

Francesca R. Recchia Luciani

LA TESI DELL'INCOMMENSURABILITÀ NEL DIBATTITO
SU RAZIONALITÀ E RELATIVISMO*

1. *La razionalità tra relativismo ed universalismo*

Nell'universo filosofico anglo-americano, tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, si è svolto intorno ai temi della *razionalità* e del *relativismo* un fondamentale dibattito, riflesso in due volumi collettanei intitolati *Rationality* (1970) e *Rationality and Relativism* (1982)¹. Esso ha visto impegnati filosofi, sociologi e antropologi, accomunati dalla ricerca di un modello di razionalità funzionale, da un punto di vista euristico, all'im-

* Questo saggio è la rielaborazione dei paragrafi riguardanti il tema dell'"incommensurabilità" della mia tesi di Dottorato su "P. Winch e il dibattito filosofico ed epistemologico sull'antropologia culturale tra gli anni Sessanta e Ottanta", discussa nel settembre 1992, in occasione della conclusione del IV Ciclo del Dottorato di ricerca in Filosofia, p. 73.

¹ B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1970; e M. Hollis-S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1982. Una selezione di saggi tratti da queste due antologie è stata tradotta in italiano in F. Dei-A. Simonica (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, F. Angeli, Milano 1990. Occorre precisare che, sebbene *Rationality* e *Rationality and Relativism* sono senza dubbio le due più importanti raccolte di saggi su queste tematiche, tuttavia ne sono apparse numerose altre, tra le quali occorre almeno menzionare quelle di J. W. Meiland-M. Krausz (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1982; e di M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1989.

presa della *comprensione e dell'interpretazione dell'altro*, della sua diversità, delle differenze che lo contraddistinguono. Tale discussione, pur non essendosi mai esaurita del tutto, ha visto prevalere in un gran numero di interventi il modello canonico della razionalità occidentale, soprattutto nella sua variante finalistico-strumentale che tanto successo ha ottenuto, al livello dell'elaborazione teorico-esplicativa, nell'ambito delle scienze naturali.

Come è evidente, questo dibattito è l'erede contemporaneo di quello classico che, tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, diede vita alla felice stagione dello storicismo tedesco, del quale fanno idealmente parte tanto l'opera di Dilthey e di Max Weber, quanto quella di Troeltsch e Meinecke e così via. Oggi come allora, il tema della razionalità incorpora la dialettica tra universalismo e relativismo, poiché se l'obiettivo è quello di procurare alle scienze umane un apparato criteriale e concettuale occorre operare una scelta di campo. Infatti, la linea di demarcazione che separa due possibili metodologie - l'appello al contesto e ai dati interni ad uno schema concettuale per spiegare particolari credenze, o, in alternativa, l'invocazione di un parametro allargato di razionalità che aspira all'oggettività criteriale - è la stessa discriminante che divide due atteggiamenti filosoficamente ed eticamente fondati, anch'essi alternativi: da una parte, una concezione basata su una pluralità di stili di *razionalità* che danno vita a una molteplicità di standard di valutazione razionale relativi a specifiche "forme di vita", dall'altra, la visione di una *Razionalità* universalmente valida che corrisponde a quella che è venuta evolvendosi nel corso dell'evoluzione culturale dell'Occidente e che si è imposta come equivalente storicamente efficace del Progresso.

Nell'ambito della elaborazione di uno statuto interpretativo per le scienze umane, le categorie "chiuse" o "aperte" di Horton, gli standard "interni" o "esterni" di MacIntyre, i criteri "contestuali" o "universali" di Lukes, i modelli "opzionali" o "necessari" di Hollis rimandano tutti alla distinzione relativismo/universalismo, riferita al modello di razionalità prescelto². Naturalmente, tanto al livello delle proposte epistemologiche e metodologiche, quanto sul piano delle scelte etico-filosofiche che questa questione coinvolge, è difficile (sebbene non impossibile) in-

² Tali nozioni sono l'oggetto dei saggi degli autori nominati che compaiono all'interno delle antologie *Rationality* e *Rationality and Relativism*.

dividuare, nelle posizioni espresse nel corso della discussione, "tipi puri" che rimandino a queste alternative possibili. Più spesso, vengono difese opinioni che, a seconda del punto di vista dalle quali le si giudica, possono essere definite cautamente universalistiche o moderatamente relativistiche.

La dicotomia tra relativo e universale, infatti, non è sempre posta nei termini di un'alternativa senza appello, di un *aut aut* assoluto ed escludente. Essa può essere ritradotta, per esempio, in una terminologia che privilegi la prospettiva dalla quale si guarda alla questione della diversità mentale, culturale, sociale, linguistica e teoretica: laddove i relativisti credono che lo sguardo debba essere sollevato da un punto di vista *interno* all'ambito analizzato, i razionalisti pensano ad una visuale *esterna* ad esso, che restituisca un'immagine il più possibile oggettiva. In tal caso, su questa dialettica tra interno ed esterno si gioca la scelta del modello di razionalità che si ritiene più adeguato a supportare un processo di comprensione interpretativa capace di accorciare le distanze tra l'osservatore e i dati osservati³.

Mentre *Rationality* poneva sul tappeto i temi salienti della discussione sulla razionalità aperta dal saggio di P. Winch, *Comprendere una società primitiva*⁴, *Rationality and Relativism* illustra una fase del dibattito in cui tre livelli dell'attività teoretica vengono particolarmente chiamati in causa: l'"interpretazione", la "traduzione" e la "spiegazione". Come scrivono Hollis e Lukes, curatori di questa antologia, nella loro Introduzione, "tutti i partecipanti sostengono che l'*interpretazione* debba procedere dall'interno e che è connessa a qualche concetto di razionalità; che la *traduzione* solleva questioni radicali di interpretazione; e che entrambe costituiscono una sfida per le idee ricevute a proposito della *spiegazione*"⁵. Benché questa sia una descrizione molto semplicistica del dipanarsi del dibattito (poiché, per esempio, il riferimento ai criteri interni al

³ Un libro molto importante che ha esattamente questo tema per oggetto e che ha fornito ad esso un contributo rilevantissimo è quello di T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1988.

⁴ P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, "American Philosophical Quarterly", n. 1, 1964, pp. 307-24; ripubblicato in *Rationality*, cit., pp. 78-111. Della traduzione italiana, intitolata *Comprendere una società primitiva*, ne esistono due versioni: la prima è in "Metamorfosi", n. 7, 1988, pp. 7-42; mentre la seconda è in F. Dei-A. Simonicca, *Ragione e forme di vita*, cit., pp. 124-60.

⁵ M. Hollis-S. Lukes, *Rationality and Relativism*, cit., p. 1. I corsivi sono miei.

“contesto” non è affatto un elemento comune a tutti gli interventi), essa illustra efficacemente quali livelli teoretici vengono particolarmente coinvolti e quali relazioni vi sono tra questi differenti livelli. Se l'intelligibilità di un sistema culturale o di un elemento di esso da parte di un'altra cultura pone problemi di traducibilità linguistico-concettuale, tanto l'esigenza di interpretazione, quanto quella di traduzione al livello interculturale, implicano domande connesse alle potenzialità esplicative dei paradigmi culturali che sono in discussione. Naturalmente, il modello di razionalità che si seleziona e si assume come guida svolge un ruolo decisivo nel tentativo di sciogliere questa matassa di problemi e di domande.

Se in *Rationality* la questione della razionalità criteriale da adottare veniva posta in termini generali, spesso come un'opzione filosofica di principio, in *Rationality and Relativism* l'attenzione è rivolta alle conseguenze cognitive che questa assunzione comporta. Anche perché, soprattutto in ambito culturale anglo-americano, la dialettica relativismo-universalismo sembra influenzare in modo decisivo il dibattito teoretico al livello generalizzato della filosofia della scienza, sia per quanto concerne l'epistemologia delle scienze della cultura, che per quella che si occupa delle scienze della natura.

Proprio in riferimento a questo aspetto, occorre notare che il travagliato rapporto, a livello gnoseologico e metodologico, da sempre intrattenuto dalle discipline umane con quelle naturali, che ha così profondamente segnato il dibattito epistemologico a partire dallo storicismo tedesco, conosce un ulteriore sviluppo proprio in questa fase del dibattito. Infatti, molti filosofi si impegnano a cercare punti di contatto tra i due ambiti disciplinari che, attraverso uno scambio di esperienze teoriche, facciano progredire la riflessione su queste tematiche. Un segno importante di questa interconnessione è la questione posta dall'affermazione secondo la quale “comunità scientifiche diverse *vivono in mondi diversi*”: il che, ritradotto in termini antropologici, chiama in causa le variabili “trans-culturali”, mentre sul piano della storia, della sociologia e della filosofia delle scienze naturali, si riferisce alle variabili “trans-teoretiche”⁶. Questa è la ragione per cui le domande intorno alla traduzione e all'incommensurabilità percorrono trasversalmente tanto il piano rappresentato dalla pluralità e dalla scelta tra teorie scientifiche

⁶ *Ivi*, p. 7.

alternative quanto quello delimitato dalla possibilità di rendere comunicanti culture diverse.

In questo scambio teorico-concettuale tra universi scientifici eterogenei si realizza un'apertura della riflessione filosofica che produce risultati innovativi in entrambe le aree disciplinari. Così, se la distinzione dicotomica tra relativismo e universalismo è decisiva nel campo sociologico ed antropologico, essa non è meno rilevante per l'epistemologia delle scienze fisico-naturali. Anzi, la "svolta relativistica"⁷ che ha caratterizzato ampi settori del pensiero contemporaneo ha sollevato altrettanti entusiasmi e opposizioni, sia in un campo che nell'altro.

Chiarire le ragioni che rendono così decisiva l'opzione tra universalismo e relativismo in relazione alla razionalità significa affermare un fattore teoretico di fondamentale importanza nel contesto della riflessione filosofica contemporanea, tanto per suoi risvolti epistemologico-concettuali, quanto per le scelte etico-pratiche che inevitabilmente queste problematiche filosofiche portano inscritte al loro interno.

2. Relativismo percettivo e relativismo epistemico

Hollis e Lukes eseguono una vera e propria mappatura delle forme assunte dalla questione del relativismo in ambito filosofico-concettuale. A tal fine, essi cercano di identificare per sommi capi quali aspetti possono assumere le "tentazioni relativistiche" in relazione alle sfere cognitive all'interno delle quali si presentano. Essi indicano come "fonti del relativismo" tre possibili atteggiamenti, quello "romantico" - determinato da un'aspirazione alla tolleranza e dal rifiuto dell'etnocentrismo (Boas, Herskovits in antropologia, Nietzsche in ambito filosofico) -, quello "scientifico" - implicato dalla pluralistica diversità che si riscontra tra i sistemi culturali oltre che tra quelli scientifici (Barnes-Bloor,

⁷ Cfr. R. Egidi (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, F. Angeli, Milano 1988. Questo volume testimonia proprio di questo fenomeno che ha visto il tema del relativismo investire al contempo tanto il campo delle scienze umane quanto quello delle scienze naturali. Esso raccoglie saggi di Davidson, Feyerabend, Hacking, Hübner, Krüger, Laudan, Putnam, Radnitzky, Rorty, Stegmüller che, proprio in virtù delle loro eterogenee prospettive di partenza, intervengono sul tema del relativismo in entrambi gli ambiti epistemologici.

Mary Hesse) -, e, infine, quello "anti-epistemologico" - che solleva dubbi sul progetto stesso di fondare la conoscenza (Rorty)⁸.

Successivamente tracciano una mappa delle possibili "forme" assunte da modalità di pensiero o comportamenti intellettuali orientati in senso relativistico:

il "relativismo morale" - che può anche essere compreso all'interno della sfera del relativismo cognitivo, qualora si consideri l'etica come un fattore cognitivo⁹;

il "relativismo concettuale" - che si riferisce alle diverse categorie e classificazioni concettuali che possono essere rinvenute all'interno di sistemi culturali diversi e che pone dubbi reali su che cosa sia la realtà e la razionalità;

il "relativismo percettivo" - che riguarda le possibili variabili implicate nei processi di percezione che influenzano le idee a proposito del "mondo";

il "relativismo della verità" - che implica la variabilità del fattore-verità e solleva la questione dell'"incommensurabilità" di schemi concettuali e di universi culturali eterogenei, oltre a quella dell'"indeterminatezza della traduzione";

il "relativismo della ragione" - che mette in dubbio l'equazione tra verità e razionalità, poiché individua anche ragioni contestuali o locali¹⁰.

Inoltre, poiché il relativismo comporta la domanda "relativo a che?", essi indicano cinque possibili insiemi di fattori che inducono o influenzano le modificazioni e le differenze interculturali: 1) variabili naturalistico-ambientali; 2) variabili mentali e percettive; 3) variabili sociali; 4) variabili linguistiche; 5) variabili latamente contestuali, cioè legate alle specificità delle singole "forme di vita"¹¹.

Le coordinate teoriche riassunte da Hollis e Lukes permettono, in tal modo, di disegnare il quadro complessivo delle principali declinazioni del relativismo: naturalmente, all'interno di questo schema le po-

⁸ Cfr. Introduction in *Rationality and Relativism*, cit., pp. 2-5.

⁹ Sui riflessi che gli orientamenti relativistici in antropologia hanno in campo etico-morale, cfr. l'interessante libro di E. Hatch, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, Columbia University Press, New York 1983, che peraltro contiene un'importante discussione sul tema della "tolleranza".

¹⁰ M. Hollis-S. Lukes, *op. cit.*, pp. 5-11.

¹¹ *Ivi*, pp. 11-2.

sizioni possono differenziarsi notevolmente ed essere variamente accentuate. Tuttavia, una modificazione non sostanziale, che corrisponde in qualche modo ad un ampliamento del discorso, può rendere anche più funzionale la trama complessa del tracciato abbozzato da Hollis e Lukes. L'interconnessione tra relativismo percettivo e relativismo concettuale mette in campo una forma più ampia di relativismo che può essere un utile ponte teorico per mostrare l'intreccio di relazioni che legano, su tali questioni, l'area concettuale delle scienze umano-sociali con quella delle discipline fisico-naturali: il *relativismo epistemico o cognitivo*. Infatti, questa stessa definizione suggerisce l'immagine di un orizzonte teorico nel quale vengono rese insicure le consolidate credenze intorno alla possibilità che si dia una sola forma di conoscenza, un metodo univoco per conseguirla, un unico statuto epistemologico che la garantisca, sia in un campo conoscitivo che nell'altro.

Un colpo decisivo all'idea che la scienza, concepita soprattutto come insieme di metodiche e di procedure di ragionamento che fondano il modello classico di razionalità, possa aspirare alla realizzazione di un progetto di conoscenza assolutamente valida e indubitabile, è stato inferto proprio dal "relativismo percettivo". L'affermazione che le differenze soggettive determinano anche differenze percettive sembra un banale truismo, in realtà questa idea mina alle fondamenta una concezione dell'osservazione come attività neutrale ed imparziale che, per esempio, è stata uno dei punti di forza delle visioni positivistiche della conoscenza.

Hanson ha dimostrato che l'osservazione non è ininfluenza rispetto al consolidamento di particolari credenze alle quali viene attribuito valore di certezza. Nel suo stile wittgensteiniano, egli illustra un famoso caso di differenziazione percettiva dalle determinanti conseguenze epistemologico-cognitive.

Consideriamo Keplero: immaginiamo che egli si rovi su una collina e che osservi il sorgere del Sole in compagnia di Tycho Brahe. Keplero considera il Sole fisso: era la Terra a muoversi: Tycho Brahe seguiva invece Tolomeo e Aristotele, almeno in riferimento all'opinione che la Terra fosse fissa al centro e che tutti gli altri corpi celesti orbitassero attorno ad essa. *Keplero e Tycho Brahe vedono la medesima cosa quando osservano il sorgere del Sole?*¹²

¹² Cfr. N. R. Hanson, *I modelli della scoperta scientifica*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1978, p. 14.

In realtà, sostiene Hanson, sotto il profilo fisiologico per entrambi si verificano le stesse condizioni, poiché "nelle loro cellule fotosensibili hanno luogo mutamenti elettrochimici simili"¹³: dunque, da questo punto di vista potremmo rispondere alla precedente domanda affermativamente - "Sì, vedono la medesima cosa". E allora come si spiega la radicale differenza che distingue le loro concezioni a proposito della posizione relativa del Sole e della Terra?

Se la risposta è che essa dipende da una differente *interpretazione* degli stessi dati osservativi, occorrerà chiedersi: in quale momento dell'atto dell'osservare si presenta l'elemento interpretativo? "Interpretare è pensare, fare qualcosa; vedere è uno stato di esperienza"¹⁴. Il caso delle figure prospettiche reversibili mostra che il confine tra "vedere" e "interpretare" è talvolta davvero incerto, poiché una figura ambigua che ci "costringa" all'interpretazione noi "la vediamo come l'interpretiamo"¹⁵.

Riformulare la domanda può forse aiutare a chiarire il caso di Tycho Brahe e Keplero: è possibile che essi vedano allo stesso tempo la stessa cosa e due cose diverse?

Gli elementi delle loro esperienze sono identici, ma la loro *organizzazione concettuale* è enormemente diversa. I loro campi visivi possono avere una organizzazione diversa? In tal caso essi possono vedere cose diverse osservando insieme il sorgere del Sole¹⁶.

L'osservazione, dunque, non è un comportamento a sé stante, bensì esso deve essere sempre concepito in connessione dinamica con l'insieme delle conoscenze possedute e con il linguaggio all'interno del quale vengono formulate le asserzioni osservative. L'"organizzazione concettuale" è il tessuto connettivo della percezione, la cui trama è formata dalle sensazioni visive, mentre l'ordito è un reticolato di conoscenze, esperienze, teorie, proposizioni linguistiche. "Comunque l'oggetto sia costruito, la sua costruzione, la sua struttura, è presente nell'atto di vederlo. Si sarebbe tentati di dire 'la struttura è la visione'"¹⁷.

¹³ *Ivi*, p. 15.

¹⁴ *Ivi*, p. 21.

¹⁵ *Ivi*, p. 25.

¹⁶ *Ivi*, p. 30, corsivo mio.

¹⁷ *Ivi*, p. 35.

L'"organizzazione concettuale" è il "paradigma" (in senso kuhniano) che struttura la visione: pertanto, non vi è un'osservazione neutrale, asettica, incontaminata, poiché l'atto di "vedere" mette in gioco elementi logici, psicologici e culturali eterogenei e irriducibili.

Nel vedere c'è un fattore "linguistico" [...]. Se non ci fosse questo elemento linguistico, niente di ciò che osserviamo potrebbe avere rilevanza per la nostra conoscenza¹⁸.

"Vedere che" e "vedere come" sono sintagmi che traducono la sensazione percettiva, l'esperienza visiva conseguente all'osservazione, in forme linguistiche ed in concetti conoscitivi che si vanno ad aggiungere al sistema linguistico-concettuale generale che costituisce il *corpus* delle nostre conoscenze sul mondo. Non possiamo ignorare che ogni nostra sensazione viene orientata da un "paradigma" che istruisce, guida, dispone la percezione di qualsiasi evento concreto: per questa ragione, molti dubbi sorgono a proposito dell'illusione positivista ed empiristica di fondare l'elaborazione di ipotesi e teorie scientifiche su "puri e semplici" dati osservativi o sulla pretesa "evidenza empirica" di "fatti" naturali, spesso addirittura spacciata per una "evidenza razionale".

Il relativismo percettivo, confortato anche dalle ricerche nel campo della psicologia della *Gestalt* - che hanno dimostrato l'esistenza di un "ordine dinamico" che organizza gli elementi della percezione - è naturalmente valido in tutti gli ambiti in cui è coinvolta l'attività della percezione, anzi esso mostra di avere un impatto notevole sul piano del relativismo cognitivo qualora se ne ampli la portata sino al livello biologico in generale. Infatti, esiste una "relatività biologica delle categorie", che fa sì che "ogni organismo si muove in un suo proprio 'ambiente' (*Umwelt*): non esiste quindi un ambiente in generale ma tanti ambienti quanti sono i tipi di organizzazione psico-fisica, i tipi di struttura d'interazione tra l'organismo e l'esterno"¹⁹. Questo significa che, se la percezione è sempre inclusa in un "paradigma", essa contribuisce a formare quel paradigma, poiché, a seconda del tipo, della struttura e della conformazione degli apparati percettivi, cambia nella forma e nella so-

¹⁸ *Ivi*, p. 38.

¹⁹ Cfr. F. Cassano, *Approssimazione*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 16, che su questo tema discute le posizioni di L. von Bertalanffy espresse in *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, trad. it. Isedi, Milano 1977.

stanza anche il campo percettivo stesso. Ogni organismo vivente può percepire, e quindi conoscere, *solo ed esclusivamente* gli oggetti e i fenomeni che si presentano all'interno del campo specifico che è il luogo delle sue sensazioni, le sole che esso possa percepire. "Ogni animale è circondato come da una bolla di sapone, dal suo ambiente specifico, che è popolato da quelle caratteristiche che dipendono dall'organismo stesso"²⁰.

Ciò mostra che il relativismo percettivo è ancora più radicale di quanto la discussione sull'osservazione può aver fatto presupporre: esso è intramato nella costituzione stessa dell'ambiente naturale nel quale da sempre ci troviamo a vivere, anzi, ha esso stesso l'inclinazione a divenire un dato naturale. L'"organizzazione concettuale", in quanto struttura paradigmatica all'interno della quale si realizza la percezione, è anche un'organizzazione, per così dire, "naturale", che riesce ad equilibrare ciò che proviene dal soggetto che percepisce e ciò che invece appartiene all'oggetto o al fenomeno percepito. Il "paradigma", prodotto dalle stratificazioni *naturali* - gli apparati percettivi strutturano un mondo - e da quelle *concettuali* - la percezione è interconnessa alla conoscenza e al linguaggio - si trova prima e dopo ogni evento sensoriale come condizione essenziale della realizzazione (e comprensione) di quell'evento. Così, se ogni percezione è il prodotto di una "contaminazione" della sensazione per mezzo di schemi paradigmatici, che incorporano fattori influenti diversificati, le differenze che determinano l'eterogeneità dei paradigmi percettivi rappresentano la cristallizzazione degli effetti del relativismo percettivo²¹.

Quest'ultimo, come abbiamo segnalato in precedenza, ha un peso determinante su un'altra forma di relativismo, quello concettuale, poiché è evidente che ad un differenziarsi di percezioni sensoriali e di relativi paradigmi percettivi corrisponde una pluralità di categorie e di schemi di classificazione e di spiegazione utili per elaborare concettualmente i fenomeni percepiti. Tanto il relativismo percettivo, quanto quello concettuale, condizionano in modo rilevante i processi cognitivi

²⁰ L. von Bertalanffy, *op. cit.*, p. 345.

²¹ Intorno a tutta questa discussione, che investe la "grammatica" del vedere, la percezione sensoriale e la sua interpretazione, l'intervento delle strutture linguistiche in questa fase interpretativa, sono fondamentali le osservazioni di L. Wittgenstein contenute nelle *Ricerche filosofiche*, in particolare nella Parte II, sez. XI, trad. it. Einaudi, Torino 1983, pp. 255-98.

e contribuiscono ad imporre una svolta in senso relativistico alle teorie attuali della conoscenza, questo insieme di fattori produce ciò che viene chiamato il relativismo epistemico.

Il "relativismo epistemico" [...] esprime la concezione secondo la quale il significato dei termini e degli enunciati scientifici, i metodi per la valutazione e la scelta di teorie rivali, i criteri per il confronto tra gli scopi cognitivi perseguiti da sistemi teorici differenti non possono essere determinati in modo diretto e assoluto, a partire da una prospettiva esterna o da un linguaggio metateorici e neutrale, ma dipendono dal *contesto epistemico* in cui ricorrono, sono cioè relativi alle conoscenze scientifiche, alle competenze linguistiche, ai comportamenti intenzionali, in una parola, allo *sfondo culturale* nel quale essi vengono espressi²².

Proprio i sintagmi "contesto epistemico" e "sfondo culturale" suggeriscono la possibilità di trasferire questa concezione tipica della filosofia della scienza post-positivistica dalla constatata relatività delle componenti interne ad un sistema teorico alla relatività delle categorie linguistico-cognitive evidenziata dall'antropologia culturale attraverso l'analisi di culture diverse dalla nostra. Ciò che in campo epistemologico viene meno è la radicata illusione che possano darsi, da una parte, punti di vista esterni e oggettivi, e, dall'altra, criteri di validità o di verità assoluti e indiscutibili. I variabili "modelli della scoperta scientifica", sia in campo fisico-naturale, che in area umano-sociale, hanno provocato una destrutturazione dell'idea tradizionale della razionalità intesa come corrispondenza alla realtà naturale, che le varie posizioni relativistiche hanno portato allo scoperto.

Il ruolo giocato da Kuhn e Feyerabend nella filosofia della scienza post-empirista e le tematiche che la loro riflessione ha sollevato a proposito delle dinamiche della scoperta e della ricerca scientifica, trovano una corrispondenza, spesso sorprendente, nella teorizzazione sull'epistemologia sociologica e antropologica che è stata elaborata da Winch e da Barnes e Bloor²³. I problemi legati all'incommensurabilità e alla tra-

²² Cfr. R. Egidi, Introduzione a *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, cit., p. 8; corsivi miei.

²³ R. J. Bernstein in *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985, ha mostrato molto efficacemente i vari punti di contatto e le notevoli analogie sul piano teorico tra *La struttura delle*

ducibilità, che per i primi si sono posti sul piano "transteorico", per i secondi hanno trovato spazio in quello "transculturale".

Il relativismo epistemico di Kuhn e Feyerabend ha costituito, per certi aspetti, una reazione al razionalismo popperiano che, attraverso la dilatazione del criterio di falsificabilità, aveva proposto un modello della pratica e dell'evoluzione scientifica capace di autoemendarsi e di sacrificare ripetutamente, sull'altare del progresso cumulativo della scienza, quelle ipotesi e quei presupposti teorici che non avevano trovato conferma nel confronto empirico. D'altro canto, la contemporanea affermazione di una coscienza relativistica in antropologia ha corrisposto ad una reazione contro il perdurare di atteggiamenti etnocentrici, imputabili all'autocelebrazione della razionalità occidentale. Tanto in un caso che nell'altro, è maturata l'esigenza di mettere in discussione il modello di razionalità che, sia sul piano della conoscenza scientifica che su quello dell'analisi antropologica, ha dominato incontrastato nel corso della storia dell'Occidente.

Con il celebre *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Kuhn proponeva una nuova immagine dell'impresa scientifica basata su una riconsiderazione storica dell'epistemologia e su una rivalutazione del ruolo giocato dai fattori socio-culturali nel contesto euristico. Rifiutando l'idea di progresso cumulativo come principio guida della storia della scienza, Kuhn la descriveva come un'alternanza di fratture "rivoluzionarie" e di fasi di "scienza normale", le prime molto meno frequenti delle seconde. In tal modo, egli ribaltava completamente l'immagine di una scienza che si andava evolvendo a partire da se stessa secondo un processo di accumulazione e di sovrapposizione di conoscenze, e le sostituiva quella di un andamento ineguale, discontinuo, nel corso del quale a lunghi periodi di stasi si alternano "strappi" rivoluzionari. Non è difficile comprendere che questa rappresentazione scardinava uno dei perni del mito scienziasta e razionalista, quello della continuità del progresso scientifico.

D'altra parte, la stessa nozione di "paradigma" destrutturava una concezione dell'attività euristica come ricerca libera e aperta al rischio,

rivoluzioni scientifiche di T. Kuhn (trad. it. Einaudi, Torino 1978 [5a ed.], con un *Poscritto* del 1969) e *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia* di P. Winch (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1972): due testi che hanno fornito un impulso decisivo alla discussione su razionalità e relativismo. Cfr. R. J. Bernstein, *op. cit.*, in particolare, pp. 20-30.

in quanto ne mostrava lo sfondo ineliminabile di conoscenze pregresse garanti delle nuove acquisizioni, divenendo la condizione stessa della possibilità di realizzare progressi conoscitivi. I paradigmi, come insiemi di regole e di principi che governano la pratica euristica vera e propria assicurandone la solidità, smantellano il mito dell'autonomia della ricerca. La "scienza normale" non è che la rappresentazione di una serie di "operazioni di ripulitura" della struttura interna del paradigma dalle scorie teoriche o fattuali che limitano quella "promessa di successo" che è il nerbo di ogni paradigma²⁴. Da questa visuale, il lavoro degli scienziati appare sostanzialmente una sequenza ininterrotta di tentativi di "forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma". Dunque, il compito degli scienziati non è quello immaginato dal razionalismo classico, consistente in uno sforzo creativo instancabile che produce continuamente nuove teorie e inventa sempre nuovi esperimenti per saggiarle, bensì esso si rivela, molto "prosai-camente", niente più che un'attività "rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già predisposte dal paradigma"²⁵. Ciò produce una dipendenza strettissima tra l'attività euristica e lo schema paradigmatico entro il quale essa viene effettuata: questo è il tratto caratterizzante del relativismo epistemico di Kuhn.

Le reazioni dei razionalisti all'immagine della scienza proposta da Kuhn sono state, naturalmente, molto vivaci: la connessione tra il "sociologismo" che contraddistingue questa descrizione e la minaccia di irrazionalismo connaturata ad ogni visione relativistica, ha fornito una motivazione alle critiche di Popper, Lakatos e degli altri epistemologi della London School of Economics. Essi non potevano condividere una interpretazione funzionalistica e pragmatica dell'impresa scientifica che, relativizzando lo statuto gnoseologico esclusivo di cui la scienza aveva goduto, come via d'accesso privilegiata alla conoscenza vera del mondo naturale, ne costituiva anche un ridimensionamento ed una svalutazione a mera pratica sociale, contemporaneamente aprendo una falla nel sistema dominante di razionalità e spezzando i legami con la tradizione.

Questa divaricazione tra le posizioni dei relativisti e quelle dei razionalisti nell'area epistemologica delle scienze naturali si riproduce

²⁴ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 44.

²⁵ *Ibid.*

mutatis mutandis anche nel contesto delle discipline socio-antropologiche. Infatti i "caratteri principali delle epistemologie relativiste" possono essere individuati in tre passaggi teorici fondamentali:

[...] nell'*olismo*, cioè nel riconoscimento di criteri contestualistici piuttosto che oggettivistico-referenziali di preferenza teorica, nell'*egualitarismo epistemologico*, in opposizione al monismo dei metodi che permetteva la determinazione di criteri univoci per la spiegazione teorica "migliore", e infine nella *valutabilità* della scienza e quindi nella richiesta di un'assiologia scientifica²⁶.

In quanto tratti caratterizzanti del relativismo epistemico, questi punti di vista (e i relativi modelli di approccio teorico-pratico che incorporano) sono facilmente individuabili sia nel corso del confronto tra ipotesi o teorie scientifiche concorrenti o tra paradigmi rivali, sia nella comparazione di costellazioni di credenze o di pratiche appartenenti a sistemi socio-culturali diversi dal nostro. La tesi dell'"incommensurabilità", interteorica o interculturale, diventa così un utile veicolo concettuale per osservare analogie e similarità nell'applicazione pratica di questi punti di vista a campi disciplinari diversificati.

3. *La tesi dell'incommensurabilità nelle scienze naturali e nelle scienze umane*

Il "mondo reale" è in larga misura inconsciamente costruito sulle abitudini linguistiche del gruppo. I mondi in cui vivono società diverse sono mondi *distinti*, non semplicemente lo stesso mondo al quale sono state attribuite diverse etichette²⁷.

[...] i sostenitori di paradigmi opposti praticano i loro affari in mondi differenti e perciò i due gruppi di scienziati vedono cose differenti quando guardano dallo stesso punto nella stessa direzione²⁸.

Queste due affermazioni - la prima di Sapir e la seconda di Kuhn - illustrano efficacemente cosa intendono i sostenitori dell'incommensu-

²⁶ Cfr. R. Egidi, *op. cit.*, p. 14.

²⁷ Cfr. E. Sapir, *The status of linguistics as a science*, in "Language", 5, 1929, p.209.

²⁸ Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 181-2.

rabilità, sia in antropologia che in storia della scienza. Sulla collina Tycho Brahe e Keplero guardano insieme sorgere il Sole, ma in realtà, "vedono" fenomeni profondamente diversi: l'"organizzazione concettuale" - come insieme dei molteplici condizionamenti della percezione - o il "paradigma" - come sfondo categoriale e sistema teorico che rende possibile la conoscenza - è diverso nel caso di Tycho Brahe e di Keplero, così come lo è nel caso degli Azande e di Evans-Pritchard²⁹, o nel caso di Newton e di Einstein. In qualche modo, il mondo in cui vivono questi diversi personaggi è profondamente diverso da quello degli altri e, per certi versi, questi eterogenei "universi" sono incommensurabili tra loro poiché vi sono almeno parti o frammenti di essi che non possono trovare una perfetta corrispondenza in altrettanti elementi paralleli. In questo senso, due scienziati aderenti a paradigmi diversi, o che fanno riferimento ad organizzazioni concettuali eterogenee, così come un antropologo e un membro di una tribù primitiva, possono trovarsi nell'impossibilità di comprendere le ragioni dell'altro perché incapaci di penetrare nella "mentalità" sottesa a quelle ragioni. L'incommensurabilità si riferisce, allora, allo stile di razionalità adottato da coloro che aderiscono ad un paradigma o ad un sistema culturale, poiché questo porta talvolta inscritto al suo interno un inconsapevole rifiuto del modello di razionalità insito nel paradigma alternativo. È il caso, per esempio, delle credenze apparentemente irrazionali sostenute all'interno di comunità primitive: è per questo che gli Azande si rifiutano di riconoscere la contraddizione logica che Evans-Pritchard gli illustra, sulla base del proprio schema logico, tra talune credenze radicate nella loro cultura e alcuni elementi fattuali³⁰.

La tesi dell'incommensurabilità esprime la concezione che non si possa ricorrere alla logica o alla realtà in quanto tale come ad un intermediario neutrale o come ad un terzo linguaggio per giudicare della validità di teorie contrapposte o di costellazioni alternative di credenze. Essa è, in questo senso, una conseguenza della concezione olistica che

²⁹ Qui si fa riferimento alla discussione che è al centro del saggio di P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, cit., in cui egli analizza le tesi del famoso antropologo Evans-Pritchard sulle pratiche magiche degli Azande, individuandone i limiti tipici di un'inconsapevole lettura etnocentrica. Discussione intorno alla quale, poi, ruota tutto il dibattito sul relativismo nelle scienze umane aperti negli anni Sessanta.

³⁰ Cfr. il caso della lettura dell'oracolo da parte degli Azande e la critica di Evans-Pritchard illustrata da P. Winch, in *Comprendere una società primitiva*, cit., pp. 132 e sgg.

contestualizza costrutti teorici e modalità del credere, negando la possibilità di ricorrere al confronto empirico o a dispositivi logici per analizzare idee, concetti e credenze. Infatti, tanto il paradigma teorico, quanto il contesto socio-culturale all'interno del quale può essere sostenuta un'ipotesi o una credenza contengono elementi che trascendono ampiamente gli aspetti della conformità empirica o della coerenza logica dei presupposti che reggono quelle particolari concezioni, dal momento che essi incorporano ragioni di carattere psicologico, storico, sociale ed economico.

"Entro il nuovo paradigma, i vecchi termini, concetti ed esperimenti entrano in nuove relazioni tra di loro"³¹: la ragione dell'incommensurabilità risiede in questo caso nel cambiamento strutturale del paradigma e, per così dire, in una risignificazione "ontologica" delle categorie. Qualcosa di simile si verifica quando il confronto avviene tra due culture diverse che si esprimono con differenti linguaggi: è impossibile trovare in una lingua le parole corrispondenti ad ogni termine espresso in un'altra lingua; durante il processo di traduzione qualcosa, forse una sfumatura semantica o un particolare concettuale, si perde.

Bernstein, si pone il problema dell'incommensurabilità partendo dalla considerazione che il relativismo è un tentativo di superare l'"angoscia cartesiana" (*Cartesian Anxiety*) connessa alla ricerca spasmodica di un punto archimedeo sul quale poggiare l'instabile impresa della conoscenza, assicurando tramite standard universali e criteri assoluti di razionalità, una fondazione del sapere³². Egli, ha messo a confronto le differenti caratteristiche che la tesi dell'incommensurabilità assume in relazione all'epistemologia delle scienze naturali e a quella delle scienze umane. Nelle sue linee generali, per i promotori del relativismo, l'incommensurabilità segna l'inizio di una "nuova" forma di esso che ha le caratteristiche di "una dottrina liberatoria", poiché ci permette di abbandonare quel "falso provincialismo che ci fa guardare ai nostri giochi linguistici familiari e ai nostri standard come dotati di una sorta di permanenza trascendentale". Per gli oppositori del relativismo, questa tesi introduce al "soggettivismo, all'irrazionalismo, al nichilismo"³³.

³¹ T. Kuhn, *op. cit.*, p.180.

³² Cfr. R. Bernstein. *op. cit.*, pp. 16-20. Per la collocazione di Bernstein nell'attuale panorama della filosofia post-analitica americana, cfr., F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, F. Angeli, Milano 1990, in particolare, pp. 165-88.

³³ *Ivi*, p. 79.

Kuhn e Feyerabend sono i due principali sostenitori della presenza di elementi incommensurabili e conflittuali tra costrutti teorici che dimostrano la sostanziale discontinuità del progresso scientifico. Kuhn, nel cercare di chiarire a cosa corrisponde il suo concetto di incommensurabilità, spiega che esso non ha nulla a che fare con l'incomparabilità, ma piuttosto è una presa d'atto dell'inesistenza di un'"unità di misura", di un "linguaggio comune" al cui interno le teorie possano essere confrontate "punto per punto"³⁴. Bernstein, tuttavia, non si accontenta di questa spiegazione e cercando di ricostruire il concetto kuhniano di incommensurabilità, individua in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* tre significati di pari importanza. Il primo può esser fatto risalire a ciò che separa le teorie di una fase pre-rivoluzionaria da quelle che si affermano dopo una rivoluzione, poiché coloro che aderiscono a paradigmi alternativi sono "spesso in disaccordo su problemi concreti [...]. I loro criteri e le loro definizioni di scienza non sono gli stessi"³⁵: si presenta qui una forma di incommensurabilità *criteriale*. Il secondo significato riguarda ciò che prima è stato definito processo di risignificazione "ontologica" delle categorie, in quanto esso mostra che vocabolari e concetti di una vecchia teoria sono incommensurabili rispetto a quelli appartenenti alla nuova, e che ciò può provocare incomprensione o interruzione della comunicazione: questo è il caso dell'incommensurabilità *linguistica o concettuale*. Il terzo e ultimo senso della tesi dell'incommensurabilità nella versione kuhniana è quello che a Bernstein sembra anche il più determinante; esso può essere rintracciato in quella visione "radicalmente" diversa del mondo che hanno sostenitori di paradigmi rivali, che fa in modo che essi sembrino quasi abitare "mondi" differenti e vedere "cose" differenti: è l'incommensurabilità dei *problemi* e degli *standard*³⁶.

A Bernstein, queste precisazioni terminologiche e concettuali non sembrano sufficienti a diradare la nebbia che avvolge la tesi dell'incom-

³⁴ *Ivi*, p. 80.

³⁵ T. Kuhn, *op. cit.*, p. 180.

³⁶ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, pp. 81-2. Quest'ultimo tipo di incommensurabilità è descritto molto efficacemente da Kuhn in *op. cit.*, pp. 181-2. Nella sua ricostruzione della tesi kuhniana dell'incommensurabilità, Bernstein tiene conto, e fa spesso esplicito riferimento, all'efficace lettura del relativismo epistemico di Kuhn offerta da G. Doppelt, *Kuhn's Epistemological Relativism. An Interpretation and Defense*, in "Inquiry", 21, 1978, pp. 33-86.

mensurabilità (almeno per coloro che non la condividono), e ritiene che a questo scopo possa essere metodologicamente utile distinguere tra "incompatibilità, incommensurabilità e incomparabilità". In primo luogo, incommensurabile non significa affatto *incomparabile*, poiché al contrario, l'incommensurabilità serve proprio a chiarire "ciò che è coinvolto quando noi compariamo paradigmi alternativi e rivali"; in secondo luogo, "il concetto di *incompatibilità* è un concetto logico. Due o più affermazioni o teorie sono logicamente incompatibili se esse implicano una contraddizione logica"³⁷.

L'incompatibilità interteorica spiega il rifiuto da parte degli epistemologi post-empiristi di accettare la tesi della "derivabilità" della teoria meno comprensiva da quella più ampia in termini strettamente logici, che costituisce il nucleo della concezione della "ricostruzione razionale" nella prassi scientifica, ritenuta fondamentale per i sostenitori dell'immagine cumulativa della scienza. Solo negando la derivabilità interteorica e affermando al suo posto l'incompatibilità e la conflittualità tra teorie rivali si possono scorgere i fattori di discontinuità, le "fratture" rivoluzionarie nella storia della scienza, e quindi il ruolo positivo che al suo interno gioca la competizione tra paradigmi o teorie rivali³⁸. Tuttavia, Bernstein fa notare che l'incompatibilità, come principio di validità logica, presuppone quello schema logico comune di riferimento per tutte le teorie su cui fanno leva le visioni empiriste della scienza quando alludono all'esistenza di un linguaggio osservativo neutrale che fornisce gli standard di valutazione per la scelta tra teorie alternative: in questo senso, l'incommensurabilità di Kuhn è molto diversa dall'incompatibilità logica. Egli non nega che vi siano "sovrapposizioni tra paradigmi rivali", di natura osservativa, concettuale, criteriole, poiché altrimenti non solo essi non sarebbero comparabili, ma neppure entrerebbero in conflitto; l'incommensurabilità riguarda "problemi e standard e non signi-

³⁷ *Ivi*, p. 82.

³⁸ Molti commentatori hanno rilevato l'analogia tra il concetto di "rivoluzione scientifica" proposto da Kuhn e quello di "rottura epistemologica" illustrato da G. Bachelard, in base alla comune sottolineatura degli elementi di discontinuità presenti nell'evoluzione scientifica. Kuhn fa alcuni interessanti cenni al suo rapporto con l'epistemologia francese di Foucault e di Bachelard e, sollecitato dall'intervistatrice, segnala anche taluni punti di contrasto con quel tipo di riflessione in T. Kuhn, *Paradigmi dell'evoluzione scientifica*, in G. Borradori, *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 189-206, in particolare alle pp. 195-8.

ficati", di conseguenza; ciò che egli rifiuta è l'immagine di un linguaggio o uno schema "neutrale", al cui interno paragonare "punto per punto" i paradigmi alternativi. La funzione di questa tesi kuhniana è quella di contrapporsi alla pretesa oggettivistica di individuare "un singolo, universale schema di commisurazione"³⁹.

Ciò che, secondo Bernstein, ha scatenato la reazione dei critici dell'incommensurabilità kuhniana è il fatto che la comparabilità viene vista dagli epistemologi neoempiristi e neorazionalisti come un solido criterio di demarcazione tra la razionalità e l'irrazionalità, come il dispositivo che fornisce un sistema di regole per raggiungere l'"accordo razionale" su determinate asserzioni. I difensori dell'incommensurabilità "non hanno dimostrato che la scienza è irrazionale, ma piuttosto che c'è qualcosa di fundamentalmente sbagliato nell'idea che la commensurabilità è l'essenza della razionalità scientifica"⁴⁰.

Quello che interessa chiarire a Kuhn è quale tipo di operazioni sono coinvolte nel confronto interteorico, poiché vi sono "molteplici modi in cui noi possiamo comparare teorie": e, pur avendo rinunciato del tutto alla possibilità di utilizzare uno schema o un linguaggio neutrale, il raffronto stesso tra teorie in competizione, in vista di una scelta tra di esse, resta un'attività razionale.

In conclusione, possiamo dire che per Kuhn teorie paradigmatiche rivali sono logicamente *incompatibili* (e, perciò, realmente in conflitto tra loro); *incommensurabili* (è, perciò, esse non possono essere sempre confrontate punto per punto); e *comparabili* (suscettibili di essere paragonate tra loro in molteplici modi senza richiedere l'assunzione che c'è o debba sempre esserci una griglia comune, fissa per mezzo della quale noi misuriamo il progresso)⁴¹.

Kuhn ha in seguito precisato ancora meglio la sua teoria dell'incommensurabilità e il suo funzionamento, accentuando in particolare la sua "componente linguistica", riferendosi "all'incommensurabilità come intraducibilità": "ci sono casi in cui non si riesce a ricostruire la trama del senso se non ci si convince che una parte della lingua non può

³⁹ R.J. Bernstein, *op. cit.*, pp. 84-5.

⁴⁰ *Ivi*, p.86.

⁴¹ *Ibid.*

essere tradotta"⁴². Dal momento che la traduzione non può essere realizzata tramite nessun "manuale", bisogna accettare l'inadeguatezza del nostro vocabolario d'uso nel riprodurre fedelmente alcuni termini usati in altre lingue o anche nella storia passata della nostra lingua. E' interessante notare che Kuhn propone una reinterpretazione della questione della traduzione in termini di "*language-learning*": quando alcuni termini o espressioni non possono essere tradotti adeguatamente in altri termini ed espressioni di una lingua diversa, occorre accogliere all'interno del vocabolario a disposizione i nuovi termini con il loro precipuo significato, senza cercare equivalenze o corrispondenze con i vecchi termini. Sfruttando al massimo le "aree di senso comune", cioè quegli spazi nei quali la ricerca delle corrispondenze interlinguistiche dà i suoi frutti, in modo da mettere in contatto le due lingue diverse, ciò che resta fuori da queste "aree" di corrispondenza deve essere acquisito mediante un processo di *language-learning*: "Imparare (*learning*) non significa tradurre da altre lingue nella propria, ma piuttosto usare nuove lingue"⁴³.

Il procedimento che Kuhn descrive può essere esemplificato con il caso paradigmatico della magia zande: Winch, infatti, proprio per sciogliere i nodi della inintelligibilità delle pratiche e delle credenze magiche degli Azande - che Evans- Pritchard tendeva a ridurre all'interno del nostro schema razionalista, individuando inevitabilmente vistose lacune logico-concettuali - proponeva un ampliamento del nostro vocabolario con un termine a noi ignoto e, per questo, privo di significato, quello appunto di "magia zande"⁴⁴. In questo caso, per esempio, il mec-

⁴² Cfr. T. Kuhn, *Paradigmi dell'evoluzione scientifica*, in G. Borradori, *Conversazioni americane*, cit., p. 199. Kuhn aveva già espresso questo punto di vista in un altro saggio nel quale espone la sua tesi dell'incommensurabilità; cfr. T. Kuhn, *Riflessioni sui miei critici*, in I. Lakatos-A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1976, pp. 313-65. Qui egli scriveva: "Perché la traduzione, tra due teorie o due lingue, è così difficile? Perché, come spesso è stato osservato, le lingue danno un diverso taglio al mondo, e non abbiamo a disposizione mezzi sub-linguistici neutrali per i nostri resoconti"; cfr. *ivi*, p. 354.

⁴³ *Ivi*, pp. 203-4. Il tema della traduzione, tanto in senso interlinguistico che in senso interculturale, è di estrema attualità: per esempio, esso è al centro di tutte le discussioni che ruotano intorno all'"etica del discorso" di Habermas e al suo "principio di universalizzazione come regola dell'argomentazione": cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1985 e Id., *Delucidazioni sull'etica del discorso*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1994.

⁴⁴ Cfr. P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, cit., pp. 144 e sgg.

canismo del *language-learning* mostra una straordinaria funzionalità in relazione alla domanda di senso e di comprensione dell'antropologia culturale⁴⁵.

L'osmosi che si è venuta a creare tra la filosofia della scienza in campo fisico-naturale e l'epistemologia socio-antropologica sul tema dell'incommensurabilità è, per certi versi, sorprendente. L'elaborazione teorica di Feyerabend rappresenta, da questo punto di vista, un ponte lanciato tra i due ambiti concettuali. Come fa notare Bernstein, l'epistemologo dell'"anarchismo metodologico", partito dall'accentuazione dell'incompatibilità, o dell'"incoerenza logica" (*logical disjointedness*) tra teorie come mezzo per destrutturare la raffigurazione cumulativa della scienza basata sull'immagine di un progresso continuo e lineare, nel momento in cui adotta la tesi dell'incommensurabilità la intende in maniera molto simile all'accezione più estrema proposta da Kuhn, nel senso in cui egli parla di scienziati che "operano in mondi diversi" e che vedono "cose diverse". Tuttavia, se nella versione kuhniana l'incommensurabilità è a fondamento di una concezione basata sull'"egualitarismo epistemologico" delle teorie di fronte all'interpretazione dei dati fattuali (dal momento che non vi è un principio oggettivo o neutrale di valutazione) che dà luogo al cosiddetto "pluralismo metodologico"⁴⁶, Feyerabend spinge questa concezione fino alle sue estreme conseguenze. Infatti, egli amplia il significato dell'incommensurabilità fino a coprire un raggio molto più vasto di quello che delimita le scienze naturali, investendo le "differenti tradizioni" in quanto tali, tra le quali vi sono - due tra l'infinita varietà di tradizioni - il "Razionalismo" e la "Scienza occidentale"⁴⁷.

Nel suo celebre *Contro il metodo*, Feyerabend cerca di mostrare che talvolta il "confronto tra classi di contenuto", o tra teorie, non è realizzabile poiché "nessuna delle relazioni logiche abituali (di inclusione, esclusione, intersezione) può essere considerata applicabile nei loro

⁴⁵ Sulle tematiche della comprensione e dell'interpretazione in antropologia culturale, cfr. C. Sandbacka, *Understanding Other Cultures*, "Acta Philosophica Fennica", Helsinki 1987, un volume nel quale viene ampiamente discussa la posizione winchiana su questi temi.

⁴⁶ Cfr. su questo aspetto, R. Egidi, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁷ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 87. Feyerabend espone queste opinioni soprattutto in *La scienza in una società libera*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1981, nel quale egli battezza la sua proposta teorico-politica "relativismo democratico".

confronti": è questo il caso della comparazione tra "scienza e mito"⁴⁸. Nel tentare di difendere questa concezione dell'incommensurabilità, egli prende le mosse dal relativismo percettivo e dalla connessa incommensurabilità di determinati tipi di percezione, poi passa a discutere dei differenti stili nel campo dell'espressione artistica, in particolare nella Grecia antica, al fine di definire il rapporto tra arte e cosmologia arcaica. A questo proposito egli fa un'interessante osservazione a proposito del metodo antropologico, spostando in tal modo la questione dell'incommensurabilità dal piano interteorico a quello interculturale: "il metodo che è stato usato per stabilire le peculiarità della cosmologia arcaica, *in linea di principio* [...] è identico a quello dell'antropologo che esamina la visione del mondo di un'associazione di tribù"⁴⁹. Feysabend passa poi a descrivere questo "metodo antropologico"⁵⁰:

Un antropologo che si proponga di scoprire la cosmologia della tribù da lui scelta, e il modo in cui tale cosmologia si riflette nel linguaggio, nelle arti, nella vita quotidiana, [...] apprende dapprima la lingua e le abitudini sociali di base; egli si chiede in che modo questi elementi siano connessi ad altre attività, comprese attività *prima facie* non importanti, come mungere le mucche e cuocere i cibi; egli si sforza di identificare *idee-chiave*. [Egli ha la] consapevolezza che ciò che appare insignificante all'interno di un modo di pensiero (e di percezione) può svolgere un ruolo importante in un altro. [...]

Dopo avere individuato le idee-chiave, l'antropologo cerca di *comprenderle*. Egli compie questo tentativo nello stesso modo in cui ha acquisito in origine la comprensione della propria lingua, compreso il linguaggio della professione speciale che gli fornisce un reddito. Egli *interiorizza* le idee [...]. *Questo processo deve essere mantenuto libero da inferenze esterne.*⁵¹.

Per spiegare cosa intende con quest'ultima espressione, Feysabend adduce un esempio estremamente significativo: egli scrive che "il

⁴⁸ P. Feysabend, *Contro il metodo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1984, p. 185.

⁴⁹ *Ivi*, p. 207.

⁵⁰ R. Bernstein fa giustamente notare che Feysabend, in un libro programmaticamente *contro il metodo* sin dal titolo, non esita a parlare del "metodo antropologico" come qualunque altro potrebbe riferirsi al "metodo scientifico". Bernstein sottolinea, a tal proposito, che l'incertezza e le controversie metodologiche dominano incontrastate tanto in un campo quanto nell'altro; cfr. *Id.*, *op. cit.*, p. 246, n. 89.

⁵¹ Cfr. P. Feysabend, *Contro il metodo*, trad. it. cit., p. 207.

ricercatore non deve cercare di padroneggiare meglio le idee della tribù assimilandole a idee che conosce già, o che trova più comprensibili o più precise". Egli sta qui descrivendo ciò che definisce "ricostruzione logica" e che corrisponde a quel processo di traduzione che già Kuhn vedeva come un'operazione di riduzione della complessità semantica e concettuale. "Un tale procedimento - continua Feyerabend - lo leghebbe a ciò che gli è già noto, o a ciò che è preferito da certi gruppi, e gli impedirebbe per sempre di comprendere l'ideologia sconosciuta che sta esaminando"⁵².

Winch, Kuhn e Feyerabend mostrano, in tal modo, la medesima attenzione nei confronti di quella parte di significato che, in ogni traduzione tra "giochi linguistici" eterogenei, va inevitabilmente perduta. La loro comune proposta, che non casualmente ruota intorno alla possibilità di *apprendere* nuovi termini, nuovi vocabolari, nuove lingue, nuovi concetti, guarda agli elementi di diversità - teorica, categoriale, culturale - come ad alternative possibili, ad universi di potenziali opportunità da scoprire, ad esperienze inedite da comprendere. L'incommensurabilità si rivela, dunque, una *chance* di crescita culturale, piuttosto che una limitazione sul piano conoscitivo; essa mette in gioco un confronto tra sistemi radicalmente eterogenei che, dopo tale comparazione, possono essere allargati, accogliendo elementi che non possedevano, e così migliorare considerevolmente.

Ecco come Feyerabend descrive il procedimento della comparazione:

Dopo aver completato il suo studio, l'antropologo ha compresenti in se stesso la società indigena e il proprio ambiente culturale e può cominciare il confronto tra le due culture. Il confronto stabilisce se il modo di pensare degli indigeni possa essere riprodotto in termini europei (ammesso che ci sia un insieme unico di "termini europei" o se invece abbia una "logica" propria che non si trovi in alcuna lingua occidentale. Nel corso del confronto l'antropologo può riformulare alcune idee indigene nella propria lingua. Ciò non significa che la sua lingua, *quale viene parlata indipendentemente da quel confronto*, sia commensurabile con l'idioma degli indigeni. Significa invece che le lingue possono essere piegate in molte direzioni e che la comprensione non dipende da un qualsiasi insieme di regole particolare⁵³.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, pp. 207-8.

Feyerabend considera il "metodo antropologico" appena descritto "il metodo corretto per lo studio della struttura della scienza (e anche di qualsiasi altra forma di vita)"; d'altra parte, egli afferma che "all'interno delle scienze l'incommensurabilità è strettamente connessa al significato"⁵⁴, dunque, l'elaborazione di una metodologia deve essere funzionale alla valutazione dei significati che emergono sulla base del confronto interteorico o interculturale. Bernstein afferma che, in definitiva, Feyerabend è interessato agli aspetti che distinguono stili alternativi, e quella che egli descrive come la procedura per cogliere gli elementi distintivi "dipende dall'abile uso della *comparazione* e del *contrasto*". Quando tale metodologia viene applicata all'analisi di uno stile o di una forma di vita conduce ad un reale apprezzamento "delle similarità e delle differenze dagli altri stili e dalle altre forme di vita"⁵⁵.

Per chiarire il punto di vista di Feyerabend, arricchendo la prospettiva antropologica che è stata guadagnata per mezzo della sua versione della tesi dell'incommensurabilità, Bernstein fa riferimento a due nozioni elaborate da Geertz nel campo dell'epistemologia antropologica proprio per conseguire, nella pratica della comprensione interculturale, il "punto di vista dei nativi": i concetti "vicini all'esperienza" e i concetti "distanti dall'esperienza". Geertz li descrive come segue:

Un concetto vicino all'esperienza (*experience-near concept*) è, sommariamente, un concetto che chiunque - un paziente, un soggetto, nel nostro caso un informatore - può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e così via, e che comprenderebbe prontamente quando utilizzato in modo simile da altri. Un concetto distante dall'esperienza (*experience-distant concept*) è un concetto che vari tipi di specialisti - un analista, uno sperimentatore, un etnografo, persino un prete o un ideologo - utilizzano per fare avanzare i loro obiettivi scientifici, filosofici o pratici⁵⁶.

⁵⁴ *Ivi*, p. 209.

⁵⁵ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁶ Questo passo è tratto dal bel saggio di C. Geertz, "Dal punto di vista dei nativi": sulla natura della comprensione antropologica, contenuto in *Id.*, *Antropologia interpretativa*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1988, pp. 71-90. Il brano si trova a p. 73, tuttavia una gravissima omissione nella traduzione italiana rende assolutamente incomprensibile la frase che abbiamo citato, poiché vi è un salto proprio in relazione al sintagma "il concetto distante dall'esperienza ...". Ciò crea un increscioso equivoco sulla base del quale entrambe le ca-

Geertz, impegnato ad elaborare un procedimento di comprensione antropologica che sia incardinato sul "punto di vista dei nativi", ritiene che collocare "in connessioni illuminanti" i concetti *esperenziali* degli altri con quelli *teoretici* degli antropologi sia "un compito per lo meno delicato, anche se un po' meno magico del mettersi nella pelle di un altro"⁵⁷. Ma il principale significato dei concetti "distanti dall'esperienza" risiede nella loro dimensione semantica interna al quadro concettuale che si sta analizzando, cioè nel ruolo di concetti *teoretici* dei partecipanti, piuttosto che dell'osservatore⁵⁸. Focalizzando questo secondo significato dei concetti "distanti dell'esperienza", Bernstein mette in luce un'analogia tra Geertz e Feyerabend, soprattutto quando quest'ultimo sostiene che per comprendere uno "stile" è necessario "scoprirne gli elementi, analizzarne la funzione", confrontandoli con altri fenomeni all'interno della stessa cultura, per "arrivare così a un abbozzo dell'*immagine del mondo sottesa*" e capire come essa "influisce sulla percezione, sul pensiero, sul ragionamento, e dei limiti che essa impone alle divagazioni dell'immaginazione"⁵⁹.

Secondo Bernstein, soltanto impiegando entrambi i modelli concettuali possiamo conseguire qualche livello di comprensione dei fenomeni incommensurabili messi in campo dalla procedura comparativa descritta da Feyerabend. Si tratta di mettere a punto ciò che Bernstein chiama "l'abilità o l'arte" di evitare, da una parte, la contemplazione paralizzante dei fenomeni diversi che non produce alcuna comprensione, e, dall'altra, la pretesa di ingabbiare l'alterità dentro i nostri schemi o di proiettare su di essa le nostre categorie e i nostri criteri. Un'arte così sofisticata è, tuttavia, pur sempre "un'attività razionale nella quale possiamo discriminare tra migliori o peggiori comprensioni e interpretazioni dei fenomeni". Comprendere ciò che è diverso per mezzo di modalità razionali di comparazione ci permette non solo di cogliere ciò che è "unico e distintivo" nei fenomeni alieni, ma anche di raggiungere

ratteristiche descritte da Geertz vengono attribuite esclusivamente al "concetto vicino all'esperienza": abbiamo naturalmente dovuto integrare le parti mancanti con la nostra traduzione effettuata sull'edizione inglese: *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*, in "Bulletin of American Academy of Arts and Sciences", 28 (1974), n. 1.

⁵⁷ *Ivi*, p. 74.

⁵⁸ *Ivi*, in particolare, pp. 71-6.

⁵⁹ Cfr. P. Feyerabend, *Contro il metodo*, trad. it. cit., pp. 192-3.

“una comprensione più sensibile e critica dei nostri preconcetti e delle nostre prevenzioni”⁶⁰.

In definitiva, Bernstein ritiene che la tesi dell'incommensurabilità - nella forma che essa ha ricevuto nel campo dell'epistemologia delle scienze naturali da parte di Kuhn e Feyerabend - contrariamente a quanto sostenuto dai suoi oppositori, è costitutivamente indirizzata all'"apertura", piuttosto che alla chiusura nei confronti di paradigmi teorici, di stili culturali, di forme di vita eterogenei: essendo imperniata su un processo di comparazione, essa è un elemento fondamentale nel contesto di una teoria ermeneuticamente orientata (Bernstein fa esplicito riferimento alle analogie tra l'impostazione di Kuhn e Feyerabend e l'ermeneutica gadameriana, su questi temi). Il riconoscimento dell'incommensurabilità corrisponde alla possibilità di comprendere la singolarità e le peculiarità di fenomeni diversi e, al contempo, di riconoscere i limiti della nostra capacità di comprensione; essa ci pone di fronte "ai tipi e alle varietà della ragione pratica coinvolta nell'operare tali comparazioni razionali"⁶¹.

Come è stato spesso rilevato, benché la tesi dell'incommensurabilità sia sorta in ambito scientifico-naturale, essa ha mostrato tutte le sue potenzialità in quello delle discipline socio-antropologiche: in relazione a questo aspetto, Bernstein fa riferimento in particolare a Geertz e a Winch. Egli sottolinea che le problematiche metodologiche nel campo dell'epistemologia si sono sviluppate soprattutto come risposta a due ricorrenti, e pericolose, "tentazioni": la prima, che consiste nel tentativo nel sovrapporre categorie e standard morali propri della cultura dell'antropologo e quella oggetto di studio, la seconda, sta nel supporre che per comprendere una società e una cultura diversa bisogna rinunciare a ciò che ci appartiene per entrare completamente in ciò che si sta studiando, per così dire, "farsi nativi" (*to go native*)⁶². L'antropologia contemporanea ha tentato di prendere le distanze da questi due approcci estremi, ugualmente insoddisfacenti, elaborando svariati tipi di risposte.

Geertz si è posto i problemi epistemologici e metodologici della conoscenza antropologica situandoli in una prospettiva che tenesse

⁶⁰ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 91.

⁶¹ *Ivi*, p. 93.

⁶² *Ivi*, pp. 93-4.

conto prioritariamente del "punto di vista dei nativi": per esempio, analizzando altre culture, per padroneggiare un concetto complesso come quello del "sé", cioè dell'identità personale (Bernstein sottolinea come questo sia un caso paradigmatico di concetto "distante dall'esperienza") egli non ha tentato alcuna esperienza empatica, ma piuttosto ha ricercato e analizzato "le forme simboliche - parole, immagini, istituzioni, comportamenti - nei termini in cui, in ciascun luogo, le persone realmente rappresentavano se stesse a se stesse e agli altri"⁶³. In questo caso, l'autodescrizione, l'immagine che viene offerta agli altri e quella che gli altri attribuiscono al soggetto, insieme con la ricerca e l'analisi dell'antropologo, costituiscono un insieme aggrovigliato di elementi che contribuiscono alla comprensione antropologica. Questa è sempre il prodotto di un "movimento intellettuale caratteristico", che possiede un "ritmo concettuale interno", che segna in modo peculiare la conoscenza antropologica.

[...] un continuo rapporto dialettico tra il più locale dei dettagli locali e la più globale delle strutture globali in modo tale da renderle simultaneamente visibili. [...] Passando continuamente dal tutto concepito attraverso le parti che lo rendono attivo alle parti concepite attraverso il tutto che le motiva, noi cerchiamo di trasformarli, per mezzo di una sorta di moro perpetuo intellettuale, in spiegazioni gli uni delle altre⁶⁴.

Bernstein sostiene che questa concezione rappresenta l'appropriazione e la reinterpretazione da parte di Geertz del "circolo ermeneutico", ed infatti la sua "interpretazione etnografica" allude - secondo le parole usate dallo stesso antropologo - alla comprensione "della forma e dell'intensità della vita intima dei nativi" come ad un'attività simile "alla comprensione di un proverbio, di un'allusione, di uno scherzo, - o, come ho suggerito, alla lettura di una poesia - cioè è come ottenere un senso di comunione"⁶⁵.

Che ruolo gioca in questo contesto l'incommensurabilità? Bernstein fa notare che, benché Geertz non usi questo termine, la sua descrizione dei concetti del "sé" interni a sistemi socio-culturali diversificati -

⁶³ C. Geertz, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 88-9.

⁶⁵ *Ivi*, p. 90. Cfr. anche R. Bernstein, *op.cit.*, pp. 95-6.

in particolare, egli prende in esame i casi di Giava, Bali e Marocco - mostra chiaramente che essi non solo sono profondamente differenti dal concetto occidentale della persona, ma sono anche incommensurabili rispetto ad esso⁶⁶. Di più, tale confronto mette in luce che la nostra concezione della persona "è, per quanto strano ci possa apparire, un'idea alquanto peculiare nel contesto delle culture mondiali"⁶⁷. Questo esempio dimostra, secondo Bernstein, che il *comprendere* basato sul confronto e la comparazione è in se stesso un *apprendere*: "noi possiamo imparare non soltanto a proposito degli altri ma anche a proposito di noi stessi. E possiamo raggiungere una più profonda comprensione di noi stessi precisamente dentro e attraverso lo studio degli altri"⁶⁸.

Un ulteriore passaggio compiuto da Bernstein per spiegare il significato dell'incommensurabilità in campo antropologico passa attraverso Winch. Egli sostiene che vi è una sorprendente "rassomiglianza di famiglia" tra le posizioni di Winch e quelle di Kuhn su questo argomento (benché Winch non usi il termine incommensurabilità), un'analogia confermata dalle numerose affinità riscontrabili nelle critiche rivolte tanto all'uno che all'altro⁶⁹. La posizione di Winch può essere ricostruita a partire da una polemica tra lui e Jarvie⁷⁰, nel corso della quale questo lo accusava di essere rimasto imbrigliato in ciò che Popper ha definito "il mito dello schema concettuale" e di aver ceduto ad un estrema forma di relativismo che impedisce la comunicazione e il confronto tra culture eterogenee. Bernstein, al contrario, sottolinea che l'intento di Winch è proprio nella comparazione interculturale, ed infatti egli si confronta con la cultura zande: ciò che a Winch interessa è quale tipo di comparazione si rende possibile nel campo dell'antropologia. Egli, rispondendo a Jarvie, insiste sul fatto che la nostra concezione di cosa è razionale non può essere limitata a ciò che per noi rappresentano le pratiche scientifiche nella nostra cultura. Per questo - prosegue Winch -

⁶⁶ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁷ Cfr. C. Geertz, *op.cit.*, p. 76.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 98.

⁷⁰ Cfr. I.C. Jarvie, *Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology*, in R. Borger-F. Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 231-48; e P. Winch, *Comment al saggio di Jarvie*, nello stesso volume, pp. 249-59 (la trad. it. del volume, *La spiegazione nelle scienze del comportamento*, F. Angeli, Milano 1981, non comprende questi due saggi).

l'argomentazione del saggio del '64 aveva tra i suoi obiettivi principali quello di mostrare "a) che i fraintendimenti del senso e del significato di un'istituzione come la magia zande sorgono dall'insistere soltanto su questa comparazione [cioè, con la scienza occidentale]; e b) che una comprensione di una tale istituzione può essere favorita comparandola con molti altri settori del tipo di vita che ci è familiare"⁷¹.

A conferma di questa posizione winchiana, si può agevolmente sostenere che il confronto serrato tra il pensiero africano tradizionale e la scienza occidentale che è al centro del saggio di Horton⁷², pur dimostrando il notevole contributo conoscitivo che una tale comparazione può offrire rispetto ad entrambe le modalità culturali, non è che *uno* dei possibili confronti e che, come ogni altro, presenta una visione parziale del sistema culturale meno noto e lascia al di fuori del raggio della comprensione moltissimi elementi non meno rilevanti di quelli che mette in evidenza.

Secondo Bernstein, la tesi principale di Winch consiste proprio nella evidenziazione dell'inadeguatezza dei canoni scientifici di razionalità tipici della cultura occidentale per comprendere un sistema di credenze e di pratiche simboliche come quello zande: per questo Winch non nega che gli Azande abbiano una logica, né che essa possa condividere con la nostra gran parte della propria struttura, ma per vagliare la presenza o l'assenza di una contraddizione occorre un'interpretazione. Quest'ultima è ciò che si deve costruire a partire dalle questioni epistemologiche al centro degli interessi di Winch, e cioè: "come noi *classifichiamo* ciò che essi stanno facendo - quali *generi* impieghiamo nella comprensione delle loro attività"⁷³. La problematica dei "generi" adeguati alla comprensione rimette in campo la tesi dell'incommensurabilità: "L'obiettivo di comprendere una cultura aliena - scrive Bernstein - può richiedere l'elaborazione immaginativa di nuovi generi, o l'allargamento di generi familiari, al fine di *comparare* ciò che può essere *incommensurabile*"⁷⁴. Tuttavia, ciò che, nell'elaborazione epistemologica di Winch, appare a Bernstein lacunoso e deficitario è proprio il risvolto pratico-euristico della sua teorizzazione: egli lamenta l'assenza di indicazioni a proposi-

⁷¹ Cfr. P. Winch, *Comment*, cit., p. 256.

⁷² Cfr. R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, in *Rationality*, cit., pp. 131-71.

⁷³ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁴ *Ivi*, p. 103.

to di quali criteri bisogna adottare per favorire una reale comprensione in antropologia. Winch allude alla "partecipazione riflessiva" e a quella "non-riflessiva" dell'osservatore e al ruolo che queste due modalità hanno nella ricerca⁷⁵, ma non spiega di quali concetti "distanti dall'esperienza" dobbiamo servirci per comprendere e interpretare fenomeni alieni⁷⁶. Questa assenza di indicazioni criteriali da parte di Winch è, dal punto di vista di Bernstein, il limite maggiore della sua proposta teorica e non è priva di conseguenze anche sul piano degli obiettivi primari del progetto winchiano di studiare e comprendere culture aliene: cioè, la possibilità di imparare da esse e di accrescere la nostra "saggezza pratica". L'incontro con altre culture è determinante anche per la nostra autocomprensione poiché ci costringe a mettere in discussione le nostre certezze e ad auto-relativizzare la nostra cultura, aprendoci alla consapevolezza delle alternative possibili: questo è il senso della "saggezza" a cui fa riferimento Winch. Tuttavia, ciò che Winch non spiega è "quali standard critici devono essere usati nel valutare la nostra cultura o una cultura aliena"⁷⁷.

Bernstein rileva che Winch imposta tale problematica nei termini di ciò che è universale e ciò che è particolare in relazione allo studio di un'altra cultura: egli, infatti, parla di "nozioni-limite" (la nascita, la morte, le relazioni sessuali) che determinano lo "spazio etico" all'interno del quale si sviluppano le possibilità del bene e del male. Ma, come nota Bernstein, questi concetti non ci forniscono standard di valutazione e, inoltre, si corre il rischio di ricadere nella ricerca di canoni universalistici; rischio che può essere evitato se, come fa Geertz, invece di sottolineare ciò che i differenti gruppi umani hanno in comune, si evidenziano i caratteri peculiari, gli elementi di singolarità, la straordinaria "varietà" delle espressioni della vita umana⁷⁸. La "saggezza" di Winch ci rende migliori perché ci permette di cogliere i limiti dei nostri schemi culturali e morali, perché fornisce gli strumenti per una critica severa dei nostri pregiudizi, tuttavia non ci offre nessuno standard o ragione

⁷⁵ Cfr. P. Winch, *Il concetto di scienza sociale*, cit., pp. 108-10.

⁷⁶ Cfr. R. Bernstein, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁷ *Ivi*, p. 105.

⁷⁸ *Ivi*, p. 106. C. Geertz esprime questa concezione del lavoro antropologico, come ricerca approfondita e rispettosa di ciò che è vario, diverso, singolare, strano, in un suggestivo saggio intitolato *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 73-97.

criteriale per valutare ciò che “impariamo” dalle altre culture, nessuna “guida positiva” per giudicare possibilità alternative “del bene e del male”. Nella prospettiva di Bernstein, tuttavia quello di Winch resta un contributo essenziale alla chiarificazione della tesi dell'incommensurabilità. Questa, intesa “sia nel senso più limitato di incommensurabilità di teorie scientifiche paradigmatiche, sia nel senso più globale dell'incommensurabilità di forme di vita, culture e tradizioni”, ci guida al “recupero della dimensione ermeneutica dell'esperienza”, le cui caratteristiche sono emerse sia nell'analisi delle posizioni di Kuhn e Feyerabend che di quelle di Geertz e Winch:

[...] il significato e il ruolo della tradizione nella comprensione umana; il riconoscimento che differenti tradizioni o forme di vita possono essere incommensurabili ma possono tuttavia essere razionalmente comparate; una consapevolezza dell'intima connessione tra comprensione e interpretazione, e il ruolo essenziale del giudizio pratico nel fare tali comparazioni; la credenza che lo studio di fenomeni alieni può creare un dialogo o una dialettica sottile attraverso cui noi possiamo raggiungere una più profonda, più critica comprensione delle nostre proprie forme di vita e anche scoprire i nostri pregiudizi. Il nucleo della tesi dell'incommensurabilità, come abbiamo visto, non è la chiusura e l'essere incapsulati in schemi indipendenti ma l'apertura dell'esperienza, del linguaggio e della comprensione⁷⁹.