

RELATIVISMO TEORETICO E RELATIVISMO MORALE

Alessandra Ciattini

Università di Roma "La Sapienza"

Come afferma acutamente Larner: «The only social scientist you are likely to find agreeing that a buffalo is a god would be a modern relativist» (1984: 106).

È questa un'espressione paradossale, ma che mette a fuoco l'atteggiamento di fondo che accomuna i diversi relativismi che emergono dal dibattito degli ultimi anni tra gli studiosi inglesi di scienze sociali (1). Atteggiamento caratterizzato da un lato dalla considerazione esclusivamente logico-formale delle credenze, dall'altro da un'impostazione problematica del rapporto tra dimensione teorica e dimensione morale nel lavoro dell'antropologo e nei fenomeni esaminati. Questo punto di vista può avere esiti diversi ed apparentemente contraddittori. Nel primo caso si tenta di spezzare il legame tra la dimensione teorica e quella morale, affinché la prima non venga viziata dalla valutazione e dal giudizio e l'antropologo non sia costretto ad erigersi a giudice dei valori altrui. Nel secondo caso si assume che nessun discorso conoscitivo possa essere esente da contaminazioni etico-politiche e, sulla base di questo presupposto, si finisce col mettere sullo stesso piano le cosmologie primitive con le teorie proprie delle scienze naturali e sociali.

In entrambi i casi l'errore consiste nell'immaginare che vi sia un rapporto immediato e diretto tra posizione morale e punto di vista teorico con la conseguenza di grossolane ideologizzazioni. È ovvio che un rapporto tra posizione morale e punto di vista teorico esiste, ma è anche vero che non dobbiamo considerarlo nei termini dell'antica e schematica teoria della "riflessione". Esso è ricco e complesso e, in contesti diversi, può presentare articolazioni assai differenziate, che non rientrano nella categoria aprioristica della riflessione e del rispecchiamento.

Come è noto, l'etnocentrismo è l'errore di chi utilizza i valori della propria tradizione culturale come metro di misura e di valutazione dei valori altrui. Quando Frazer descrive i sacrifici umani praticati in Melanesia in occasione del varo di una canoa o della costruzione della casa del capo, coglie pienamente il significato antropologico di questi atti situandoli coerentemente nel contesto culturale di cui fanno parte. La sua implicita condanna si colloca su di un piano diverso da quello della spiegazione contestuale ed implica la convinzione che, a partire dai Melanesiani per giungere sino a noi, si sia sviluppata una complessa storia del concetto di persona, che fa appunto i sacrifici umani oggetto di condanna morale. In definitiva, per Frazer, dalla preistoria ai nostri giorni si è determinato un processo di evoluzione unitaria, da cui sono emersi valori come quello della persona, non del tutto sconosciuto ai Melanesiani. Tra questi, infatti, il sacrificio umano riguardava individui che non erano considerati a tutti gli effetti persone, come i prigionieri e gli schiavi.

I relativisti smentiscono l'esistenza di questo processo unitario, che viene indicato da Frazer non per mero etnocentrismo, ma per la necessità di individuare quali linee di tendenza evolutiva debba mettere in risalto lo studioso.

I relativisti condannano questo atteggiamento etnocentrico di stampo ottocentesco (2) e lo sostituiscono con un altro valore, che ha implicazioni operative diverse, ma che è ugualmente derivato dal mondo occidentale. L'atteggiamento relativista, oggi molto alla moda negli ambienti intellettuali, nasce direttamente dalla crisi dei nostri valori e denota, quindi, lo stato di smarrimento attuale della nostra civiltà di fronte all'intricato problema di quali siano le attuali tendenze storiche di sviluppo e di come si debba intervenire su di esse. In questa prospettiva non risulta essere un approccio imparziale e distaccato, ma forse il risultato del nostro senso di crisi e di disorientamento, di cui facciamo un filtro non molto adeguato per giudicare la nostra storia sociale (3).

I relativisti preferiscono non prendere posizione su questi problemi anche perché hanno alle spalle, come tutti noi, vicende assai complesse della nostra storia, che non possono esser facilmente cancellate: la crisi dell'idea di progresso con il conseguente senso di frantumazione della storia, la cosiddetta scoperta che le scienze non possono offrire un sapere assoluto ma solo probabilistico, l'ostilità verso posizioni sociologiche "scientifiche" che sembra riducano ad oggetto la stessa soggettività umana (4). Da questo clima culturale i relativisti hanno derivato varie convinzio-

ni: l'impossibilità di una conoscenza che non sia puramente contestuale; che il metodo comparativo sembra fomentare eccessive pretese conoscitive; che la comprensione di mondi culturali a noi estranei è destinata all'insuccesso se non abbandoniamo il nostro bagaglio culturale imperialista. Ma sarà opportuno andare con ordine ed analizzare, nel dettaglio, i principi filosofici su cui si fondano i diversi approcci relativisti.

Il primo assioma, sottinteso dai vari relativisti, è l'uso esclusivo del criterio della coerenza logica per spiegare il rapporto tra diverse credenze e tra credenze e loro contesto. I relativisti ritengono che questo criterio sia sufficiente per comprendere una credenza e mettono da parte il principio di verificabilità del significato (5).

Che questo principio venga rifiutato lo si inferisce chiaramente dalle parole di Barnes e Bloor (1982: 23), i quali sostengono che tutte le credenze sono equivalenti, in quanto fattore determinante non è il loro rapporto con la verità, ma le condizioni della loro credibilità. L'antropologo dovrebbe perciò mettere in evidenza quali cause sociali e culturali hanno fatto insorgere in un certo contesto una credenza determinata, indipendentemente dal suo valore di verità.

Ne discende che:

«For the relativist there is no sense attached to the idea that some standards or beliefs are really rational and distinct from merely locally accepted as such» (Barnes & Bloor 1982: 27).

In realtà non si capisce come si possa valutare appieno il senso di una credenza quando si prescinda dal suo valore di verità. Se viene a mancare un rapporto dialettico con i fatti esterni al sistema di credenze, non possiamo giudicare quale sistema offra una visione più veritiera della realtà e non possiamo spiegare perché le varie società abbandonino vecchie opinioni per adottarne di nuove.

Un'altra conseguenza importante è che per i relativisti non si danno mai «simple perceptual situations», in cui l'elemento percettivo risulti separato da quello soggettivo e culturale. L'empirico, il mentale, il sociale, il culturale compongono una soluzione in cui è impossibile individuare i componimenti primari, se mai si sono presentati come primari. Anche perché il fattore socio-culturale è assorbito inconsciamente dalla mente, che non è in grado di riflettere criticamente per disaggregare le proprie strutture (Barnes & Bloor 1982: 38).

Queste osservazioni ribadiscono che non esistono per i relativisti standard razionali generali e che non è possibile usare senza problemi le tradizionali nozioni antropologiche, perché implicano asserzioni comparative. Needham (1972), ad esempio, ci ha mostrato come la nozione di credenza faccia parte integrante della nostra tradizione storico-filosofica e, proprio per questo, non trovi adeguate corrispondenze nel linguaggio religioso delle culture extra-europee.

I relativisti immaginano che esista in tutte le culture un rapporto, aprioricamente dato, tra i vari fattori (culturale, percettivo, soggettivo ecc.), che compongono la rappresentazione mentale. Possiamo immaginare invece che i vari fattori si integrino in forma diversa e che il fattore socio-culturale possa incidere, non sempre allo stesso modo, sull'oggettività del dato empirico. Se questa seconda ipotesi risulterà valida, potremo dare risposte soddisfacenti alle domande, che ponevamo nelle pagine precedenti: come spiegare il passaggio da un sistema di credenze ad un altro? È possibile stabilire che c'è stato un progresso, rispetto al contenuto di verità fattuale, nel passaggio da una certa opinione ad un'altra? Si può infine parlare del progresso scientifico?

Il relativista sembra scambiare la complessità del problema inerente alla comparazione con l'impossibilità di risolverlo. Egli vuole trovare in tutti gli strumenti conoscitivi una forma perfetta di razionalità e di oggettività, e, poiché si rende conto che anch'essi sono il prodotto non sempre limpido della storia sociale, mette in discussione la stessa possibilità di trovare via via metodologie di ricerca e generalizzazione più adeguate.

Se taluni comparativismi ed intellettualismi si sono mostrati etnocentrici, riduttivi o troppo fondati sull'elemento cognitivo, non ne deriva necessariamente che ogni forma di comparativismo e di intellettualismo, in quanto tali, siano essi stessi viziati alle radici. Ovviamente le possibilità sono molto più ampie, fatto questo che sembra sfuggire al nostro relativista-tipo (6). Egli tende a fare di tutta l'erba un fascio e, in questo caso, non applica il criterio della interpretazione contestuale delle opinioni; criterio che invece chiama in causa quando occorre giustificare credenze bizzarre smentite dal senso comune. Nelle pagine successive riprenderemo il problema dell'interpretazione contestuale delle credenze.

Il relativista ci appare, pertanto, come un razionalista deluso, che ha fatto ricorso a tutti gli espedienti e agli strumenti raffinati della ragione, per trovarsi tra le mani solo un pugno di polvere.

Quando il relativista si chiede in quali condizioni e per quali ragioni un certo contenuto mentale viene creduto, considerando elemento secondario "cosa" viene creduto rispetto ai dati di fatto, assume una posizione nettamente idealista ed antipositivista. In questa prospettiva, noi conosciamo le credenze indigene attraverso le idee dell'antropologo, senza aver la possibilità di un riscontro obiettivo. Una prima teorizzazione di questa situazione la ritroviamo nel noto libro di Winch, *The idea of a social science*, pubblicato nel 1958, che ha circolato tra gli antropologi inglesi (7). Rossi (1974: 98) così descrive questa posizione:

«All we know is a world of ideas through ideas, that is, through the mental processes of the observer; – come si è già notato – facts are not outside and "given" but expressed in propositions; consequently, the only criterion of verification is the coherence among the propositions formulated about facts».

Nella concezione idealista, la «coherence theory of verification» viene così a contrapporsi alla «correspondance theory of verification» (Rossi 1974: 97-98). Nel campo dell'epistemologia, Ajdukiewicz (1973) e Harré (1977) hanno analizzato le conseguenze diverse, che derivano dall'applicazione della prima o della seconda teoria della verifica.

Proprio perché viene meno il principio della verifica mediante la corrispondenza con i fatti, per Winch e per coloro che lo seguono in questa prospettiva è impossibile che una cultura diventi pienamente consapevole delle proprie valutazioni del reale, cogliendone errori e distorsioni.

Considerando le istituzioni sociali solo come forme di rappresentazione mentale, i relativisti non prendono in considerazione lo scarto tra ambiente sociale, con le sue problematiche e le sue contraddizioni, e la dimensione ideologico-soggettiva. A sostegno dell'esistenza di questo scarto occorre sottolineare, invece, che non sempre è riscontrabile una perfetta coincidenza tra quanto gli individui pensano e quanto invece si realizza nella vita sociale. D'altra parte è vero che le dinamiche sociali agiscono sui sistemi di credenze, anche se da questi non sono meccanicamente riflesse.

E se tale nesso fra ambiente ed ideologia viene risolto o appiattito nella corrispondenza speculare, i vari stili di ragionamento, che man mano si impongono nella vita collettiva, non possiedono un adeguato radicamento sociale, che ne giustifica la presenza e la funzione. Se teniamo conto di queste considerazioni, non ha

più senso la stessa lettura contestuale e sociologica dei vari sistemi di credenze, che diventano così per il relativista scelte di vita non giustificabili razionalmente (8).

Che l'uso esclusivo del principio della coerenza logica determini una situazione paradossale è chiarito molto bene da un passo di Gellner (1987: 61):

«If whole societies believe that what they believe in the past is profoundly absurd, then Winch, who is committed to excluding the possibility of a whole society being wrong in its belief, is caught out, either way: either the pagans were wrong, or the Christians were (*in supposing the pagans to be wrong*); either the pre-Reformation Church was wrong, or the Reformers were, in supposing *it* to be wrong; either those addicted to superstition were wrong, or the rationalists were wrong ... On way or the other, *someone* must be wrong!».

Il secondo principio, inerente all'approccio relativista, appartiene ancora più chiaramente alla tradizione dello scetticismo classico e riguarda i fondamenti stessi dell'attività conoscitiva.

Barnes e Bloor (1982), ad esempio, sostengono che il procedimento deduttivo è stato ampiamente messo in discussione e la sua validità conoscitiva rimane ancora oggi tutta da dimostrare. Essi riportano il celebre paradosso di Achille e della tartaruga, nella versione che ne dà Lewis Carroll, per mostrare che le conclusioni tratte da una certa premessa sono accettabili solo se, in prima battuta, si accetta quella regola che statuisce la legittimità di considerare accettabile il processo di deduzione di determinate conclusioni da certe premesse.

A questo proposito, così si esprimono Barnes e Bloor (1982: 41):

«The basic point is that justifications of deduction themselves presuppose deduction. They are circular because they appeal to the very principles of inference that are in question. In this respect the justification of deduction is in the same predicament as the justifications of induction which tacitly make inductive move by appealing to the fact that "induction works". Our two basic modes of reasoning are in equally hopeless state with regard to their rational justification».

Deduzione ed induzione vengono entrambe messe in discussione, perché considerate forme di ragionamento circolare, accet-

tabili solo se si decide di accettarle, con un atto di volontà non logicamente fondato. Alla base del sapere vi sarebbe dunque per i relativisti una presa di posizione e non un procedimento logicamente fondato.

D'altronde, se a questi procedimenti dell'attività conoscitiva si nega la "logical consistency", da ciò non deriva che tutta la nostra attività scientifica sia priva di valore obiettivo. Se applicando gli stessi procedimenti riscontriamo, esperimento dopo esperimento, gli stessi risultati, sarebbe insensato fare a meno di questi strumenti e di queste tecniche, dal momento che mostrano la loro piena affidabilità nel produrre gli esiti desiderati.

In definitiva, non abbiamo garanzie assolute sulla "logical consistency" dei procedimenti scientifici, ma nella pratica possiamo riconoscere la loro affidabilità. E questo sembra allo scienziato un motivo sufficiente per continuare ad adoperarli finché non mostrino la loro inadeguatezza per risolvere nuovi problemi. Queste considerazioni sono sufficienti per lo scienziato, che si accontenta di certezze ragionevoli, ma non per il relativista, sempre in cerca di fondamenti assoluti (9).

Inoltre, anche nel discorso relativista entra in gioco l'inferenza. Ad esempio, quando il relativista afferma che non si danno semplici fatti percettivi distaccati dalla dimensione socio-culturale, ricava da questa premessa che non esistono criteri universali razionali e che la conoscenza è un fatto meramente "locale". Come si vede qui egli ricorre tranquillamente al ragionamento inferenziale, senza appellarsi questa volta allo scetticismo di Carroll.

In realtà non è del tutto nuovo l'atteggiamento dei relativisti contemporanei. Essi riprendono, anche esplicitamente, un'antica posizione scettica: quella cioè della necessità di dimostrare la "logical consistency" dei nostri criteri conoscitivi prima di applicarli (Ajdukiewicz 1973: 11).

Nel respingere questo nuovo attacco scettico alla conoscenza Ajdukiewicz (1973: 20) sostiene che, proprio per evitare il processo all'infinito che si genererebbe nel valutare i nostri criteri conoscitivi

«to justify an assertion it is sufficient to arrive at it by applying a trustworthy criterion and we do not have to know also that the criterion applied is trustworthy»

La posizione presa dal logico polacco è facilmente comprensibile: se si vuole accettare la validità del criterio di validità appli-

cato si dovrà ricorrere ad un altro criterio, che a sua volta dovrà esser sottoposto a verifiche analoghe, e così all'infinito.

La critica scettica, dunque, spinge lo scienziato ad acquistare una maggiore consapevolezza metodologica, ma talvolta può avere un esito paralizzante sulla ricerca.

Mi sembra opportuno aggiungere un'altra considerazione a proposito dello scettico, che oggi, nel settore antropologico, ha assunto i panni del relativista. Egli è in realtà uno strano personaggio, che va alla ricerca di una verità definitiva, univoca ed assoluta; non trovandola è disposto a mettere in dubbio l'obiettività di ogni forma di conoscenza scientifica. Molto più cauto è il logico polacco che individua sì i limiti della conoscenza, ma non ritiene che questi ne annullino gli aspetti fondamentalmente positivi e validi, nel senso che la conoscenza risulta esser possibile e veritiera solo all'interno di determinate limitazioni obiettive, che costituiscono però la struttura stessa dell'indagine scientifica.

Il terzo principio del relativismo consiste nella convinzione che:

«Ideas cannot... be described in isolation from the social world, which they let actors describe to themselves; nor can the social world be furnished without the aid of the actors' ideas. There is a fusion in the identities of the actors, who can be treated neither as walking beliefs, nor as bipeds whose beliefs are accidents» (Hollis 1982: 70).

Questo assioma, che potremmo definire della contestualità delle credenze, è strettamente legato al primo già formulato, quello cioè dell'uso esclusivo del criterio di coerenza per comprendere le convinzioni altrui. Vale a dire, si ritiene opportuno applicare il criterio della coerenza logica, proprio perché vi è un rapporto di congruenza e di fusione tra idee e contesto sociale, e proprio per questo si finisce con l'immaginare la possibilità di una conoscenza meramente locale, cioè non separabile dal proprio contesto (10).

Questo terzo principio – che potremmo accostare alla fase lacaniana del *miroir* – è quello del rispecchiamento. Tale principio fa scomparire sia il mondo naturale – che diventa una manifestazione di quello culturale perché esperito attraverso quest'ultimo –, sia l'oggettività del mondo sociale, trasformato in un mondo di idee e di esperienze vissute. In breve esso fa scomparire dalla scena la stessa obiettività. In questa prospettiva, anche le teorie scientifiche producono una conoscenza puramente locale, perché si portano dietro un fardello carico di presupposti metafisici e di valori

morali, che hanno senso solo in un determinato contesto (Overing 1985: 7). Ogni sistema di idee è come imprigionato nel suo proprio contesto e non se ne può liberare in alcun modo.

Una prima obiezione a questa impostazione è stata mossa da Gellner. Egli sostiene che ogni volta che facciamo riferimento al contesto sociale per interpretare una certa pratica o una certa credenza, in realtà è la nostra interpretazione che ci guida nello scegliere quanto è rilevante nel contesto ai nostri fini conoscitivi

«After all, there is nothing in the nature of things or societies to dictate visibly just how much context is relevant to any given utterance, or how that context should be described» (Gellner 1987: 31).

Inoltre, questo tipo di approccio dà per scontato ciò che invece deve esser dimostrato, il fatto cioè che debba esserci un rapporto di congruenza tra contesto sociale ed una certa pratica. Credenze e pratiche possono essere, infatti, in contraddizione con la situazione sociale, possono essere disarmoniche tra di loro, e questo fatto spiega la presenza degli squilibri sociali (11). Anche questa osservazione la dobbiamo a Gellner, che dedica un saggio all'interpretazione funzionalista dei concetti (1987: 18-46).

Se però riteniamo, nonostante tutto, ancora valido l'approccio meramente contestuale, questo è il problema che si pone all'antropologo: nonostante l'evidente prepotenza della dimensione culturale, deve esistere un punto di appoggio comune ("bridgehead") costituito da credenze vere e razionali, che rende possibile la comprensione e la traduzione più o meno corretta delle convinzioni altrui (Hollis 1982: 73).

Hollis (1982: 73) definisce questo punto di appoggio «an *a priori* guarantee of overlap between the perceptual judgements of the enquirer and his informants». E questo *a priori*, Hollis infine lo riconosce, è il mondo.

D'altra parte, se non si ammette l'esistenza della dimensione obbiettiva, cui confrontare la veridicità della traduzione da una cultura ad un'altra, come è possibile condurre correttamente il procedimento della traduzione? Che genere di traduzione abbiamo quando, senza tenere conto del mondo e della realtà, pensiamo, di poter esprimere nei nostri termini quanto gli altri pensano?

Il relativista si mostra incoerente (come sostiene Newton-Smith 1982), giacché parla di incommensurabilità tra mondi culturali, ma ritiene al contempo possibili l'interpretazione e la traduzione. Secondo Newton-Smith sono possibili due alternative: se

possiamo tradurre da una cultura ad un'altra, il relativismo risulta esser falso, se non possiamo tradurre, il richiamo al relativismo appare fondato. Ma questa seconda alternativa mette in discussione la pratica stessa della ricerca etnografica.

Se, dunque, si accettassero tutte le conseguenze dell'approccio relativista, che si fonda sulla contestualità degli schemi conoscitivi, la traduzione e la comprensione potrebbero realizzarsi solo nel mistico contatto tra la mente dell'osservatore e quella degli osservati. Si tratta di quel processo, cui abbiamo già accennato, mediante cui le idee del soggetto vengono esplicitate direttamente mediante le idee dell'antropologo. E attraverso questa catena mentale, l'antropologo giunge anche a comprendere il mondo sociale dell'indigeno, perché è esso stesso forgiato dal pensiero.

In realtà, i tre principi precedentemente indicati si ritrovano in posizioni caratterizzate da un relativismo "forte", non condiviso però da tutti gli antropologi, che si richiamano a questa corrente. Ad esempio, nel volume *Rationality and relativism* curato da Hollis e Lukes (1982), Barnes e Bloor sviluppano un relativismo conseguente, altri come Hackin, uno studioso di filosofia della scienza, propongono un tollerante razionalismo anarchico, che sottolinea la storicità della nostra tradizione scientifica.

Gli altri autori, come Gellner e Horton, sono anti-relativisti oppure sono molto cauti, benché taluni siano fortemente influenzati dai recenti sviluppi nella filosofia della scienza; sviluppi che sembrano auspicare un atteggiamento scettico nei confronti del sapere.

«Recent upheavals in the philosophy of science have turned the historian or sociologist of science into something of an anthropologist, an explorer of alien cultures. It is as if scientific paradigms and theoretical frameworks were strung out in time like islands across an archipelago. Other minds, other cultures, other languages and other theoretic schemes call for understanding from within, they make us doubt whether there is anything universal under the sun» (Hollis & Lukes 1982: 1) (12).

Mi scuso per la lunga citazione, ma è indispensabile per rendere anche l'atmosfera culturale in cui si muovono attualmente gli antropologi di lingua inglese. Anche coloro che non si dichiarano pienamente relativisti, sentono il bisogno di prendere in considerazione la ventata di scetticismo che si è abbattuta sulle scienze umane. E prendono posizioni molto sfumate e molto caute.

D'altra parte, il relativismo non costituisce un approccio sistematico, giacché, come si è visto, i suoi presupposti minano l'esistenza di ogni sistema in quanto tale. Infatti:

«Lo scetticismo antico, moderno – di cui si nutre il relativismo – ... consiste nell'affermazione che non esiste e non può esistere una verità epistemica che si ponga al di sopra della verità del mondo del divenire» (Severino 1986: 17).

Se il relativismo rinuncia alla pretesa della sistematicità, come del resto afferma lo stesso Geerts, il suo messaggio ci ricorda la dovuta cautela nei confronti delle asserzioni troppo nette e schematiche, dei presupposti ormai troppo generici e perciò ingiustificati, usati come *passepertout* esplicativi (ad esempio l'asserzione dell'esistenza di una natura umana universale). In questo caso esso mostra tutta la sua fecondità metodologica e le sue potenzialità antioscurantiste, come era nello scetticismo di Montaigne. In questo senso l'atteggiamento relativista non deve mai abbandonare la ricerca dello studioso di scienze sociali e dell'antropologo in particolare, e far piazza pulita di ogni forma di chiusura e di provincialismo.

«What the relativist, so called, wants us to worry about is provincialism – the danger that our perception will be dulled, our intellects constricted, and our sympathies narrowed by the overlearned and over valued acceptances of our own society» (Geertz 1984: 265).

Nelle parole di Needham il relativismo si trasforma in un'esigenza metodologica più precisa: mettere in discussione la nostra tacita accettazione di nozioni assiomatiche come causa, fatto, classe, che fanno parte del nostro bagaglio teorico. Non a caso Needham (1983) si richiama allo scetticismo di Sesto Empirico per giustificare il proprio punto di vista metodologico.

Se l'asistematicità del relativismo può esser feconda in quanto mette in discussione posizioni ingiustificate, può trasformarsi in una sorta di vizzo quando raccomanda l'articolazione e l'uso non schematico dei presupposti scientifici, acquisizione conoscitiva sicuramente ovvia. In questo ultimo caso, l'atteggiamento relativista coincide con il rifiuto di prendere posizioni nette e precise sotto il profilo scientifico e produce scritti privi di ogni traccia di impegno teorico (13). Significativo è appunto il caso di Geertz che accusa i funzionalisti di aver elaborato una teoria dell'ideologia, che ne fa il mero riflesso delle relazioni sociali: come si vede, un'accusa non

molto originale. Nella sua controproposta si limita a mostrare come questa teoria debba essere articolata e non intesa in senso riduttivo. Egli pertanto non aggiunge nulla di nuovo alle scelte metodologiche classiche (Geertz 1987).

Una serie di libri, riguardanti la storia delle scienze naturali, come ad esempio *The structure of scientific revolutions* di Kuhn (1962), sono stati letti come manifesti del relativismo. Nel caso specifico di Kuhn, alcuni autori hanno messo in guardia contro tale interpretazione riduttiva.

A mio parere, non dobbiamo stabilire un rapporto immediato tra quanto avviene nell'epistemologia e quanto invece avviene in sede antropologica. In caso contrario, saremmo costretti a presupporre che le rivoluzioni paradigmatiche della chimica e della fisica debbano sempre riflettersi direttamente anche sul nostro modo di concepire i sistemi dei Dinka, dei Bororo ecc.

È certamente gli antropologi – sempre più consapevoli del significato contestuale delle convinzioni e delle credenze e della specificità del loro oggetto di studio – non possono cadere in questo errore. Le scienze naturali si sviluppano secondo loro linee di tendenza, nemmeno lontanamente paragonabili a quelle che caratterizzano lo sviluppo e la stagnazione del pensiero quotidiano e il modo in cui si costruisce l'approccio ad essi. Altrimenti, analogamente a Frazer e Tylor che prospettarono un'unica linea di evoluzione delle varie forme di pensiero, noi verremmo a prospettare un unico processo, seppure di frantumazione, valido sia per le teorie scientifiche sia per i sistemi di credenze. Il monismo intellettualistico cacciato dalla porta, rientrerebbe dalla finestra.

Da questo punto di vista, come le diverse teorie scientifiche sarebbero "isole" nel mare del pensiero scientifico, così le culture sarebbero "isole" nel mare della cultura, e l'antropologo, col suo piccolo vascello, non saprebbe come approdare per assaporare il sapere altrui. Ogni volta che si imbattersse in una nuova cultura, l'antropologo incontrerebbe anche un nuovo mondo; lo storico della scienza, passando da un paradigma scientifico ad un altro, avrebbe a sua volta a che fare con mondi dotati di diverse caratteristiche. Entrambi si troverebbero su un palcoscenico in cui, allo schiacciare delle dita del capocomico, si cambia scena.

Non ho la pretesa di affermare che attualmente queste siano le conclusioni cui sono giunti i maggiori storici delle scienze naturali, ma è sicuramente vero che molti antropologi hanno recepito proprio questo messaggio. E ciò è avvenuto sia per motivi interni alla storia della nostra disciplina, che è passata nel corso di pochi

decenni dal comparativismo generalizzante al particolarismo, sia per motivi esterni dovuti al clima generale di sfiducia generatosi nei confronti di tutte le concezioni totalizzanti, prima fra tutte il marxismo. Come si vede, i motivi interni e quelli esterni non sono che le due facce della stessa medaglia.

Il fatto che gli storici delle scienze abbiamo messo in evidenza l'esistenza di criteri di tipo diverso nelle teorie scientifiche, come il criterio di economicità, di semplicità, di eleganza, ha fatto dimenticare il criterio di adeguazione e di corrispondenza più o meno complessa ai fatti. Di qui, in alcuni casi, il passo è stato breve verso il parallelismo tra teorie scientifiche e credenze cosmologiche, giacché, per il relativista conseguente, entrambe non si riferiscono a meri fatti, ma a costruzioni più o meno sganciate dalla realtà, a volte addirittura fantasiose (14).

Quando un epistemologo come Harré (1977: xix) afferma, ad esempio, che una teoria si occupa remotamente dei fatti, non intende con questo asserire che la realtà fattuale non ha nulla o quasi a che fare con le scienze, ma che i fatti non entrano "nudi" nella teoria scientifica, bensì riplasmati da modelli teorici adeguati.

Il problema che si pone all'epistemologo è dunque quello della mediazione tra i fatti e le teorie scientifiche, giacché non è possibile una conoscenza scientifica senza un sapere che media tra i nostri contenuti percettivi ed i nostri concetti teorici. È questa l'ispirazione razionalista che, insieme alla prospettiva empirista, percorre tutta la riflessione sulla storia delle scienze.

Fin qui abbiamo cercato di far luce su alcune incongruenze logiche e metodologiche dell'impostazione relativista. Non ci siamo soffermati, tuttavia, su un'incongruenza assai significativa per la sua contraddittorietà, che ora cercherò di illustrare. Come abbiamo visto, il principio della contestualità delle credenze sottolinea il fatto che la realtà può esser conosciuta solo attraverso le idee concepite da un determinato soggetto. Tenendo conto di questo principio, il relativista conseguente mette l'accento sull'impossibilità di distinguere tra quanto appartiene al soggetto e quanto invece all'oggetto. Così l'antropologo, che ci descrive una cultura indigena, rischia sempre di cadere nell'etnocentrismo se non mette da parte il proprio *background* culturale per immergersi nella dimensione soggettiva della cultura locale. Il mondo naturale conosciuto dagli Eschimesi che, come tutti gli antropologi sanno, distinguono vari tipi di neve ed hanno per essi altrettanti vocaboli, non è separabile come realtà di fatto dal modo in cui viene appunto esperito, concettualizzato. Soggetto e oggetto non sono assimilabili a due

metà di una mela, facilmente divisibili col taglio di un affilato coltello. Nella rappresentazione mentale soggetto e oggetto sono strettamente intrecciati. Proprio per questa considerazione, pensatori come Durkheim hanno elaborato metodi di indagine per rendere possibile e controllabile la separazione tra ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo.

Ma se per il relativista i due aspetti non sono scindibili, vuol dire anche che sono compenetrabili fino al punto che il soggetto può aderire perfettamente all'oggetto. La mescolanza tra soggetto e oggetto può essere interpretata in due modi diversi e tra di loro contraddittori: 1) come sostiene il relativista non vi è possibilità di distinguere il piano soggettivo da quello oggettivo; 2) proprio perché il soggetto aderisce all'oggetto, può adeguarsi ad esso fino a dominarlo e a conoscerlo, cogliendo infine l'auspicata distinzione. Il relativista conseguente opta per la prima possibilità, ma noi possiamo ricavare logicamente anche la seconda possibilità.

Prendendo questa posizione, il relativista rimanda a quella condizione che gli psicologi dell'infanzia attribuiscono al bambino piccolo, il quale deve accumulare molta esperienza prima di poter separare il soggettivo dall'oggettivo. Oppure rimanda alla nozione di partecipazione mistica, con cui Lévy-Bruhl fece tanto scandalo tra gli antropologi sociali. Il relativista fa dunque pensare ad una situazione conoscitiva iniziale, da cui né lo scienziato né l'individuo possono mai distaccarsi.

Fin qui abbiamo trattato del relativismo teoretico, abbiamo cercato cioè di mettere in luce quali fondamenti metodologici caratterizzano questa attuale tendenza, che tanto dibattito ha suscitato tra gli antropologi di lingua inglese.

Dalle nostre osservazioni sono venute fuori le incongruenze e le contraddizioni del relativista sul piano teoretico; ora cercheremo di mostrare come questo approccio sia improduttivo ed infondato anche sul piano etico-politico. Lo stesso Gellner (1987: 18-46) mette in guardia contro l'atteggiamento remissivo e troppo "caritatevole" nei confronti delle nostre stesse convinzioni; atteggiamento che deriva dall'uso acritico e indiscriminato del "principle of charity", fatto proprio dagli antropologi nei confronti di tutti i contesti sociali.

Dicevamo nelle pagine precedenti che il relativismo si fonda sulla convinzione che le idee, anche le più elementari, si portano dietro tutto il loro contesto culturale, coinvolgendo tutte le dimensioni sociali, da quella etica a quella politica e a quella estetica. Come abbiamo visto, questo è il mito del contesto socio-culturale

e dell'analisi globale, che derivano entrambi dalla visione mitizzata della ricerca sul campo quale unica fonte di conoscenza, in quanto esperienza diretta ed immediata. Questo punto di vista, tradotto in termini antropologici, implica in una certa misura che sia l'osservatore sia l'indigeno sono etnocentrici, anzi non possono fare a meno di esserlo. Infatti, quando si mette in campo un'idea si mette in campo il contesto culturale che le fa da contorno. Proprio per questo il relativista auspica che l'antropologo si dedichi ad una conoscenza meramente locale – come suggerisce a chiare lettere Geertz –, rinunciando ad ogni forma di generalizzazione, che implicherebbe l'inserimento surrettizio di idee e di valori appartenenti alla nostra tradizione e, per questo, inquinati dall'etnocentrismo.

Facendo questa affermazione si concede quanto si voleva negare ad ogni costo: la possibilità, benché condizionata, di distacco dalla propria ideologia scientifica e generalizzante. Se l'antropologo si limita ad elaborare una conoscenza meramente etnografica fa il suo mestiere, riconoscendo una volta per tutte il contenuto utopistico della prospettiva generalizzante e totalizzante, vero bersaglio della critica relativista. La prospettiva generalizzante, che fa della storia un processo unitario di sviluppo, non è un mero fatto empirico e come tale verificabile o no concretamente. Essa non è quindi solo il risultato dell'applicazione meccanica del metodo comparativo; risultato in tante occasioni smentito dai fatti. Definirei piuttosto la prospettiva generalizzante come una presa di posizione di fronte al divenire storico, fondata da un lato sull'insufficienza conoscitiva del relativismo, dall'altro sulla tesi etico-politica, secondo cui possiamo tracciare una linea di tendenza dell'evoluzione storico-sociale, seppure complessa ed intricata, ed immaginare anche future trasformazioni.

Questa volontà di abbracciare tutte le società in una sola visione prospettica costituisce, a mio avviso, la vocazione dell'antropologo, che deve esser distinta dal vecchio particolarismo empirista e dalla concezione puramente logico-formale del metodo comparativo. Si tratta di una visione prospettica, scaturita da una tesi etico-politica, che in quanto tale non può esser immediatamente ricavata dai dati empirici. Una serie di considerazioni sullo sviluppo storico globale la rendono, tuttavia, plausibile ed accettabile. Se osserviamo l'attuale situazione mondiale, vediamo che le varie forme di vita sociale sono state unificate nell'economia mondiale con la conseguente creazione di un forte polo culturale omogeneo, a cui si contrappongono poli culturali subalterni sul piano socio-

economico. Non mi riferisco solo all'opposizione classica tra mondo occidentale e Terzo Mondo, ma anche alla contraddizione determinatasi all'interno del mondo occidentale tra gruppi dominanti ed integrati nel ciclo produttivo e gruppi marginali ed estromessi da quest'ultimo.

Sembrerebbe dunque che, nonostante la prospettiva relativista continui ad esser molto diffusa negli ambienti intellettuali, le società nella loro dinamica si sono comportate invece nel modo che era più familiare a Tylor e a Morgan.

In definitiva, la rinuncia alla prospettiva generalizzante determina una visione non unitaria della storia, in cui le varie società seguono percorsi paralleli e non convergenti. Tale atteggiamento implica anche il rifiuto di contribuire, sul piano antropologico, ai processi di cambiamento e di trasformazione, che si stanno realizzando sotto i nostri occhi. L'antropologo si occupi tranquillamente della sua isola, e non cerchi di mettere il naso nelle isole altrui, anche se qualcosa non va per il verso giusto. Ecco allora che ritroviamo gli ultimi brandelli di romanticismo e di esotismo in scritti che fanno pensare ancora una volta al mormorio del vento tra le palme. Si tenta di isolare sul piano logico-mentale culture definite incommensurabili alla nostra, ma sono poi le stesse culture che la attuale prassi politico-economica ha pienamente asservito e dominato.

In questo modo l'antropologo ha teorizzato la sua posizione di esclusione e di marginalità riguardo a quanto accade nel mondo circostante. Eppure non sono passati poi molti anni dal tempo in cui l'antropologia si autoproponeva come coscienza critica dell'occidente. In questo breve lasso di tempo si è passati da un atteggiamento radicale, seppure astratto e verboso, al più tollerante disimpegno, che consegue dallo scettico "principle of charity". Il relativismo sembra essere appunto l'ideologia adeguata al disimpegno contemporaneo, con qualche spruzzo di romanticismo (cfr. Rossi 1975).

Ma come si è giunti a questa situazione paradossale? Come è avvenuto che l'antropologo, il più pensoso interprete delle umili culture primitive, si sia trasformato in un disimpegnato osservatore di processi distruttivi e laceranti?

Per quanto riguarda la storia interna delle scienze sociali, tale rivolgimento si è realizzato nel momento in cui si è attuata la più netta scissione nella tradizione empirista tra asserto descrittivo ed asserto valutativo. Si è ritenuto appunto che le scienze sociali dovessero mettere da parte ogni forma di presupposto etico-politico

per garantire una maggiore obiettività dei loro costrutti.

La storia dell'atteggiamento avalutativo del sociologo è ben conosciuta e, come è noto, risale a Max Weber, il quale ne delineò i fondamenti e le prospettive. Nell'ambito antropologico esso nasce e si sviluppa con la polemica contro l'evoluzionismo, considerato una teoria dello sviluppo etnocentrica e schematica, in quanto tesa ad ingabbiare la variabilità culturale nell'unilinearità progressiva, che culminerebbe nella nostra società.

Quanto alla storia esterna all'antropologia, si è visto come una certa epistemologia aperta ad esiti irrazionalisti abbia indotto gli antropologi a non fare alcuna distinzione qualitativa tra i sistemi di credenze e le teorie scientifiche, entrambi inquinati da presupposti metafisici.

Abbiamo detto, nelle prime pagine di questo scritto, che questa assimilazione indiscriminata è il risultato di un modo di intendere problematico il rapporto tra dimensione teorica e dimensione etica. Modo di intendere che riduce la dimensione teorica a quella etica, ignorando attraverso quali serie di complesse mediazioni le due dimensioni si intrecciano nelle diverse prospettive.

Abbiamo quindi nell'antropologia relativista due posizioni estreme, che sono le due facce della stessa medaglia. Da un lato la salvaguardia dell'avalutatività della scienza che deve limitarsi a descrivere senza prendere posizione, dall'altro il riconoscimento che la scienza non può esser separata dalla valutazione etico-politica, come del resto non possono esserlo tutti i sistemi di convinzioni e di credenze in quanto espressione della progettualità sociale.

In entrambi i casi si formula un giudizio valutativo. Nel primo caso l'avalutatività della scienza diventa un valore che dovrebbe orientare il comportamento dello scienziato; nel secondo si giudica negativamente il nesso tra attività scientifica e progettualità sociale e si afferma che non esistono punti di vista scientificamente fondati, quindi neutrali, a cui guardare per spiegare e per governare i processi di trasformazione sociale. Se si accettano queste considerazioni scettiche, l'attività scientifica si riduce a mera tecnica descrittiva e disimpegnata, incapace di intervenire efficacemente sulla realtà sociale, la quale finisce con l'essere considerata immutabile.

Ecco allora che il relativismo, in tutte le sue vesti, si mostra per quello che è: un forte senso di sfiducia nelle possibilità di cambiamento sociale e nelle capacità costruttive della ricerca sociologica. A questo punto possiamo mostrare in cosa consista il fondamentale etnocentrismo del relativismo. Uso il termine etnocentri-

smo non in senso negativo, ma per intendere che il relativismo, sia nella sua dimensione teoretica sia in quella morale, si porta dietro una serie di problemi di diverso ordine (epistemologico, etico, politico), che hanno travagliato gli studiosi delle scienze sociali dall'inizio di questo secolo. E si tratta di problemi tra di loro connessi, a cui non è possibile dare un'univoca risposta soddisfacente. Per questa ragione, invece di sospendere il giudizio e di mostrarsi caritatevoli, come suggeriscono i relativisti conseguenti, sarebbe più opportuno ricostruire la storia di questi problemi per affrontare direttamente le difficoltà che impediscono uno sviluppo ricco e denso delle nostre discipline (15).

Abbiamo potuto solo accennare a questi problemi che vanno, come si è visto, dagli interrogativi che pone il procedimento di generalizzazione, alle questioni teoriche ed etico-politiche che pone la considerazione della storia come un processo unitario; processo unitario che è il risultato dei meccanismi di trasformazione e di cambiamento non certo indolori, che abbiamo sotto gli occhi. In questa prospettiva unificante, la variabilità culturale non è un fatto puramente logico-mentale, come se le società avessero scelto epistemologie diverse, ma il frutto di come si costruiscono i rapporti interculturali tra i vari centri e le varie periferie.

Se grattiamo bene la sua patina di pacato scetticismo, il relativismo è invischiato in questo complesso di questioni e rappresenta uno sforzo, a mio avviso, non del tutto adeguato per venirne fuori. Solo in questo senso possiamo definirlo etnocentrico, perché assume di fronte a questo magma di problemi un atteggiamento immobilista, che si risolve nell'accettazione acritica della realtà circostante, nella rinuncia ad individuare le grandi tendenze che soggiacciono al divenire storico ed, in definitiva, nella rinuncia a prendere una chiara posizione etico-politica.

In questa situazione dominata dal relativismo, il dibattito teorico nell'antropologia sociale non è andato molto avanti, soprattutto nel campo dell'indagine qualitativa sui sistemi di credenze, campo in cui si rimane sempre legati agli schemi proposti da saggi classici quali *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* e *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (16). Tuttavia, il dibattito si è fatto più erudito e si è arricchito di riferimenti filosofici, come lo scetticismo antico, Wittgenstein, Nietzsche, alcuni importanti storici delle scienze.

Questi riferimenti hanno reso il dibattito più complesso e più sfuggente e talvolta addirittura fumoso, proprio per la tendenza ad essere il meno possibile categorici e definitivi. Come si è detto, un

buon esempio di questo modo di procedere è rappresentato dagli scritti di Geertz, il quale intravede la minaccia di un anti anti-relativismo nelle critiche suscitate dal relativismo conseguente.

Note

1. Nell'introduzione a *Rationality and relativism* di Hollis e Lukes si distinguono vari tipi di relativismo a seconda della loro origine e conformazione. A mio avviso, questi diversi tipi rientrano nell'atteggiamento filosofico, che cercherò di disegnare a larghi tratti in questo scritto. Atteggiamento filosofico, che indubbiamente ha molte fonti e molte sfaccettature, ma che rappresenta un panorama di idee tra di loro coerenti.

2. Tale atteggiamento si fonda sulla fiducia nelle possibilità di evoluzione intellettuale e morale dell'umanità, e sulla convinzione che le scienze sociali costituiscano lo strumento più adeguato per favorire questa evoluzione.

3. L'atteggiamento relativista si coniuga bene con le tesi intorno alla storia della filosofia, che esprime Severino (1986).

4. Il complesso sviluppo dell'atteggiamento disperato e rassegnato di fronte alle "illusioni perdute" nel contatto con la vita sociale moderna, è tracciato da G. Lukács a proposito dell'evoluzione del romanzo moderno. Lo citiamo per mostrare come sia antica e travagliata la crisi morale che si rispecchia anche nel relativismo antropologico.

«Naturalmente la prima comparsa, sul terreno del romanzo moderno, del naufragio delle illusioni non è avvenuta con Balzac. Il primo grande romanzo, il *Don Chisciotte*, è pure un romanzo delle illusioni perdute. Ma in Cervantes la società borghese, in via di formazione, distrugge le ultime illusioni feudali, mentre in Balzac, al contrario, sono proprio la concezione dell'uomo, la concezione della società e dell'arte ecc., sorte dall'evoluzione borghese, cioè i più alti prodotti ideologici dell'evoluzione rivoluzionaria borghese, quelle che si riducono a mere illusioni, venendo a confronto con la realtà della economia capitalistica» (Lukács 1950: 69).

5. Il principio di verificabilità del significato viene così definito da un autore appartenente all'empirismo logico, una corrente sempre in stretto rapporto con le problematiche scientifiche:

«... per trovare il significato di un'asserzione, si cerchi di stabilire come uno si comporterebbe nel verificarla, o quale specie di prova di fatto accetterebbe per considerarla vera. Vogliamo chiamare questo principio il *principio di verificabilità del significato*» (Pap 1967: 9).

6. Stiamo tracciando qui il ritratto del relativista conseguente, che, rispetto alla realtà empirica, costituisce un personaggio ideale.

7. Un'altro importante scritto di Winch a carattere più antropologico è l'articolo *Understanding a primitive society*, contenuto nel libro curato da Wilson (1977).

8. Per controbattere i relativisti non è neppure necessario immaginare che esistano dei criteri universali di validità e di razionalità, che rendano possibile la comunicazione tra diversi sistemi di credenze. Come mostra Hirst (1985), questo fatto è irrilevante per il sociologo della conoscenza, il quale, in quanto tale, è in grado di seguire l'evoluzione dei diversi sistemi di credenze, di mostrare come si trasformano per rendere conto della realtà, come adeguano i loro criteri di validità. La sociologia della conoscenza ci mostra appunto come un determinato sistema di credenze possa dare una valutazione più ampia ed articolata della realtà sociale di quanto poteva fare il sistema, che lo aveva preceduto nel tempo.

9. Come si vede, il relativismo antropologico è fortemente influenzato dalla corrente di pensiero irrazionalista, caratterizzata dall'atteggiamento anti-scientifico. Secondo tale atteggiamento le scienze non sono in grado, in definitiva, di fornirci una visione del tutto veritiera della realtà. Importante è inoltre l'influenza dello scetticismo classico, che in una forma anti-riduzionista ed anti-scientista ritroviamo in una serie di autori francesi come Sartre, Derrida, Merleau-Ponty, Foucault, cui fanno riferimento alcuni relativisti (cf. Overing 1985).

10. Vi è un libro di Geertz, intitolato appunto, *Local knowledge* (1983).

11. Gellner (1987: 43) mette in evidenza anche l'importante ruolo sociale delle credenze ambigue ed assurde:

«The attitude of *credo quia absurdum* is also a social phenomenon, and we miss its point and its social role if we water it down by interpretation to make it just one further of non absurdity, sensible simple in virtue of being viable».

12. Ormai vi è una produzione sterminata di libri e di articoli sulla possibilità o impossibilità di armonizzare razionalità e relativismo, sulle conseguenze che derivano in campo antropologico dall'adozione dell'atteggiamento relativista. Per questo motivo, questo scritto non ha nessuna pretesa definitiva, ma si tratta di un primo e parziale tentativo di ricostruzione dell'ambiente storico-filosofico, da cui scaturisce il relativismo.

13. Questa accusa è lanciata da Kiefer (1986: 174) contro Geertz:

«Anyone who has ever read anything by this man will know what I mean when I say that a mediocre writer like myself reading Geertz experiences the outraged (or perhaps enraged) awe of a Salieri listening Mozart. After twenty years of lukewarm success at trying to produce material that is merely comprehensible, how are we to take someone who produces flawless poetry – page after page of it – almost incidentally to convey with perfect clarity (and, by God, without a hint of theory) the subtlest shades of such remote realms of human experience?».

14. Ad esempio c'è chi parla di epistemologia maori senza tener conto della differenza tra senso comune e teoria scientifica (Salmond 1985).

15. Un importante tentativo di individuare i problemi filosofici tradizionali nel dibattito relativismo/razionalità e di collocarli nell'attuale fase di sviluppo della ricerca scientifica, si trova nel libro di Jarvie *Rationality and relativism* (1984).

16. Boudon (1969) sottolinea come nell'indagine qualitativa, a differenza di quella quantitativa, non si siano sostanzialmente fatti grossi passi avanti rispetto alle ricerche sociologiche classiche.

Bibliografia

- Ajdukiewicz, K.A. 1973. *Problems and theories of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, B. & D. Bloor. 1982. "Relativism, rationalism and the sociology of knowledge", in *Rationality and relativism*, a cura di M. Hollis e S. Lukes, pp. 21-47. Oxford: B. Blackwell.
- Boudon, R. 1969. *Les méthodes en sociologie*. Parigi: PUF.
- Durkheim, E. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Parigi: PUF.
- Gellner, E. 1987. *The concept of kinship*. Oxford: B. Blackwell.
- Geertz, C. 1984. Distinguished lecture, anti anti-relativism. *American Anthropologist* 86: 263-278.
- — 1983. *Local knowledge*. New York: Basic Book.
- Harré, R. 1977. *Introduzione alla logica delle scienze*. Firenze: La Nuova Italia.
- Hirst, P. 1985 "Is it rational to reject relativism?", in *Reason and morality*, a cura di J. Overing, pp. 85-103. Londra: Tavistock.
- Hollis, M. 1982. "The social destruction of reality", in *Rationality and relativism*, a cura di M. Hollis e S. Lukes, pp. 67-86. Oxford: B. Blackwell.
- Jarvie, I.C. 1984. *Rationality and relativism; in search of a philosophy and history of anthropology*. Londra: Routledge & Kegan.
- Kiefer, C.W. 1986. A self conscious science. *Reviews in Anthropology* 13: 169-175.
- Kuhn, T. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Larner, C. 1984. *Witchcraft and religion*. Oxford: B. Blackwell.
- Lukács, G. 1950. *Saggi sul realismo*. Torino: Einaudi.
- Needham, R. 1972. *Belief, language and experience*. Oxford: B. Blackwell.
- — 1983. *Against the tranquillity of axioms*. Berkeley: University of California Press.
- Newton-Smith, W. 1982. "Relativism and the possibility of interpretation", in *Rationality and relativism*, a cura di M. Hollis e S. Lukes, pp. 106-122. Oxford: B. Blackwell.
- Overing, J. 1985. "Introduzione", in *Reason and morality*, a cura di J. Overing, pp. 1-28. Londra: Tavistock.

- Pap, A. 1967. *Introduzione alla filosofia delle scienze*. Bologna: il Mulino.
- Rossi, I. 1974. "Structuralism as scientific method", in *The unconscious in culture*, a cura di I. Rossi, pp. 60-106. New York: Dutton.
- Rossi, P. 1975. Sul relativismo culturale, De Martino e l'Introduzione di Cases a *Il mondo magico*. *Rivista di filosofia* 2: 165-176.
- Salmond, A. 1985. "Maori epistemologies", in *Reason and morality*, a cura di J. Overing, pp. 240-263. Londra: Tavistock.
- Severino, E. 1986. *La filosofia contemporanea*. Milano: Rizzoli.
- Weber, M. 1922. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: I.C.B. Mohr.
- Wilson, B.R. 1977. *Rationality*. Oxford: B. Blackwell.
- Winch, P. 1958. *The idea of a social science*. Londra: Routledge & Kegan.

Sommario

L'atteggiamento relativista emerge da un complesso processo di riflessione sui fondamenti teorici e metodologici delle scienze sociali. In questo scritto sono indicate solo alcune componenti di questo processo che riguarda le scienze sociali in generale e l'antropologia in particolare. Vengono individuati anche i principi, a cui l'atteggiamento relativista si ispira, e le contraddizioni che la loro applicazione nella ricerca etnografica può generare. Un altro problema accennato, ma che meriterebbe maggiore approfondimento, è quello del rapporto tra dimensione teoretica e dimensione morale nell'atteggiamento relativista. Se dal punto di vista metodologico, il relativismo giunge ad ostacolare l'indagine comparativa, sul piano etico-politico si mostra scettico rispetto alla stessa possibilità del progresso storico-sociale.

Summary

A relativist stance has emerged from a complex process of thinking about the theoretical and methodological bases of the social sciences. The present article indicates only a few of the elements in this process that concern the social sciences in general and anthropology in particular. The principles inspiring the re-

lativist stance are also singled out together with the contradictions that their application in ethnographic research may generate. Another problem worthy of further consideration is also mentioned, the relationship between the theoretical and the moral dimension in the relativist stance. In terms of methodology, relativism obstructs comparative investigation, and at the political and ethical level it appears sceptical of the very possibility of social and historic progress.