

USANZE SINISTRE E PROFONDE. WITTGENSTEIN E LA COMPRENSIONE ANTROPOLOGICA

Fabio Dei

Università di Siena

Il nome di Wittgenstein ricorre con frequenza sempre maggiore nel dibattito antropologico - da qualche anno, anche in quello italiano. Ma non è ancora abbastanza chiaro quale sia la rilevanza generale del suo pensiero per la disciplina: si può parlare di una antropologia wittgensteiniana, definita da un metodo peculiare di comprensione dell'alterità culturale?

Cercherò di affrontare questo problema focalizzando l'attenzione su un punto che mi ha sempre colpito molto nella lettura di quell'ormai ben noto testo wittgensteiniano che sono le *Note sul "Ramo d'oro di Frazer"* (1). Discutendo gli esempi frazeriani delle feste del fuoco europee, in cui si celebrano rituali che sembrano ricordare antiche forme di sacrificio umano, Wittgenstein osserva come queste pratiche ci impressionino per la loro "sinistra profondità". E fa in proposito due affermazioni in apparenza enigmatiche:

1) questa profondità fa parte del carattere interno delle pratiche, e non deriva da ipotesi sulla loro origine in reali pratiche di sacrificio;

2) per comprendere questa profondità, occorre collegarla ai nostri pensieri e sentimenti, a un'esperienza nell'intimo di noi stessi.

Cosa vuol dire Wittgenstein?

Rispondere può forse aiutarci a chiarire non solo il pensiero del filosofo, ma anche qualcosa della natura della comprensione antropologica. E tuttavia, si tratta di una risposta difficile. In discussioni di questo tipo, infatti, si corre continuamente il rischio di attribuire a Wittgenstein delle soluzioni generali ai problemi, laddove il suo obiettivo è proprio quello di evitare teorie totalizzanti e di fornire invece una guida a pensare i singoli problemi nella loro peculiarità. Quindi, se da un lato occorre cercare di leggere Wittgenstein nel quadro di alcuni grandi

problemi della filosofia delle scienze umane, dall'altro si deve continuamente sfuggire alla tentazione di invischiarlo in discussioni teoretiche e metodologiche che gli sono profondamente estranee. Un fraintendimento assai diffuso, in particolare, riguarda la troppo diretta traduzione antropologica della nozione di "forme di vita". Una certa "vulgata wittgensteiniana", com'è stata definita (Taylor 1981), ha visto in questa nozione la possibile fondazione di un approccio radicalmente relativistico allo studio delle culture umane: finendo per pervenire a una tesi di incommensurabilità tra "universi di significato" che poco ha a che fare col senso della filosofia di Wittgenstein.

D'altra parte, per affrontare direttamente questo tipo di problemi sarebbe necessario compiere un lungo percorso e approfondire nodi interpretativi sui quali esiste una letteratura critica sterminata; il che non è ovviamente possibile nei limiti e per il taglio di questo intervento. Non posso dunque far altro che cercare di inquadrare e mettere a fuoco i termini del problema. Perché almeno sia chiara la linea che intendo seguire, vorrei anticipare in sintesi le conclusioni. Wittgenstein allude a un genere di comprensione dei fenomeni culturali che non è considerato rilevante nella tradizione dell'antropologia scientifica. Egli tenta di indirizzare la nostra attenzione non tanto su un metodo alternativo, quanto sulla distinzione tra tipi diversi di problemi che possiamo porre di fronte a pratiche e credenze aliene o apparentemente tali. In particolare, distingue da un lato i problemi che possiamo definire di natura scientifica, e che richiedono una soluzione empirica e/o teorica, una estensione quantitativa della nostra conoscenza sul mondo; e dall'altro quelli di natura filosofica, che richiedono invece uno sforzo di chiarificazione concettuale, una sistemazione descrittiva di ciò che già sappiamo.

Vorrei sottolineare con forza come la riflessione su questo secondo tipo di problemi conoscitivi non vada in direzione di una concezione puramente empatica o introspettiva del sapere antropologico, saltando a piè pari quei criteri di rigore analitico e di controllabilità intersoggettiva che ad esempio A. M. Cirese sottolinea come valori epistemologici guida della disciplina. Al contrario, l'analisi dello statuto logico dei problemi compiuta da Wittgenstein supera proprio sul piano del rigore certe confusioni positivistiche tra l'empirico e il concettuale, tra ciò che in

una certa situazione è presupposto e ciò che dipende dall'esperienza.

1. Anti-intellettualismo

Furio Jesi (1979: 158) ha scritto una volta che le *Note sul "Ramo d'oro"* sfondano porte aperte, nel senso che le critiche di Wittgenstein a Frazer ricalcano argomenti già largamente acquisiti dall'antropologia moderna. In effetti, alcuni aspetti delle *Note* sembrano concentrarsi su questioni metodologiche ben note e non particolarmente originali. Fra queste, possiamo cominciare col citare la critica dell'attribuzione di errore alle credenze e alle pratiche rituali di altre culture. Scrive Wittgenstein: «Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come errori». Ma allora, si chiede, errava Sant'Agostino nell'invocare Dio, o il Santo Buddista nelle sue diverse concezioni? «Nessuno di essi sbagliava se non quando enunciava una teoria». E prosegue:

E' davvero strano che tutte queste usanze - p. es. l'uccisione del re del bosco etc. - finiscano per venir presentate come sciocchezze. Ma non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza (BGB: 18).

Ci sono dei casi in cui un uomo abbandona un'usanza perché si rende conto che si fonda su un errore. Ciò accade quando basta fargli notare che si tratta di un errore; ma questo non è certo il caso dei costumi religiosi di un popolo. «L'errore nasce solo quando la magia viene spiegata in termini scientifici» (BGB: 22). E ancora: «Frazer sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore» (BGB: 28).

Fin qui, gli antropologi possono non trovare nulla di nuovo. Si pensi ad esempio alle posizioni espresse già dalla scuola sociologica francese, che fin dal saggio di Hubert e Mauss sulla magia, del 1901, e poi con Durkheim e Lévy-Bruhl, aveva fatto rimarcare, contro Frazer e Tylor, come l'attribuzione di errore fosse fondata su un pregiudizio etnocentrico, che ci impedisce di

cogliere la logica interna dei sistemi mitico-rituali. Temi troppo noti alla storia dell'antropologia perché vi sia bisogno di soffermarvisi.

Un'ulteriore critica, connessa alla precedente, su cui insiste Wittgenstein è quella ad un approccio intellettualista, che tenti di spiegare gli atti rituali sulla base di credenze o opinioni.

Un simbolo religioso non poggia su un'opinione [...] Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo naturalmente non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine [...] Abbiamo così e ci sentiamo soddisfatti (BGB: 21).

[...] La caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione - una credenza - possa anche essere rituale, appartenere al rito (BGB: 27).

[...] Credo che l'uomo primitivo si contraddistingua perché non agisce in base a opinioni (BGB: 33).

Anche in questo caso non sembra che le osservazioni di Wittgenstein siano particolarmente originali. E' fin troppo semplice richiamarne la convergenza con un intero filone anti-intellettualista dell'antropologia novecentesca, che si muove lungo linee argomentative analoghe. Già ai primi anni del secolo e all'interno della stessa "scuola" frazeriana, ad esempio, R. R. Marett (1909) negava la natura puramente speculativa dell'atteggiamento magico-religioso, ricercandone invece le origini in una tensione emozionale che, nell'impossibilità di essere risolta o placata, troverebbe sfogo su oggetti simbolici o in attività sostitutive. Un punto di vista che già contiene in germe le più celebri teorie di Malinowski e di Freud.

Più specificamente, sembra esservi uno stretto collegamento (almeno in apparenza) tra alcune osservazioni di Wittgenstein e la cosiddetta teoria simbolista o espressivista degli atti rituali, sviluppata nell'antropologia sociale britannica da autori come (tra i molti altri) Beattie, Lienhardt e il primo Leach. Una teoria che, com'è noto, separa nettamente le pratiche rituali, di natura espressiva, per l'appunto, da quelle di carattere pragmatico e cognitivo; negando che le prime richiedano spiegazioni in termini di efficacia pratica o di coerenza logica. «Lo stesso selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparente-

mente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie», scrive Wittgenstein (BGB: 22), echeggiando certe notazioni di Malinowski (1976: 38 sgg.) sul rapporto tra magia e tecnica nella coltivazione e nella costruzione delle canoe alle Trobriand, volte a mostrare come la magia intervenga dove finiscono le possibilità della tecnica. E prosegue:

Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale [...] Si potrebbe cominciare così un libro di antropologia: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare "animali", come nutrirsi etc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare, che si potrebbero chiamare "rituali" e che sarebbe assurdo far poggiare su un'errata concezione della fisica delle cose (BGB: 26).

Ma la continuità tra Wittgenstein e la tradizione dell'antropologia sociale simbolista non dev'essere sopravvalutata. Nonostante l'argomentazione appena citata, non si può legittimamente attribuire a Wittgenstein una teoria volta a suddividere a priori le pratiche umane in due tipi, l'uno pragmatico e l'altro meramente espressivo. Tutta l'argomentazione wittgensteiniana è al contrario volta a negare la possibilità di categorizzare a priori gli usi linguistici e le pratiche umane, di stabilirne in anticipo l'essenza (cfr. Phillips 1986: 169). Dire che i rituali sono "essenzialmente espressivi" significherebbe ricondurre la "grammatica" del linguaggio rituale - anzi, di quel particolare linguaggio rituale - a un fondamento extralinguistico, che per Wittgenstein risulterebbe mitologico quanto le stesse credenze indigene (ad esempio il "bisogno" di simbolizzare, etc.). La grammatica di un linguaggio non può derivare da un'ontologia indipendente: piuttosto, essa esprime un'ontologia.

Wittgenstein non è un espressivista più di quanto non sia un intellettualista. Certo, contesta la tendenza a spiegare ogni comportamento come basato su credenze scientifiche o quasi-scientifiche; ma ciò non implica che certe credenze ed azioni siano pragmatiche perché "corrispondono" alla realtà, mentre altre che (per noi) non vi corrispondono non possono che risultare mere forme di comunicazione, emozioni travestite da credenze o parole travestite da azioni. L'uomo si rapporta al mondo in

una varietà di modi, la cui grammatica va analizzata caso per caso, concentrando l'attenzione sui particolari. In questo contesto è da intendersi la celebre esortazione «non pensare ma osservare» (PU: 66): si tratta appunto di "osservare" senza lasciarsi fuorviare da teorie generali sull'essenza di questo rapporto - ad esempio il fatto di avere una mente, la capacità di teorizzare e di ipotizzare, oppure quella di simbolizzare (cfr. Eldridge 1987: 236).

2. Reazioni primitive

L'attacco di Wittgenstein all'intellettualismo assume dunque portata molto ampia, e non pare riducibile nell'ambito di una "teoria" del rituale. In un certo senso, esso è ancor più radicale di quello dell'antropologia malinowskiana ed espressivista: si applica non solo all'ambito del rituale ma anche a quello del senso comune e della scienza, pratiche cioè per le quali Malinowski e Beattie si accontentano di un resoconto ingenuamente empirista.

Frazer è criticato come esponente di una concezione assai più generale (razionalista, cartesiana, e ancora prevalente nello stesso Wittgenstein del *Tractatus*) secondo cui la funzione primaria e fondamentale - l'essenza - della coscienza è la rappresentazione delle cose, e la natura di questa relazione rappresentativa, la relazione tra parole e cose, può esser spiegata dalla psicologia. Il linguaggio sarebbe la manifestazione di un processo di rappresentazione che avviene nei segreti recessi della mente individuale, e che opera indipendentemente dalla sua eventuale risoluzione linguistica. Per Wittgenstein, al contrario, la "rappresentazione" non fonda un gioco linguistico, ma ne dipende (cfr. PU § 370). Nella sua prospettiva, il linguaggio non emerge dal ragionamento, non riposa su un sapere (UG: § 475, 477) ma, come abbiamo già visto, su un "modo d'agire" non fondato, primitivo.

Troviamo un buon esempio di questa prospettiva in alcune osservazioni del 1937 sull'uso delle espressioni causali (UW). Secondo la filosofia classica, il linguaggio causale avrebbe origine dal seguente processo cognitivo: a) l'osservazione di se-

quenze regolari di eventi, b) la formulazione di una regola universale di connessione tra gli eventi, c) il dubbio se tale regola sia soddisfatta dagli eventi in questione. Si ricorderà anche che per Frazer (1973: 23-25, 81-83) le "leggi" della magia simpatica poggiano su un simile meccanismo di generalizzazione causale, differenziandosi dalle leggi scientifiche solo per una insoddisfacente soluzione del punto c), vale a dire del dubbio. Per Wittgenstein, invece, questi processi di pensiero sono solo elaborazioni secondarie di un nesso preconcettuale, che poggia su una reazione immediata ed istintiva.

Pensiamo al caso (l'esempio è tratto da Malcom 1982: 5 sgg.) di un bambino che si scontra con un altro facendolo cadere. Quest'ultimo probabilmente reagirà in modo aggressivo verso il primo: possiamo dire che «reagisce alla causa» (UW: 392) della sua caduta. Ma quanta componente di riflessione intellettuale vi è in questo riconoscimento della causa? Il bambino si pone forse un dubbio su cosa lo ha fatto cadere? Naturalmente no. Il bambino non reagisce all'altro perché sa o crede che egli sia la causa della sua caduta, né perché possiede i concetti di causa ed effetto e li applica a questo caso particolare. La sua reazione non è il frutto di congetture, inferenze, conclusioni generalizzanti: semmai, questi processi possono seguire la reazione. «La forma primitiva del gioco linguistico è la certezza, non l'incertezza», scrive Wittgenstein (UW: 404); intendendo non tanto una certezza proposizionale (il bambino afferra mentalmente la verità dell'enunciato "l'altro bambino mi ha fatto cadere") o intuitiva, quanto una certezza istintiva. Il gioco linguistico del rintracciare la causa riposa su un modo di agire "primitivo"; e questo, a sua volta, «è un prototipo del pensiero e non il risultato del pensare» (Z: § 541). In questo senso va letta la celebre annotazione: «il linguaggio - direi - è un affinamento: in principio era l'azione» (UW: 403; cfr. UG: § 402 e VB: 67).

Come hanno suggerito alcuni interpreti di Wittgenstein, la nozione di "reazioni primitive" può risultare molto feconda per la comprensione del comportamento rituale e simbolico. H. O. Mounce (1973: 353), ad esempio, propone di riflettere su alcuni casi di simbolismo privato. Immaginiamo di chiedere a qualcuno di infilare degli spilli sul ritratto della propria madre, mirando con attenzione agli occhi. Chi sarebbe disposto a farlo in tutta tranquillità? E chi potrebbe resistere al senso di colpa se,

qualche tempo dopo, la madre perdesse la vista? Vi sarebbe in questo caso la percezione di una connessione tra i due eventi, che tuttavia non avrebbe nulla di causale. Il senso di colpa non scaturisce da una riflessione sulle conseguenze dell'atto compiuto, né da una credenza nella sua efficacia magica. Siamo piuttosto di fronte ad una reazione morale primitiva, pre-razionale: «non concordiamo di reagire in questo modo: piuttosto, il fatto che concordiamo si mostra in questa reazione» (Phillips 1986: 174).

Dobbiamo però resistere alla tentazione di considerare le reazioni primitive una spiegazione del rituale. Il fatto che Wittgenstein le definisca "istintive" non deve farci pensare ad un fondamento biologico, naturalistico: esse alludono semmai a un fondo di precomprensione, a un piano dell'"elementarmente umano" sul quale possiamo "ritrovarci" in pratiche aliene e apparentemente irrazionali (cfr. PU: § 292, Z: § 390).

Possiamo così capire meglio quanto Wittgenstein sia lontano da una tesi di incommensurabilità tra forme di vita. Ne è tanto lontano che è costretto ad inventarsi esempi di forme di vita radicalmente altre per produrre effetti di estraneamento concettuale: la tribù in cui i bambini sono educati a non mostrare la benché minima espressione di sentimento (Z: § 382); quella in cui vi sono due concetti di dolore, uno applicato alle lesioni visibili e trattato con cura e compassione, l'altro applicato ad esempio ai dolori di stomaco e connesso con la derisione di chi se ne lamenta (Z: § 380), etc. E' qui, nell'espressione dei sentimenti, nella manifestazione e nella reazione al dolore, etc., che Wittgenstein scorge l'"elementarmente umano", il fondo comune di comprensione fra gli uomini, la "testa di ponte" interculturale: e non, come afferma il razionalismo, in un nucleo necessario e universale di credenze proposizionali sul mondo e di relazioni logico-formali, che costituirebbero per così dire il corredo cognitivo e computazionale di base del genere umano.

Da notare che l'approccio di Wittgenstein appare invece perfettamente compatibile con l'affermazione di un "elementarmente umano" nel senso di Cirese, coincidente cioè con «fatti molto generali della natura» (ad esempio, gli uomini devono mangiare per sopravvivere etc.) ai quali è legata la formazione di certi concetti. Non a caso quando vuol evocare con-

figurazioni concettuali aliene, Wittgenstein inventa esempi che rovesciano alcuni di questi fatti: si pensi alla società composta esclusivamente di sordi (Z: § 371), alla tribù di uomini che non conoscono il sogno (Z: § 530), etc. Tuttavia, avverte Wittgenstein, «il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche storia naturale - perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla» (PU: 298). L'interesse di Wittgenstein è volto a mostrare la naturalezza del nostro linguaggio e dei nostri concetti contro le speculazioni della metafisica: il richiamo a fatti generalissimi della natura («tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità») non serve come spiegazione della formazione dei concetti, ma come terapia contro il bisogno di una spiegazione.

Nelle *Note sul "Ramo d'oro"*, alla stessa terapia è sottoposto il linguaggio del rituale e della magia, contro i tentativi di sottoporlo a una spiegazione razionalistica. Si sottolinea infatti come l'idioma espressivo del rituale, per così dire, sia perfettamente naturale e in quanto tale immediatamente comprensibile anche da noi - baciare l'immagine dell'amato, lo "smembramento" delle partiture di Schubert dopo la sua morte etc. (BGB: 21, 24). Dall'altro lato, si accostano le credenze connesse al rituale (nella misura in cui le dottrine magiche sono effettivamente sostenute dagli attori rituali, e non meramente attribuite loro da Frazer) alle credenze metafisiche. Entrambe sarebbero prodotte dagli incantesimi del linguaggio, dalla "forte tendenza" a fraintenderne il funzionamento; ed entrambe - credenze magiche e metafisiche - possono svanire se guardate nella giusta luce (Mounce 1973). Da qui l'affermazione dell'omologia tra l'argomentazione frazeriana e il "pensiero selvaggio" (BGB: 28), da prendere alla lettera e non come una semplice battuta.

L'anti-intellettualismo di Wittgenstein consiste dunque nell'affermazione di un rapporto diretto, non mediato, tra il linguaggio e il mondo - o meglio, mediato dall'azione prima ancora che dal pensiero. Al contrario, la tradizione dell'antropologia scientifica non mette mai seriamente in discussione il punto di vista "metafisico", che la conduce a spiegare le pratiche umane in relazione a entità intermedie di natura intellettuale, come le leggi del pensiero, il funzionamento della mente - o quello della società (in quella versione sociologica del kantismo che è stata

elaborata da Durkheim). Per Wittgenstein queste nozioni hanno carattere mitologico, non diversamente da quelle selvagge di anima, spirito etc. Del resto, come egli osserva, il fatto che per descrivere le credenze dei selvaggi lo stesso Frazer utilizzi nozioni che fanno parte del nostro linguaggio come *ghost* o *shade*, dimostra la prossimità fra la nostra e la loro mitologia (BGB: 30). Ma Frazer - e con lui, una intera stagione del razionalismo antropologico - invece di concentrarsi su queste affinità come terreno di reciproca comprensione, preferisce assumere un atteggiamento distanziante, fingendo, per così dire, di non sapere ciò che già sappiamo.

Torniamo qui a un punto importante, già accennato in precedenza. L'antietnocentrismo della antropologia moderna denuncia il rischio di distorcere le pratiche di altre culture, quando siano lette nei termini delle nostre ingenue ed acritiche nozioni di senso comune; e vede la soluzione al problema dell'alterità culturale - una soluzione etica e scientifica al tempo stesso - nella messa a punto di strumenti descrittivi e teoretici, in qualche modo oggettivi, neutrali, non contestuali, che ci consentano uno sguardo scevro da pregiudizi. Questo è tutto sommato un terreno comune sia ai relativisti e ai teorici dell'incommensurabilità, che scorgono in certe pratiche un'alterità irriducibile, sia ai razionalisti (più o meno forti), che tentano invece di spiegarle riconducendole ad un modello teorico universale, per quanto ampio, di umanità e ragione umana. Wittgenstein sembra spingersi oltre. Per lui è proprio questo linguaggio scientifico e teoretico con pretese di oggettività a ostacolare la comprensione - l'«ottusa superstizione della nostra epoca», come si esprime (BGB: 25). Abbiamo ancora a che fare con un esempio di come il pensare possa impedirci di vedere. Accade infatti che siamo portati, prima ancora che a spiegare, a identificare e descrivere le pratiche in questione in relazione alle entità teoretiche intermedie (mente, ragione etc.), configurandole così come totalmente "strane", non familiari, aliene, e passando poi all'operazione caritatevole e progressista di "spiegarle", di ridurle cioè alle nostre teorie sul rapporto tra uomo e mondo.

Si coglie qui una critica profonda a Frazer, che coinvolge però anche buona parte dell'antropologia moderna: Frazer ostenta una iniziale estraneità e incomprensione delle pratiche

selvagge, fingendo poi di scoprire empiricamente ed ipoteticamente la loro natura comunque umana. Questo atteggiamento distanziante preclude però l'accesso a quel terreno di pre-comprensione che è l'"affinità" primitiva, per così dire, la concordanza nelle pratiche tra Frazer e il selvaggio. Wittgenstein sottolinea invece la nostra continuità con il passato e con il "primitivo" (cfr. Cherry 1984b). Nella sua prospettiva, non partiamo mai senza alcuna comprensione:

Quanto siano svianti le spiegazioni di Frazer è dimostrato, secondo me, dal fatto che potremmo benissimo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi potremmo escogitarci tutte quelle possibilità [di pratiche magiche] [...] anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non facessero appello a una tendenza in noi stessi (BGB: 23-24).

Anche in noi qualcosa tende verso il comportamento dei selvaggi (BGB: 27).

3. Spiegazione ipotetica vs. descrizione

Possiamo capire ancora meglio questo punto focalizzando un aspetto del testo wittgensteiniano cui non si è finora accennato: la critica alle spiegazioni genetiche ed ipotetiche. Com'è noto, Wittgenstein contrappone la descrizione di una pratica alla sua spiegazione: «basta comporre correttamente quel che si sa, senza aggiungervi altro, perché subito si produca quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione [...] Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana» (BGB: 19). Questa idea di descrizione è poi sviluppata nel concetto di "rappresentazione perspicua":

La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo, è solo un modo di raccogliere i dati - della loro sinossi. E' ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di una ipotesi

sullo sviluppo cronologico [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel "vedere le connessioni". Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi (BGB: 28-29; cfr. PU § 122).

L'ipotesi evolutiva, in questa logica, può esser considerata un mero travestimento di una connessione formale: come quando si tenta di illustrare la relazione interna tra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'uno nell'altro. Non lo facciamo certo per affermare una reale ipotesi evolutiva, il fatto che una determinata ellisse sia effettivamente scaturita da un cerchio, ma solo per addestrare il nostro occhio a cogliere una connessione formale (BGB: 30).

E' quasi superfluo osservare che, parlando di descrizione, Wittgenstein non sta qui certo facendo valere le ragioni dei meri dati empirici contro la speculazione teorica, o esaltando un approccio idiografico e radicalmente anticomparativo. Né sta compiendo, come è stato talvolta scritto (p. es. in Rudick & Stassen 1971), una svalutazione complessiva del sapere storico e delle connessioni diacroniche, a favore di un metodo puramente sincronico, morfologico o strutturale. Sarebbe del resto fuorviante cercare nelle *Note su Frazer* l'indicazione di un metodo antropologico. Dove cada invece l'interesse di Wittgenstein è mostrato dal ricorrere del citato passo sulla rappresentazione perspicua nelle *Ricerche filosofiche*, nel contesto di una discussione sul carattere per l'appunto descrittivo dell'intelligenza filosofica *tout court*. Vale la pena di citare per esteso il celebre paragrafo 109:

[...] E a noi non è dato di costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro pensiero per mezzo del nostro linguaggio (PU: § 109; cfr. BB: 163).

La descrizione è qui contrapposta alla formulazione di teorie e di ipotesi ed all'atteggiamento sperimentale ("guardare cosa succede"), per il fatto di non implicare problemi empirici. La descrizione non è una riproduzione di fatti, ma una elucidazione di concetti a partire dall'uso che ne facciamo nel nostro linguaggio; pone in gioco non una estensione quantitativa della nostra conoscenza del mondo, ma un "assestamento" di ciò che già sappiamo (cfr. Schulte 1991: 37 sgg.). Vorrei cercare di sviluppare questo punto in relazione al "caso" etnografico su cui Wittgenstein si sofferma più a lungo, quello delle feste del fuoco di Beltane; non prima di un breve riepilogo del percorso fin qui seguito.

Abbiamo accennato all'inizio ai limiti delle letture naturalistiche e relativistiche di Wittgenstein - le forme di vita come concrete entità socio-culturali, l'idea di un'umanità imprigionata in una molteplicità di incommensurabili universi semantici ed epistemici. Lontano dall'affermare l'incomunicabilità tra culture, Wittgenstein concentra il proprio interesse proprio su quello sfondo di pre-comprensione, per così dire, che è comune a tutta l'umanità; la sua antropologia immaginaria ne sonda i confini, inventando improbabili casi limite nei quali la possibilità di intendersi reciprocamente pare venir meno. Tale sfondo, come abbiamo visto, non consiste in una comune dotazione cognitiva che opera sulla base di un nucleo universale e necessario di principi logici e di asserzioni proposizionali: consiste semmai in una "primitiva" concordanza di azioni. E' inoltre importante capire che di questo sfondo, che struttura i rapporti tra linguaggio e realtà, non si può parlare nel senso ordinario in cui il linguaggio parla della realtà; si può semmai mostrarlo, attraverso una descrizione o rappresentazione perspicua - ed è questo il compito che Wittgenstein assegna alla filosofia.

I problemi di comprensione possono talvolta richiederci di giungere a vedere ciò che per così dire è da sempre sotto i nostri occhi, che giace nel nostro linguaggio e sottende il nostro modo di agire, ma che ci è oscurato da una qualche forma di metafisica. Ho già ricordato l'osservazione di Wittgenstein sul fatto che Frazer, nel descrivere le concezioni animistiche, utilizza termini del tutto familiari come *ghost* o *shade*, che trova bell'e pronti nel nostro linguaggio ordinario. E che dire, aggiunge Wittgenstein, della presenza nel vocabolario colto occidentale di

parole come "anima" e "spirito"? Questo «mostra meglio di ogni altra cosa la nostra affinità con i selvaggi [...] in confronto a ciò è un'inezia se non crediamo che la nostra anima mangi e beva» (BGB: 30-31). Tylor e Frazer sembrano ignorare tutto questo, o almeno vogliono ignorarlo; ci presentano invece le concezioni primitive dell'anima come esotiche ed astruse e ne propongono complicate nozioni intellettualistiche, basate su concetti compatibili con la metafisica scientifica di fine Ottocento (processi psicologici etc.). Il punto è che non sono le loro spiegazioni a renderci intelligibili le nozioni animistiche; al contrario, solo la precomprensione che abbiamo di quelle nozioni ci rende intelligibili le spiegazioni. Queste ultime finiscono così per apparire come razionalizzazioni, espresse in idioma "scientifico", di connessioni di senso già presenti nei nostri concetti. Si pensi alla notissima teoria di E.B. Tylor sull'origine dell'idea di anima dall'esperienza del sogno e della morte; ci viene così presentata sotto forma di relazione empirico-causale una relazione concettuale, che enuclea componenti del significato che "anima" ha già per noi. In casi come questo, nella prospettiva di Wittgenstein, il problema di comprensione interculturale non richiede una soluzione positiva, ma una terapia; risolverlo equivale a non sentire più il bisogno di porlo.

Questa concezione terapeutica della comprensione potrebbe esser letta - di fatto, spesso è stata letta - come un blocco imposto alla ricerca e all'analisi teorica. Se anche riconosciamo una tendenza generale degli uomini - noi compresi - a parlare di anima e di spirito, perché non dovremmo andar oltre e interrogarci sulle cause di questa credenza, sulle sue determinanti cognitive, emotive, sociologiche, etc.? In filosofia della religione, ad esempio, il severo limite posto da Wittgenstein alle domande che è lecito porre è stato considerato come assunzione di una prospettiva fideistica ed acritica. Non è proprio nello sforzo di andar oltre che la ragione si distingue dal dogmatismo? Tuttavia, da quanto finora detto dovrebbe apparir chiaro che in Wittgenstein non vi è alcuna delegittimazione a priori della ricerca empirica sui fenomeni culturali; ciò da cui egli vuol mettere in guardia è piuttosto la confusione tra le domande che possono avere una risposta empirica e quelle che non possono averla - tra le indagini sulle possibili cause della formazione dei concetti e quelle sul loro significato.

4. Le feste del fuoco: usanze sinistre e profonde

La seconda parte delle *Note sul "Ramo d'oro"* è quasi interamente dedicata alla trattazione frazeriana delle feste del fuoco di Beltane. Le feste di Beltane (Frazer 1973: 945 sgg.) sono rituali di primavera praticati nelle *highlands* scozzesi almeno fino al XVIII secolo, che paiono serbare traccia di antiche pratiche di sacrificio umano. Al centro di queste cerimonie festive vi è un sorteggio che designa una "vittima" sottoposta a simboliche pene: e Frazer, come del resto le sue fonti settecentesche, non ha dubbi sulla antichissima origine di questo gioco in effettive pratiche sacrificali, volte ad assicurare la fertilità dei campi e a combattere le influenze malefiche. Non si può sfuggire alla immediata impressione di trovarci di fronte a simulazioni giocose di quelli che "un tempo" dovevano esser stati eventi drammatici. Si tratta di un esempio tipico del "tono" dominante del *Ramo d'oro*: pratiche apparentemente innocenti, quasi infantili, celano il ricordo di un agghiacciante passato, di una umanità arcaica e pre-morale in cui il ritorno della primavera è connesso al sacrificio cruento di una vita umana.

Leggendo il *Ramo d'oro*, queste come molte altre pratiche ci appaiono sotto una luce inquietante; ci impressionano, ci trasmettono un senso di sinistra profondità - sensazioni che Frazer non esplicita ma che sottolinea attraverso il trattamento stilistico e letterario dei suoi materiali. Nella prospettiva frazeriana, ciò appare direttamente connesso all'ipotesi della loro origine arcaica e cruenta. Le feste di Beltane ci impressionano non in sé, ma in virtù dell'intelligenza storiografica che ne abbiamo: penetrando l'opacità dell'evoluzione culturale, siamo in grado di scorgere al fondo di questi rituali - che ci sembrerebbero altrimenti banali e insignificanti - la terrificante pratica di bruciare un uomo. Il loro significato coincide con la loro remota origine.

Wittgenstein si oppone frequentemente a questo punto di vista, sostenendo che la "sinistra profondità" evocata dalle feste del fuoco non dipende dalla ipotesi della loro antichità o della loro effettiva origine in un sacrificio umano. Se l'ipotesi fosse smentita empiricamente, infatti, le pratiche in questione non perderebbero nulla del loro carattere profondo e inquietante.

Le ipotesi storico-evolutive non costituiscono dunque il significato delle pratiche, né spiegano le impressioni che esse suscitano. E' semmai vero il contrario: vale a dire che la nostra formulazione di quel genere di ipotesi - l'antichità delle pratiche, etc. - dipende dalle impressioni che abbiamo. E' la loro profondità che ci appare come prova della loro antichità, e non viceversa (cfr. Cherry 1984b). In altre parole vi è nel carattere interno delle feste di Beltane qualcosa che suggerisce irresistibilmente una loro antichissima e terribile origine: il loro aspetto sinistro e profondo inerisce non alla loro effettiva origine, ma al pensiero di essa, a ciò che ci dà motivo di supporla (BGB: 44-45). La sinistra profondità è per così dire la forma primaria, immediata, che assume la nostra relazione con le feste di Beltane.

L'atteggiamento di Frazer, che vuol spiegare il carattere interno del fenomeno radicandolo causalmente in fatti empirici, confondendo dunque causa e significato, è del resto una forma di "superstizione" molto diffusa. Si pensi ad esempio ai tentativi che talvolta facciamo per spiegare la sensazione di sublime bellezza suscitata dal cielo stellato: siamo portati ad avanzare argomenti, legati a nozioni astronomiche, come la lontananza e la grandezza delle stelle, oppure alla possibile presenza di altre forme di vita nel cosmo etc. Cerchiamo di persuaderci che le emozioni provate dipendono da questi fatti "empirici": ma è chiaro che questi fatti sono più un commento o una "glossa" alle nostre emozioni che non alla loro causa (G. Santayona, cit. in Cioffi 1981: 219). O pensiamo ancora a un caso cui allude lo stesso Wittgenstein (VB: 83): «quelli che continuano a domandare "perché" sono come dei turisti che davanti a un monumento leggono il Baedeker - e proprio la lettura della storia della sua origine, ecc. ecc. impedisce loro di vedere il monumento».

Analoghe considerazioni sono fatte valere da Wittgenstein nei confronti di certi argomenti caratteristici della psicanalisi e dell'evoluzionismo. A suo parere, ad esempio, Darwin cade in un errore analogo a quello di Frazer, quando sostiene che il fatto che i nostri antenati, quand'erano arrabbiati, sentivano il bisogno di mordere, è una spiegazione sufficiente del fatto che noi, uomini di oggi, quando siamo arrabbiati mostriamo i denti (Moore 1970: 349). Se le teorie di Darwin ci sembrano plausibili, e persino affascinanti, è perché, sfruttando un fondo di pre-

comprensione già presente nel senso comune, ci offrono la possibilità di "mettere in ordine i fatti in un unico sistema" (*ibidem*: 350). Questa osservazione è perfettamente simmetrica a quella contenuta nelle *Note su Frazer*, a proposito del gesto di colpire la terra con il bastone quando siamo in collera: «una spiegazione storica che per esempio affermasse che in tempi passati io o i miei antenati abbiamo creduto che colpire la terra serva a qualcosa sarebbe un imbroglio, perché queste sono ipotesi superflue, che non spiegano niente» (BGB: 34). Si tratta cioè di spiegazioni mitologiche, della stessa natura delle storie (di solito attribuite ai "primitivi") del tipo "come al leopardo vennero le macchie".

Lo stesso si può dire della spiegazione freudiana del motto di spirito, dei sogni o di sensazioni come l'angoscia (LC: 122 sgg.). Freud individua delle cause di questi fenomeni psichici, ma non le stabilisce riferendosi all'evidenza, né potrebbe farlo. Le regole che guidano la sua analisi dei sogni non hanno nulla di analogo a quelle che ci spiegano le cause del nostro mal di stomaco. Sotto la parvenza di leggi scientifiche, le sue asserzioni costituiscono soltanto una «meravigliosa rappresentazione», fatta di «eccellenti similitudini» (Moore 1970: 350; cfr. AL 39-40). La fortuna delle sue teorie è dovuta non tanto al loro valore esplicativo, quanto al "fascino" che esercitano:

Le connessioni che [Freud] stabilisce interessano moltissimo la gente. Hanno un fascino [...] Molte di queste spiegazioni sono adottate perché hanno un fascino particolare. Immaginare che la gente abbia pensieri inconsci ha un fascino. L'idea di un mondo sotterraneo, di una cantina segreta. Qualcosa di nascosto, inquietante [...] Si è pronti a credere molte cose perché sono inquietanti (LC: 88, 89).

Ma non è che giungiamo a vedere certi nessi (p. es. la simbologia sessuale dei sogni) in virtù di quelle teorie; piuttosto, siamo portati ad accettare quelle teorie perché comprendiamo già potenzialmente i nessi simbolici. Li comprendiamo in modo "naturale", insiste Wittgenstein. A proposito del simbolismo sessuale onirico, ad esempio, giudica le spiegazioni freudiane assurde non perché sbagliate, ma perché superflue, non necessarie: è infatti «la cosa più naturale del mondo» che un cilindro

possa rappresentare un simbolo fallico etc. (LC: 125). Se le spiegazioni ipotetiche di Freud si dimostrassero false (ma la loro caratteristica, del resto, è proprio quella di non poter essere accolte o respinte nello stesso senso, ad esempio, delle spiegazioni in fisica), non cesseremmo per questo di vedere quella relazione analogica. Ciò che accade non è che identifichiamo prima un oggetto come simbolo, e poi lo interpretiamo disvelandone la logica soggiacente, il senso nascosto; piuttosto, quando accettiamo una data interpretazione l'oggetto diviene per noi un simbolo (cfr. Bouveresse 1982: 167). L'aspetto del pensiero di Freud e di Darwin, come di Frazer, che più interessa a Wittgenstein non è la verità delle storie che essi raccontano (peraltro basate su speculazioni per principio non verificabili), ma che cosa ci spinge a credere alla probabilità di quelle storie, o almeno a sentirci affascinati o turbati da esse.

5. Comprensione antropologica e comprensione estetica

La formulazione di ipotesi non è dunque rilevante per questo tipo di problemi - anche se può essere un espediente utile, per così dire, euristicamente, o didatticamente, per giungere a vedere le connessioni formali tra certi fenomeni (come nel caso del cerchio e dell'ellisse: «giusto e interessante non è dire: "questo è nato da quello", ma: "questo potrebbe esser nato così" [BGB: 50]). La profondità della pratica dipende piuttosto da un suo carattere interno, che si mostra in una descrizione o rappresentazione perspicua. Nelle lezioni tenute a Cambridge nel 1933 - secondo il resoconto di Moore - Wittgenstein osservava:

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

E aggiungeva che la domanda «perché questo ci impressiona tanto?» è una domanda di carattere estetico; tant'è vero

che queste osservazioni si collocano proprio all'interno di una discussione dedicata alla natura dei problemi estetici, che Wittgenstein intende separare radicalmente dai problemi di causalità. Dare ad esempio una risposta causale all'interrogativo "perché il profumo di una rosa è piacevole?" non rimuoverebbe affatto il nostro "imbarazzo estetico" (*ibidem*: 347); laddove scopo della "spiegazione" estetica è appunto quello di eliminare o almeno diminuire la perplessità, l'imbarazzo (cfr. LC: 83).

Ma in cosa consiste questa perplessità? Abbiamo anche qui a che fare con una sorta di reazione primitiva di natura estetica, che si manifesta attraverso sensazioni di soddisfazione o insoddisfazione, di appagamento o di disagio, e che Wittgenstein giunge ad accostare all'atto di ritrarre la mano da un piatto che scotta (LC: 71-72). Egli fa spesso riferimento, ad esempio, al caso in cui avvertiamo che in un'opera d'arte qualcosa non va, o al contrario abbiamo la sensazione, per così dire, che l'opera sia "giusta", che tutto in essa sia precisamente al suo posto, senza tuttavia saper spiegare perché. O ancora, ai casi in cui proviamo forti impressioni che tendiamo a definire "indescrivibili", o a quelli in cui propendiamo a fare certi accostamenti o percepiamo certe somiglianze che non sappiamo però giustificare, etc. (Bouveresse 1982: 157; cfr. Mackenzie 1987; Cioffi 1976). A questi problemi, il giudizio estetico risponde portando ragioni e non cause: ragioni che hanno la natura di «descrizioni ed elucidazioni ulteriori», e che procedono «indirizzando l'attenzione su qualcosa, mettendo le cose a fianco a fianco» (Moore 1970: 348). Questo accostare le cose non è un mezzo per scoprire una essenza segreta, ma un atto che ha in sé il proprio compimento, intrinsecamente capace di produrre soddisfazione. Il problema estetico è questione di vedere le cose in un certo modo, più che di saperne di più; non è risolto da un accrescimento della nostra conoscenza, dal disvelamento di un senso nascosto etc., ma dal fatto di non avvertirlo più come problema, di non desiderare di spingersi oltre nella nostra indagine.

Dunque, l'impressione che suscita in noi la descrizione delle feste del fuoco non è un problema sollevato dalla nostra ignoranza fattuale, risolvibile attraverso l'acquisizione di sapere empirico. Rappresenta invece una questione di tipo estetico, cui

si reagisce formulando accostamenti e analogie, mettendo le cose fianco a fianco finché non ci sentiamo soddisfatti. Ma la rappresentazione perspicua può non essere sufficiente per questo. Vi è un passo ulteriore cui Wittgenstein accenna. Consideriamo ancora un esempio già citato: l'atto di colpire la terra con un bastone quando siamo in collera. Wittgenstein non si limita a criticare una spiegazione storica che faccia appello alle credenze dei nostri antenati. Afferma anche che ciò che importa è la somiglianza di questo atto con un atto di punizione, e aggiunge: «Se poi colleghiamo un tale fenomeno con un istinto che io stesso possiedo, allora sarà proprio questa la spiegazione desiderata: cioè quella che risolve questa particolare difficoltà» (BGB: 34).

Questo concetto è ripreso in altri passi delle *Note*. Parlando delle somiglianze di famiglia tra i diversi riti descritti da Frazer, Wittgenstein afferma: «Verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell'osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità» (BGB: 39). E ancora: «questo carattere profondo e sinistro non si comprende da sé, se conosciamo soltanto la storia dell'azione esterna: siamo noi che riproiettiamo questa luce sinistra da un'esperienza nell'intimo di noi stessi» (BGB: 45).

La comprensione deve dunque passare attraverso la nostra relazione con i rituali osservati; occorre chiarire come colleghiamo i nostri sentimenti alla pratica di sacrificare esseri umani. E' difficile pensare che Wittgenstein si riferisca qui a qualche forma di empatia, o a una misteriosa corrispondenza inconscia. Al contrario il suo appello a un collegamento con un'esperienza nell'intimo di noi stessi è volto a diradare ogni alone di mistero, mostrandoci come siano già presenti in noi le possibilità di quanto ci appare strano e distante, segnalandoci modi di agire e di sentire comuni con altri uomini. Occorre sottolineare come la comprensione - ed è forse la caratteristica di ogni problema estetico - tende qui a coincidere con l'auto-comprensione (cfr. Bell 1978, 1984 e Sachs 1988); per di più, con un'auto-comprensione terapeutica. Le feste di Beltane mettono in risonanza delle corde dentro di noi, e ci spingono così ad un'autoanalisi che può liberarci da alcune superstizioni e

renderci consapevoli di alcuni aspetti del nostro essere umani. Giungiamo per così dire a distinguere i confini dello "strato di roccia", di quelle basi della nostra vita che non possono esser dette: tocchiamo il punto in cui «si può solo descrivere e dire: così è la vita umana» (BGB: 19). In questo senso si può forse intendere il suggerimento di P. Winch (1990: 155), che sviluppa il concetto wittgensteiniano di comprensione come forma di saggezza più che di conoscenza.

Potremmo a questo punto sollevare una importante obiezione. Se ciò di cui si occupa Wittgenstein sono problemi etici od estetici, cos'ha a che fare la sua argomentazione con Frazer e con l'antropologia, cioè con una disciplina che ha come obiettivo la conoscenza e non la saggezza? In altre parole, potremmo obiettare, a Frazer non interessa il problema estetico del carattere profondo e sinistro dei fuochi di Beltane, ma il problema empirico della loro origine. Gli interessano fatti e spiegazioni di fatti; e le risposte che dà, per quanto possano rivelarsi false o non verificabili, sono in linea di principio perfettamente legittime.

Ma le cose non sono così semplici. La critica di Wittgenstein, infatti, riguarda proprio le domande che Frazer pone, ancor prima che le sue risposte; in particolare, la possibilità di porre sensatamente domande sul perché gli uomini praticano certi rituali, sulla causa di certe connessioni simboliche, etc. Domande che generano confusione, non tanto o non solo per una difficoltà contingente di scoprire dati e prove in proposito, ma perché non si capisce neppure cosa potrebbe valere come dato e come prova. Le risposte che Frazer dà sono infatti di natura speculativa più che empirica: si limitano ad asserzioni assai generali sull'essenza del rituale, sulla sua derivazione da certe credenze, e così via. Abbiamo visto come per Wittgenstein simili speculazioni siano prive di senso, frutto di inganni metafisici: allo stesso modo, ad esempio, delle "teorie" sull'"essenza" del linguaggio, o delle spiegazioni sul perché gli uomini giocano. Ma se riusciamo a disfarci di queste confusioni metafisiche, applicando l'esortazione a osservare piuttosto che a pensare, ciò che resta dei materiali di Frazer è per l'appunto il problema estetico delle impressioni che essi suscitano in noi. Come abbiamo visto, gli stessi interrogativi storico-filologici - dunque empirici - sulla remota origine delle feste del fuoco sono

prodotti dall'evidenza non-ipotetica della loro sinistra profondità, e non viceversa. La domanda "perché questi riti ci impressionano?" è per così dire la forma primaria della nostra relazione con essi, del nostro tentativo di comprenderli.

Ma c'è di più. Possiamo davvero affermare che a Frazer non interessava la natura estetica (la sinistra profondità) dei suoi materiali? Questo interesse non è presente nelle enunciazioni teoriche contenute nel *Ramo d'oro*, certo, ma emerge con grande forza dal tono del libro. Quando Frazer racconta la storia del re del bosco, osserva Wittgenstein, «lo fa con un tono che indica che qui avviene qualcosa di strano e terribile» (BGB: 19). Ogni lettore del *Ramo d'oro* sa bene che cosa Wittgenstein intenda. Nessuno può sottrarsi al fascino dell'idea di riti antichissimi e terribili, che premono al di sotto della fragile crosta della nostra ragione di uomini "civilizzati". Possiamo forse dire che il testo del *Ramo d'oro*, in quanto distinto dalle esili speculazioni che gli fanno da cornice, è incentrato sul problema della profondità. Le procedure discorsive (quelle del Frazer autore, contrapposto al Frazer scrittore, secondo una nota distinzione barthesiana) lavorano per così dire contro la teoria. In fin dei conti, una parte minima del libro è dedicata alle spiegazioni razionalistiche con cui Wittgenstein se la prende: per il resto, il lettore è catturato da un susseguirsi di storie traboccanti di suggestioni immaginative, legate da una logica sotterranea di tipo analogico e figurale, molto diversa dalla logica di superficie di una "geografia della superstizione". Ne derivano effetti di senso che smentiscono sul nascere le rassicuranti affermazioni sulla sciocchezza delle credenze e dei riti primitivi, sottolineandone invece la terribile serietà, il loro legame con aspetti molto profondi della vita umana.

Vi è dunque una grammatica profonda del testo frazeriano, che lo rende molto più simile di quanto non appaia ad una "rappresentazione perspicua". Wittgenstein stesso sembra riconoscerlo quando afferma:

E così il coro accenna a una "legge segreta": ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer (BGB: 29).

Se lo consideriamo in questa luce, del resto, il *Ramo d'oro* non fa che applicare alla perfezione quel metodo estetico che Wittgenstein raccomanda: trovare altri casi simili di feste, mettere le cose fianco a fianco, tracciare linee che connettano i tratti comuni. Se solo rimuoviamo una leggera patina di evoluzionismo positivista, ciò che resta è un ottimo esempio di rappresentazione perspicua (cfr. Sbisà 1984). E' evidentemente questa legge segreta, questa grammatica profonda che ha fatto del *Ramo d'oro* (diversamente dalla gran parte delle opere di antropologia "scientificamente" più avvertite) uno dei libri più famosi del nostro secolo, una fonte di suggestioni che hanno influenzato a fondo l'arte e la letteratura novecentesche (v. Vickery 1973). Ed è su questa base che Frazer sta suscitando oggi nuovo interesse (contro le frettolose liquidazioni funzionaliste) in antropologi particolarmente attenti alla dimensione testuale della propria disciplina (v. p. es. Mangonan 1990).

Possiamo a questo punto tentare qualche conclusione. Le *Note sul "Ramo d'oro"* mettono a fuoco la distinzione (che sarà approfondita nel testo *Sulla certezza*) tra conoscenza ipotetica e non ipotetica; in particolare, il ruolo che in quest'ultima gioca "ciò che già sappiamo", vale a dire quel fondo di precomprensione che informa il nostro linguaggio, e che come abbiamo visto affonda le radici in concordanze di pratiche, nella storia naturale del genere umano. E' questo sfondo (e non una ipotetica testa di ponte epistemologica) a funzionare spontaneamente da interfaccia tra noi e altre culture o altre epoche storiche. Si potrebbe quasi dire che si tratta di un patrimonio comune a tutti gli uomini, se ciò non suonasse come un'assunzione universalistica di tipo empirico: il "già saputo" non fonda infatti la comprensione interculturale, ma si manifesta nel fatto che comprendiamo; non possiamo enunciarlo attraverso un metalinguaggio, ma solo mostrarlo in esempi pratici di comprensione (o di incomprensione).

Il problema del significato dei rituali magici mette in gioco in buona parte questo secondo tipo di conoscenza. Il principale errore di Frazer, per così dire, è quello di stupirsi di fronte ad essi, ricercandone una spiegazione in termini di ipotesi empiriche di valore causale: ad esempio, la credenza nelle leggi

della magia simpatica, etc. Accecato da una metafisica mentalista (che Wittgenstein considera più mitologica delle stesse credenze primitive), Frazer non vede ciò che è sotto i propri occhi, non riconosce la propria continuità, la propria diretta relazione col significato di quei rituali, e tenta invece di ricostruirlo all'interno di una teoria altamente speculativa sull'evoluzione intellettuale del genere umano. Ma il significato non va scoperto, è già là, si mostra: solo che non è un codice segreto che possa esser decifrato e tradotto in un metalinguaggio.

Per Wittgenstein, la spiegazione causale del rituale e del simbolismo magico è uno di quegli pseudo-problemi prodotti dalla metafisica, capaci di generare interminabili confusioni filosofiche. Ciò non vuol dire affatto che siano insensate indagini di natura genealogica, esplicativa, causale su fenomeni empirici legati ai rituali: ad esempio le istituzioni in cui essi sono inglobati, la loro funzione sociale, etc. In questo senso Wittgenstein non dice nulla sull'antropologia in quanto disciplina empirica che si occupa di problemi fattuali e teorici. Ma è importante capire come questi problemi - il modo in cui certe istituzioni rituali sostengono il potere politico, poniamo - siano distinti dal problema di cosa i rituali possano significare per noi.

Non che Wittgenstein si ritragga e imponga di tacere di fronte a quest'ultimo problema. Lo considera tuttavia un interrogativo di natura estetica, che riguarda cioè non tanto i rituali in sé, ma le sensazioni che essi ci provocano - il fascino, l'inquietudine, il senso di sinistra profondità. Anzi, sono proprio queste sensazioni - che rappresentano la forma primaria, immediata del nostro rapporto con quei rituali - a segnalarlo come interrogativo. Come abbiamo visto, questo problema estetico si risolve producendo descrizioni perspicue (che evidenzino analogie, che mettano le cose fianco a fianco), e collegandole quindi con un'esperienza nell'intimo di noi stessi, fino a quando non ci sentiamo soddisfatti, non avvertiamo più il bisogno di spingere oltre la nostra indagine.

Note

1. Si tratta di note scritte in due tempi diversi - la prima parte nel 1931, la seconda

probabilmente alla fine degli anni '40 - e pubblicate per la prima volta nel 1967 a cura di Rush Rhees. Sappiamo anche che Wittgenstein discusse questi temi nelle lezioni tenute a Cambridge nei primi anni '30 (cfr. Moore 1970: 344, 348-349, e AL: 33). Per un commentario analitico del testo da parte del curatore v. Rhees (1976).

Per motivi di spazio, ho eliminato nella presente stesura una serie di commenti sulla ricezione delle *Note su Frazer* tra gli antropologi e i filosofi: mantengo comunque in Bibliografia l'indicazione di alcuni tra i contributi più rilevanti in merito.

Bibliografia

(L'indicazione delle pagine si riferisce alla traduzione italiana, quando esistente)

1. Opere di Wittgenstein

- AL *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935* (a cura di A. Ambrose). Oxford: Blackwell 1979.
- BB *The Blue and the Brown Books*. Oxford: Blackwell 1958 [trad. it. *Libro blu e libro marrone*. Torino: Einaudi 1983].
- BGB *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Oxford: Blackwell 1956 [trad. it. *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. Torino: Einaudi 1971].
- LC *Lectures and conversation on aesthetics, psychology and religious belief*. Oxford: Blackwell 1966 [trad. it. *Lezioni e conversazioni*. Milano: Adelphi 1982 (4 ed.)].
- PU *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell 1953 [trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi 1968].
- UG *Über Gewissheit*. Oxford: Blackwell 1969 [trad. it. *Della certezza*. Torino: Einaudi 1978].
- UW *Ursache und Wirkung: intuitives Erfassen*. *Philosophia* 6, (3-4), 1976: 391-408.
- VB *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt a.M.: Surkamp 1977 [trad. it. *Pensieri diversi*. Milano: Adelphi, 1980].
- Z *Zettel*. Oxford: Blackwell 1967 [trad. it. *Zettel*. Torino: Einaudi 1983].

2. Altre opere citate

- Ayer, A. J. 1986. *Wittgenstein*. Bari: Laterza [ed. orig. *Wittgenstein*. London: Weinfeld & Nicolson 1985].

- Beattie, J. 1975. *Uomini diversi da noi*. Bari: Laterza [ed. orig. *Other cultures*. London: Cohen and West 1964].
- Bell, R. H. 1978. Understanding the fire-festivals: Wittgenstein and theories in religion. *Religious Studies* 14: 113-124.
- -- 1984. Wittgenstein's anthropology: self-understanding and understanding other cultures. *Philosophical Investigations* 7, 4: 295-312.
- Bouveresse, J. 1975. "Wittgenstein antropologo", in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, pp. 57-92. Milano: Adelphi.
- -- 1982. *Wittgenstein. Scienza etica estetica*. Bari: Laterza. [ed. orig. *Wittgenstein: la rime et la raison*. Paris: Edition de Minuit 1973].
- Cherry, C. 1984a. Meaning and the idols of origins. *Philosophical Quarterly* 35, 138: 58-69.
- -- 1984b. Knowing the past. *Philosophical Investigations* 7, 4: 265-280.
- Cioffi, F. 1969. "Wittgenstein's Freud", in P. Winch (ed.), *Studies in the philosophy of Wittgenstein*, pp. 184-210. London: Routledge and Kegan Paul.
- -- 1976. Aesthetic explanation and aesthetic perplexity. *Acta Philosophica Fennica* 28: 417-449.
- -- 1981. "Wittgenstein and the fire-festivals" in I. Block (ed.), *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, pp. 213-237. London: Blackwell.
- Cook, J.W. 1983. Magic, witchcraft and science. *Philosophical Investigations* 6, 1: 2-37.
- De Vecchi, C. 1985. Valore, immaginazione, simbolo nella "Conferenza sull'etica" e nelle *Note al "Ramo d'oro"* di Wittgenstein. *Fenomenologia e scienze dell'uomo* 1: 127-145.
- Eldridge, R. 1987. Hypotheses, criterial claims, and perspicuous representations: Wittgenstein's "Remarks on Frazer's The golden bough". *Philosophical Investigations* 10, 3: 226-245.
- Frazer, J. G. 1973. *Il ramo d'oro*. Torino: Boringhieri [ed. orig. *The golden bough: a study in magic and religion* (abridged edition), London: MacMillan 1922].
- Jesi, F. 1979. "Wittgenstein nei giardini di Kensington", in *Materiali mitologici*, pp. 158-173. Torino: Einaudi.
- Lillegard, N. 1984. "Wittgenstein on primitive religion", in

- Religionsphilosophie. Akten des 8° Internationalen Wittgenstein Symposium*, pp. 170-172. Wien: Hölder-Pichler-Tempski.
- List, E. "Zum Problem des Verstehens fremder Kulturen: Wittgenstein Bemerkungen zu James G. Frazer's 'Golden Bough'", in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des 2° Internationalen Wittgenstein Symposium*, pp. 471-474. Wien: Hölder-Pichler-Tempski.
- MacDonald, H. 1986. *The normative basis of culture*. Baton Rouge and London: Louisiana State University Press.
- Mackenzie, I. 1987. Wittgenstein and aesthetic responses. *Philosophy and Literature* 11, 1: 92-103.
- Malcom, N. 1982. Wittgenstein: the relation of language to instinctive behaviour. *Philosophical Investigations* 5, 1: 3-22.
- -- 1988. *Ludwig Wittgenstein*. Milano: Bompiani [ed. orig. *Ludwig Wittgenstein: a memoir*. London: Oxford University Press 1984 (seconda edizione includente le lettere di Wittgenstein)].
- Malinowski, B. 1976. *Magia, scienza e religione*. Roma: Newton Compton. [ed. orig. "Magic, science and religion", in J. Needham (ed.), *Science, religion and reality*. London: Sheldon Press, 1925].
- Manganaro, M. (ed.) 1990. *Modernist anthropology. From fieldwork to text*. Princeton: Princeton University Press.
- Marett, R. R. 1909. *The threshold of religion*. London: Methuen.
- Moore, G. E. 1970. "Le lezioni di Wittgenstein negli anni 1930-33", in G. E. Moore, *Saggi filosofici*, pp. 325-359. Milano: Lampugnani Nigri [ed. orig. Wittgenstein's lectures in 1930-33. *Mind* 64, 1955: 1-27].
- Mounce, H. O. 1973. Understanding a primitive society. *Philosophy* 48: 347-362.
- Needham, R. 1985. Remarks on Wittgenstein and ritual", in *Exemplars*, cap. VII. Berkeley: University of California Press.
- O'Hear, A. 1978. "Wittgenstein's method of perspicuous representation and the study of religion", in *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des 2. Internationalen Wittgenstein Symposium*, pp. 521-524. Wien: Hölder-Pichler-Tempski.

- Phillips, D. Z. 1976. *Religion without explanation*. Oxford: Blackwell.
- -- 1979. Alienation and the sociologizing of meaning. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 53: 95-116.
- -- 1986. Primitive reactions and the reactions of primitives: the 1983 Marett Lecture. *Religious Studies* 22: 165-80.
- Piana, G. 1981. *L'immaginazione sacra*. Milano: Unicopli.
- Redding, P. 1987. Anthropology as ritual: Wittgenstein's reading of Frazer's "The Golden Bough". *Metaphilosophy* 18: 253-269.
- Rhees, R. 1976. Language and ritual. *Acta Philosophica Fennica* 28, 1-3: 480-484.
- Rudick, N. & Stassen, M. 1971. Wittgenstein implied anthropology: remarks on Wittgenstein's notes on Frazer. *History and Theory* 10, 1: 84-89.
- Sachs, D. 1988. On Wittgenstein's "Remarks on Frazer's Golden Bough". *Philosophical Investigations* 11, 2: 147-150.
- Sbisà, M. 1984. Frazer e Wittgenstein. Pathos delle spiegazioni causali e mistica della descrizione fisiognomica. *La ricerca folklorica* 10: 33-40.
- Schulte, J. 1991. Descrizione. *Intersezioni* 11, 1: 27-40.
- Tambiah, S.J. 1990: *Magic, science and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1981. "Understanding and explanation in the "Geistwissenschaften", in Holtzmann S. & C. Leich (eds.), *Wittgenstein: to follow a rule*, pp. 191-210. London: Routledge and Kegan Paul.
- Vickery, J. B. 1973. *The literary impact of the "Golden Bough"*. Princeton: Princeton University press.
- Winch, P. 1987. *Trying to make sense*. Oxford: Blackwell.
- -- 1990. "Comprendere una società primitiva", in Dei F. & A. Simonica (a cura di), *Ragione e forme di vita*, pp. 124-160. Milano: Angeli [ed. orig. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly* 1, 1964: 307-324].