

**Alcuni dettagli sulla interpretazione:
la relazione differenziale e oppositiva dei segni**

di Kenneth Liberman
Università dell'Oregon

Abstract

Nell'analisi dell'attività differenziale e oppositiva che regola il pensiero, le risorse epistemologiche non-dualiste verranno combinate con la semiotica di Saussure, le teorie dell'*apoha* del buddismo Mahayana e con le ricerche contemporanee della etnometodologia su come gli individui lavorano assieme per trovare coerenza nel mondo, di modo da offrire un quadro esauriente per l'investigazione dei dettagli locali della produzione di senso. Il progresso tangibile a cui mira l'analisi della ordinaria produzione di senso che ha luogo nel mondo reale acquista maggiore importanza rispetto al progetto per una filosofia comparativa. Le riflessioni qui presentate sono in parte basate su esempi reali della intricata attività di interpretazione, casi analizzati micro-sociologicamente con un approccio *bottom-up*, nella convinzione che l'ingegnosità e la complessità del mondo reale generalmente eccedono la speculazione formale.

In questo saggio tenterò di fare una analisi comparativa dell'attività immanente del pensiero, facendo uso di alcune intuizioni della linguistica filosofica europea inaugurata da Ferdinand de Saussure, e utilizzando alcune scoperte della epistemologia del buddismo Mahayana che muove dalle teorie dell'*apoha* di Dignāga e Dharmakīrti. Non si tratta di un mero esercizio di accostamento di concetti; al contrario lo scopo di questo saggio è di combinare gli aspetti più profondi di entrambe le tradizioni di modo che queste, oltre a interrogare il mondo, si interrogino a vicenda, in ciò che può ora svilupparsi come una ricerca unificata attorno al modo effettivo di pensare. Le entità astratte impiegate per pensare sono costituite da contingenze locali che reciprocamente e dinamicamente definiscono un mondo. Il mondo non può essere appreso direttamente, esso è sempre mediato dai segni contingenti e dalle nozioni sviluppate dall'attività del pensare; eppure sembra che

dovunque il mondo così determinato sia inteso come qualcosa che esiste indipendentemente da questi processi di concettualizzazione.

I percorsi che hanno condotto i pensatori sia europei che buddisti a dubitare dell'esistenza reale e indipendente di mondi concettuali sono simili. In entrambi i contesti sono sorte filosofie idealiste che hanno messo in discussione l'esistenza inerente di questi mondi, e in entrambe le tradizioni questi stessi idealismi si sono reificati, rendendo necessario il ricorso a integrazioni non realiste e anti-idealiste. Nel corso di queste importanti ricerche la linguistica di Saussure e alcune prospettive buddiste che molto hanno in comune con questa, hanno dato un sostanziale contributo alla specificazione dei dettagli locali con cui il pensiero si articola. Lo scopo principale di questo saggio sarà quello di rintracciare alcuni di questi dettagli locali, dettagli con cui i pensatori delineano un mondo; si tratta inoltre di uno scopo che rende il progetto per una filosofia comparativa qualcosa di secondario.

Il problema dell'idealismo

Lo sviluppo delle correnti della epistemologia indiana è stato caratterizzato da una serie di dibattiti formali e accademici tra pensatori buddisti e pensatori induisti, dibattiti caratteristici della cultura filosofica dell'Asia del sud. Si può dire infatti che le due tradizioni erano unite come gemelli siamesi: una scuola di pensiero rigettava l'altra ma allo stesso tempo ne prendeva in prestito nozioni feconde. La riflessione epistemologica del buddismo Mahayana sorse come critica complessiva al carattere essenzialista del realismo induista Sāṃkhya e Vaiśeṣika, di cui veniva criticata in particolar modo la nozione di anima o di persona¹. Il buddismo nega che ci sia qualcosa di eterno che inerisce alla persona, e rifiuta anche la concezione di un essere creatore. La critica al realismo, elaborata in un secolo di dibattiti con gli induisti, prese la forma dell'idealismo Yogacharya o Cittamatra. Queste forme di idealismo rigettavano la nozione secondo cui gli universali, tramite cui i particolari diventano sensibili, hanno reale esistenza. I pensatori buddisti si chiedevano, nelle parole di Chakrabarti e Siderits: «Dobbiamo spiegare l'uso di un nome comune o l'esperienza di una comunità che raccoglie una pluralità di particolari postulando una unica proprietà reale che inerisce a ogni singolo particolare?»². Gli idealisti buddisti svilupparono un nominalismo che negava l'esistenza reale delle entità astratte impiegate negli atti di pensiero. Cercarono piuttosto di spiegare il modo in cui i processi di pensiero si avvalgono di queste categorie e questi universali senza che questi vengano reificati. La domanda che hanno posto era: «Come può un universale rimanere il medesimo e darsi allo stesso tempo in cose e luoghi diversi?»³. In altre parole, le singole occorrenze sono esempi di applicazione di una stessa e identica categoria? E se così non fosse, come possono queste categorie essere impiegate ai fini di un pensiero rigoroso?

La teoria dell'Apoha e Saussure

Alcuni commentatori occidentali ritengono che il nominalismo di Dignāga sia un nominalismo radicale⁴, e questo radicalismo consiste nel negare qualsiasi positività alle nozioni impiegate nella riflessione

sulla natura delle cose. Secondo Dignāga e Dharmakīrti: «Le determinazioni non si riferiscono ai loro oggetti positivamente ma negativamente»⁵, Dharmakīrti inoltre nega il carattere fondamentale degli universali. Dharmakīrti sviluppa il concetto di *apoha* di Dignāga al fine di descrivere il modo in cui il pensiero utilizza questi concetti, tra cui categorie generali, senza che a queste categorie generali debba inerire una esistenza propria, e dando in questo modo inizio a una incredibile avventura filosofica. Chakrabarti e Siderits si domandano: «Come è possibile arrivare a qualcosa di positivo a partire solamente dalla negazione?»⁶. Ciò in effetti non è possibile, per il semplice motivo che non si dà alcunché di positivo: l'esistenza è altro. L'individuazione di questo "qualcos'altro" sta alla base della speculazione con cui, per più di dodici secoli, la filosofia buddista ha indagato i rapporti tra essere e pensiero. Secondo Dreyfus: «Il punto centrale della teoria dell'*apoha*» sta nel «farci ragionare su questo processo di costruzione»⁷ delle idee, processo con cui costruiamo un mondo significante. L'intenzione di Dharmakīrti era quella di fornire una descrizione di come determinati processi mentali effettivamente funzionano e come possano dirsi affidabili, un tema su cui lavora la ricerca filosofica contemporanea.

La teoria dell'*apoha* prevede l'uso di «delimitazioni-dall'-altro significate a parole»⁸. Con ciò si intende che qualsiasi concetto non è ciò che è in sé; al contrario il concetto acquista la propria forza in quanto escluso da ciò che non è. Per esempio "blu" non è blu-in-sé ma diviene blu nel suo essere non non-blu. Secondo Tillemans, *apoha* è da intendersi come «un non-non-x espresso da una parola»⁹. Gli universali non sono altro che questi non-non-x, e per questa ragione non possono dirsi entità positive. La somiglianza tra questa intuizione epistemologica e la semiotica di Saussure è evidente se guardiamo al concetto saussuriano di opposizione reciproca tra segni: «Nella lingua ogni termine ha il suo valore per opposizione con tutti gli altri termini»,¹⁰ e «nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi»¹¹.

Secondo Dreyfus quella di Dignāga e Dharmakīrti è una visione connotazionale del linguaggio, secondo cui le parole *non* si riferiscono direttamente a oggetti, ma operano come un «sistema di segni convenzionali il cui significato è costruito concettualmente in un rapporto di dipendenza dal significato di altri termini»¹². La scoperta che il mondo è un costruito mentale in questo senso anticipa l'idealismo europeo. L'essenza della teoria dell'*apoha* sta nell'affermare che il pensiero non entra in relazione con il suo oggetto in maniera diretta; al contrario, abbiamo sempre a che fare con un sistema di concetti impiegati dal pensiero che media tra noi e il mondo. Il sistema di concetti, sempre nel processo di emergere, influenza ciò che viene pensato. Proprio la natura processuale, e in questo senso permanente, di questo sistema impedisce che esso divenga cosa in sé. Saussure dice qualcosa di simile quando osserva che: «I concetti sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema. La loro più esatta caratteristica è di essere ciò che gli altri non sono»¹³.

Sia Saussure che i teorici dell'*apoha* danno molta importanza al *carattere arbitrario* del sistema di concetti. Saussure descrive il modo in cui «il sistema linguistico è una serie di differenze di suoni combinate con una serie di differenze di idee»¹⁴ in cui non c'è nulla di naturale che determina quali suoni si combinano con determinate idee. Inoltre, non vi è nulla di inerente al suono che determina quale suono è accettato come significante, ciò che viene significato riflessivamente determina cosa diventa un significante¹⁵. Ancora più

importante, ciò che i significanti significano muta con il mutare del contesto così che nuovi *token* (repliche) che significano sono aggiunti al sistema, e ogni mutamento crea una trasformazione del senso e del riferimento dei *token*. Dunque il sistema linguistico è per sua natura mutevole, e questa instabilità può diventare una risorsa. Inoltre questa instabilità finisce per indebolire la posizione degli idealisti dal momento che non vi è più alcun fondamento stabile, di tipo cartesiano, su cui poter basare la propria certezza. Lungi dall'essere all'origine del significato, questa rete di concetti che viene sviluppata è essa stessa contingente. Quando la posizione idealista critica della versione realista diviene troppo statica ed esclusivamente concettuale, allora deve essere essa stessa criticata.

È interessante notare che Chakrabarti e Siderits parlano di *apoha* in termini di «psicologia di generalità immaginate prodotte dall'abituale processo di esclusione che orienta la pratica»¹⁶. Il meccanismo centrale del pensiero è l'attività differenziale e oppositiva dei concetti, in base al quale le idee sono *esclusioni* di ciò che esse non sono e assumono specificità riguardo al loro senso e riferimento tramite la relazione con ciò che esse non sono. Questo esercizio di esclusione diviene prassi *abituale*, diviene *routine*, e il suo carattere arbitrario viene scambiato per qualcosa che inerisce al pensiero, di modo che questo possa scorrere più rapidamente, e alla fine queste *generalità prodotte* appaiono come vere. Definire di che genere di verità si tratta, e come queste possono essere provate, è il compito principale della ricerca filosofica buddista. È necessario indagare ulteriormente le condizioni specifiche che regolano questo *produrre* e descrivere più dettagliatamente le caratteristiche immanenti dei processi di pensiero. Gli idealisti, sia in Europa che in India, hanno messo fine alla loro indagine troppo presto, accontentandosi di alcuni principi chiari e di alcuni slogan come “si tratta di un costrutto mentale”, buoni solamente a dare un titolo a una ricerca, non a spiegare dettagliatamente in cosa consistono i costrutti mentali.

La via intrapresa dalla epistemologia Mahayana ha prodotto una serie di tentativi per correggere e rivedere l'idealismo, e per ridefinire una “via di mezzo” come metodo che consenta di sfuggire sia al realismo che all'idealismo. I filosofi della Dottrina della Via di Mezzo (*Madhyamaka*) hanno riconosciuto il carattere instabile della riflessione e ne hanno fatto un punto di forza. Il loro principio fondamentale, *pratītyasamutpada*, che può essere tradotto come “originazione interdipendente” sottolinea la dipendenza reciproca delle idee, e viene usato in modi che ricordano la «delimitazione reciproca» di Saussure (come nel caso della montagna a est che acquista il suo significato in relazione alla montagna a ovest). I pensatori del tardo *Madhyamaka* hanno indebolito l'essenzialismo latente dell'idealismo buddista che postulava il concetto di coscienza assoluta (*alayavijnana*) che è all'origine di ogni ideazione, accusando questi idealisti di essere sia troppo nichilisti (nel negare l'efficacia delle cose che hanno una originazione interdipendente) che troppo realisti (nell'accettare l'esistenza di una coscienza assoluta). Sembra che a est come a ovest a seguito della confutazione del realismo e dell'idealismo, soluzioni epistemologiche non-dualiste (non-realiste e non-idealiste) siano state non solo cercate ma, almeno in parte, trovate. Se per un verso non discuteremo qui della dialettica negativa della teoria e della pratica *Madhyamaka*, diremo però che questo pensiero si fonda sull'intuizione che nessun sistema è statico, ed evita scrupolosamente la reificazione delle nozioni che vengono utilizzate nei processi di pensiero.

La via di mezzo di Saussure

Verso la conclusione di un libro sulla teoria dell'*apoha* l'indianologo Mark Siderits osserva che «le caratteristiche strutturali della comprensione comportano una intuizione simile a quella di Saussure [...] Una riflessione dei filosofi classici indiani sulle loro pratiche porterebbe alla stessa intuizione».17 L'anti-realismo di Saussure è assicurato dalla sua insistenza sul non darsi di alcun contenuto positivo o «nocciolo» positivo di significato. Thibault, un commentatore di Saussure, scrive: «Uno stato sincronico è una proiezione metodologica, un costruito analitico del linguista. Non è una affermazione di natura ontologica».18 La riflessione saussuriana è anti-reificazionista perfino nei confronti della propria speculazione, e rifiuta di trasformare i propri prodotti in entità che possono esistere in sé. Saussure scrive: «È una caratteristica del linguaggio, e di qualsiasi sistema semiologico in generale, che non esiste differenza alcuna tra ciò che distingue una certa cosa e ciò che la costituisce».19 Non è possibile ammettere cose che esistono in sé, i segni sono già da sempre iscritti nel contesto che essi stessi hanno contribuito a creare.

Saussure non è neanche un idealista. Le analisi strutturali a cui il suo pensiero ha aperto hanno come punto di partenza l'intuizione secondo cui gli aspetti strutturali di qualsiasi sistema di pensiero o azione eccedono la capacità dell'individuo di mantenere un controllo epistemico. Il pensatore si perde nel sistema, si incarna in esso ed è incapace di mantenere una separatezza da esso di tipo cartesiano. Merleau-Ponty commenta: «Mi colgo non come un soggetto costitutivo trasparente a se stesso [...] ma come pensiero in atto».20 Che cos'è esattamente questo «pensiero in atto» e come deve essere studiato?

Sia la teoria dell'*apoha* che la linguistica di Saussure suggeriscono di tenere a mente il carattere arbitrario del sistema di concettualizzazione impiegato e il carattere dinamico del pensiero e del linguaggio, senza sovra-idealizzare ciò che effettivamente avviene. Neanche si tratta di un approccio realista dal momento che non vi è alcuna essenza che inerisce alla complessità contingente di eventi che accadono, o alla concettualizzazione associata a questi. Nell'evitare sia il realismo che l'idealismo parlando di «elementi che si condizionano reciprocamente»21 e delle «delimitazioni reciproche di unità»,22 Saussure traccia la sua via di mezzo.

Una critica dal Brasile

In anni recenti la linguistica brasiliana è diventata il punto di riferimento mondiale per lo sviluppo della ricerca per la comunicazione di sordo-muti basata sul linguaggio dei segni. Due linguisti, McCleary e Leite, sono molto critici di ogni tipo di “differenzialismo” reso assoluto.23 Se per un verso essi sostengono che la comunicazione del linguaggio dei segni fa uso non di meri gesti ma di segni veri e propri, e sviluppa quindi una convenzione le cui risorse derivano da un sistema di segni esistente, allo stesso tempo argomentano che talvolta esiste un rapporto naturale tra gesti e significato nel linguaggio dei segni brasiliano. Si tratterebbe dunque di qualcosa di simile all'unità positiva di significato che Saussure nega. Tuttavia anche se si volesse prendere per vera questa affermazione, la tesi di Saussure non verrebbe comunque messa in discussione in quanto il ruolo differenziale e oppositivo dei segni non deve essere assoluto per essere pertinente. È sufficiente che questo sia

l'aspetto più persistente e influente del processo di significazione all'interno di un sistema di segni. Inoltre, è inevitabile che qualsiasi segno "naturale" del linguaggio dei sordo-muti troverà il suo posto all'interno di un qualche sistema: a questo punto tutte le caratteristiche oppositive che associamo alla semiotica di Saussure saranno immediatamente evidenti. In altre parole, anche volendo ammettere un certo grado di positività, rimane comunque il fatto che «ogni termine linguistico ha il suo valore per opposizione con tutti gli altri termini».24 Il sistema di cui il segno del linguaggio dei sordo-muti fa parte trasformerà necessariamente il senso e il valore dei segni, motivo per cui, nonostante le loro connessioni naturali, questi possono dirsi segni. In ciò la intuizione di Saussure è universale. Saussure stesso ammette che il differenzialismo non è qualcosa di assoluto quando dice che: «Il segno può essere relativamente motivato».25

Ècartes

L'agire differenziale e oppositivo del segno produce un mondoificante, e questa prospettiva può essere considerata una via di mezzo tra realismo e idealismo. Se Husserl ha adattato l'idealismo di Kant, Hume e Cartesio ai problemi da lui trattati, rimanendo scettico nei confronti dell'idealismo senza tuttavia disfarsene completamente, il percorso di pensatori post-fenomenologici come Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Jacques Derrida ha eliminato la propensione idealista dalla ricerca fenomenologica. Merleau-Ponty scrive: «Ciò che abbiamo imparato da Saussure è che i segni, presi singolarmente, non significano nulla, e che ognuno non esprime tanto un significato quanto marca una divergenza di significato (*ècartes*) tra se stesso e gli altri segni».26 Questi *ècartes* ci forniscono costantemente opportunità per nuove intuizioni. «Una discussione non è tanto uno scambio di idee quanto una divergenza in relazione al mondo dell'altro».27 L'egemonia della soggettività è anche qui minata, dal momento che il pensatore individuale non è in comando ma semplicemente sfrutta le possibilità per la significazione che gli si presentano fortuitamente.

Queste relazioni produttrici di valore e queste differenze produttrici di valore sono al centro del mio presente progetto di ricerca sulla pratica degli assaggiatori professionisti di caffè i quali, nel loro lavoro, si trovano a dover stabilire ciò che per essi determina il sapore di un caffè, studi che sto portando avanti assieme al Prof. Giolo Fele dell'Università di Trento in vista di un libro intitolato *Il Sapere dei Sapori*. Un esempio tra molti è una tabella di descrittori di gusto utilizzata da un laboratorio brasiliano di caffè che ho scoperto durante un viaggio recente. Il caffè brasiliano è caratterizzato da un alto grado di acidità, esiste tuttavia una acidità buona e una acidità cattiva, e il significato preciso di *acido* può variare in base a elementi contingenti e locali che influenzano la degustazione (chiamata anche *cupping*). Questo laboratorio ha sviluppato una tabella standard che comprende sei tipi di acido, che equivalgono in italiano a: acido, piuttosto acido (*acidez*), leggermente acido, estremamente acido, molto acido e acidità fine. Oltre a questi, vengono usate anche altre categorie per l'acidità che vengono formulate *ad hoc*. Se un visitatore che cerca di cogliere le differenze così indicate avrà il capogiro, è anche vero però che queste differenze acquistano rapidamente il loro senso specifico e i loro riferimenti se messe in contrasto: le differenze si posizionano una per mezzo dell'altra lungo questa scala, a formare un sistema, e ogni differenza trova la propria posizione sulla base di ciò che essa non è, cosa

che lascia spazio a ciò che essa potrebbe essere. Qui abbiamo un buon esempio della natura differenziale e oppositiva dei segni.

Gli assaggiatori professionali di caffè utilizzano descrittori del sapore dei vari tipi di caffè che si rivelano efficaci e anche obiettivi grazie alla attività di delimitazione reciproca delle parole. Una variazione semantica di un certo grado che eccede gli sforzi dell'assaggiatore di stabilizzare il significato dei descrittori è spesso una variazione produttiva che porta a nuove scoperte. Gli assaggiatori di caffè sostengono che l'efficacia della tabella per la degustazione che classifica i vari aspetti del gusto dipende dalla loro capacità di trovare un equilibrio tra intuizione e obiettività, dove quest'ultima serve a memorizzare e perfino a rafforzare la prima. Gli assaggiatori dispongono di un sapere sistematizzato che è meno chiaro e distinto ad ogni singolo gradino, che va sempre ampliandosi dato che c'è sempre altro da imparare sui gusti contenuti in una tazzina. Come nel caso della originazione interdipendente dei buddisti, l'instabilità del sistema non è un difetto a cui bisogna rimediare ma ciò che rende possibile fare esperienza del mondo. Come direbbe Harold Garfinkel, non vi è comunque «alcun rimedio» per l'instabilità.

Alcuni critici delle teorie buddiste hanno obiettato che ogni negazione necessita di un *negandum*, e questo a sua volta deve avere esistenza positiva. Ciò non è tuttavia necessariamente implicato, dato che due concetti compresi negativamente possono *stabilizzarsi a vicenda* per mezzo del loro rapporto differenziale e oppositivo. Se per un verso è difficile stabilire cosa significa “corposità media” del caffè, è anche vero che una volta che abbiamo assaggiato un caffè con una corposità alta e poi un caffè poco corposo, si sarà aperto uno spazio intermedio per una corposità media. Nel buddismo Mahayana la parola *jñāna* (spesso tradotta con saggezza) si riferisce comunemente alla conoscenza dalla originazione interdipendente, secondo cui l'essere di qualsiasi cosa dipende da ciò con cui è in relazione. Tutto funziona senza che vi sia alcuna essenza inerente: una sorta di assenza di *quidditas* in qualsiasi cosa ci sia. Nonostante ciò una tale nozione può essere impiegata con successo per pensare. Dal momento che non vi è alcuna essenza inerente, questo essere contingente è chiamato nominale, un essere che è in ultima istanza vuoto. Il suo essere vuoto non significa che è del tutto inesistente: esiste solamente una differenza, senza alcun termine positivo.

Specificazione dell'apoha

L'elemento centrale della teoria dell'*apoha* di Dharmakīrti può essere trovato nel suo *Prāmaṇavārttika*, dove spiega il modo in cui le cose connesse a espressioni producono cognizione. Le cose «prendono come oggetto la differenza da cose che sono altro»²⁸. Per esempio, nel corso della diaspora i tibetani devono stabilire chi sono e chi diventeranno, e per capire ciò essi naturalmente si definiscono paragonandosi a chi è *altro* da loro. In molte zone remote dell'India e del Nepal, i tibetani vivono accanto a popolazioni tribali scarsamente istruite, e per contrasto hanno scelto di riaffermare la loro determinazione a mantenere la propria cultura buddista tradizionale. D'altra parte molti tibetani emigrati che sono andati a vivere in Svizzera o negli Stati Uniti, hanno trovato attraenti alcuni aspetti della cultura dei paesi di destinazione, e piuttosto che intensificare le proprie pratiche culturali originali si sono integrati maggiormente. Per dirla con Hegel, sviluppiamo la nostra

personale identità interagendo con quanti sono non-noi.

In un lavoro che risale ad alcuni anni fa Dunne ci offre un'altra traduzione di un passaggio di Dharmakīrti nel seguente commento: «La differenza che è oggetto immediato di una espressione non ha natura sostanziale. Il fatto che ascriviamo a questa una natura sostanziale è dovuto semplicemente ad una confusione cognitiva».29 Questa affermazione potrebbe benissimo riassumere la tesi che Sartre espone in *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, sebbene molti dei miei studenti ebraici si sentiranno offesi per ciò che viene percepito come una messa in discussione del loro "essenzialismo". Secondo la teoria dell'*apoha*, una determinazione di un universale che offre un contesto per la significazione comporta necessariamente una esclusione.30 Tale esclusione implica una qualche differenza selettiva dato che il lavoro di differenziazione è motivato dai nostri interessi, interessi che determinano il fatto di intendere come rilevante un aspetto piuttosto che un altro. Uno studente che deve decidere una materia in cui laurearsi potrebbe preferire la psicologia alla sociologia nella convinzione che la psicologia offra mezzi migliori per l'indagine di emozioni personali; nel fare questo, la psicologia può essere definita nel suo non essere tutti gli aspetti della sociologia che lo studente meno apprezza (per esempio il marxismo o la *network theory*). È possibile che ogni studente di psicologia abbia trovato la propria nozione universale di psicologia, sviluppata per differenziazione e opposizione. Ciò che la psicologia è per ogni studente è un risultato concettuale, e potrebbe benissimo darsi che nessuno abbia previsto di trascorrere un anno a far girare dei topi all'interno di labirinti. Non c'è alcuna psicologia universale, solo psicologie contingenti.

Tillemans offre una interpretazione interessante del pensiero di Dignāga e Dharmakīrti: Dignāga viene descritto come un teorico che affronta l'*apoha* da una prospettiva *top-down*; al contrario il lavoro di Dharmakīrti muove da analisi più concrete, un approccio che Tillemans chiama *bottom-up*: «In questo approccio *bottom-up* sono le catene causali a fare da ponte tra lo schema e il contenuto piuttosto che gli elementi logico-metafisici».31 Secondo questa visione l'approccio *top-down* deve essere considerato come esercizio teorico che procede per mezzo di operazioni logico-metafisiche. Dharmakīrti non è un idealista in questo senso, in cui le categorie sono delle esclusioni costruite a priori; al contrario, la contingenza gioca un ruolo molto importante. L'esperienza di una entità conduce a una attività di pensiero che si articola per mezzo di parole a cui questi pensieri sono connessi, e l'accento è su «ciò che gli uomini fanno nell'atto del conoscere, del riferirsi-a, ecc, piuttosto che sul dimostrare filosoficamente la razionalità e la fondatezza di ciò che fanno».32 Si può dire che si tratta di un approccio più pragmatico che questa corrente di pensiero buddista impiega nell'analizzare la formazione di concetti.

Sebbene questo approccio *bottom-up* sia presente nella collezione delle classi di *topoi* logici e compaia tra i dibattiti composti per esercitazione nelle università monastiche tibetane, dove i giovani studenti-monaci cominciano il loro percorso di quindici anni di studi accademici, la maggior parte della letteratura secondaria – sia i commentari tibetani che i lavori degli indianologi europei – trattano l'*apoha* a cominciare dalla presentazione delle sue caratteristiche generali, ovvero usando un approccio *top-down*. Chakrabarti e Siderits consigliano ai teorici dell'*apoha* di lavorare senza reificare eccessivamente i loro termini: «Il concetto di un concetto è la reificazione di un processo dinamico in cui i particolari mentali giocano un ruolo».33 Tuttavia cosa

sia questo «processo dinamico» non viene specificato, e Chakrabarti e Siderits finiscono col riprodurre quello stesso difetto che essi stessi criticano. Eppure ci forniscono una valida indicazione quando dicono che: «*Apoha* non è una operazione locale che noi facciamo sulla base di un input sensoriale, ma un nodo nell'interazione reciproca tra organismi e ambiente».34 Bisogna dunque lavorare nella direzione di descrivere questa «interazione reciproca», descrivendo ciò che accade a livello di quel nodo. In altre parole, piuttosto che divagare in questioni troppo teoriche bisogna identificare e poi descrivere l'aspetto «dinamico» di ciò che Chakrabarti e Siderits hanno spiegato come «generalità immaginate prodotte dall'abituale processo di esclusione». Tuttavia nonostante le indicazioni fornite da Chakrabarti e Siderits essi stessi non sembrano essere molto ottimisti riguardo alle possibilità di successo di questa indagine, ad un certo punto richiamando perfino lo scetticismo di Kant: «Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli».35 Ciò non dovrebbe valere come scusa per rimanere a un livello generale, dal momento che i metodi contemporanei adottati dalla micro-sociologia, in particolare gli studi che si basano sul materiale girato di ricercatori della etnometodologia, ci offrono elementi per essere ottimisti.

Se desideriamo comprendere meglio i nodi dell'*apoha* e il lavoro oppositivo e differenziale della interpretazione, dovremmo investigare meglio i dettagli concreti con cui l'esclusione opera. Sia i pensatori orientali che occidentali sono bravi a trafficare con le generalizzazioni, è ora di acquisire maggiore specificità. I pensatori orientali amano ripetere alcune metafore salienti e citare alcuni esempi familiari (come nel caso della relazione della montagna a est con la montagna a ovest) per supportare le loro teorie. Dunne critica perfino Dharmakīrti per non aver fornito delle analisi specifiche: «Sebbene egli si riferisca continuamente a delle tracce, egli non dedica alcuna attenzione ai particolari meccanismi che regolano la loro produzione».36 In occidente sia i filosofi analitici che i filosofi della fenomenologia procedono per mezzo di esempi privilegiati che non sono altro che versioni statiche del «processo dinamico» di cui l'identificazione e la descrizione rappresentano il nostro scopo. Ad esempio “la costruzione sociale della realtà” è un tropo che può servire da titolo per una ricerca ma non costituisce la ricerca stessa. Questa richiede una serie di dettagli che non possono essere forniti semplicemente pensando a una serie di buoni esempi a favore di una data teoria. Le situazioni empiriche, reali, sono complicate, e Proust coglie meglio di molti teorici delle scienze sociali le particolarità di queste situazioni. “L'approccio *bottom-up*” anche è un titolo, che però fornisce maggiori dettagli sulla reale attività del pensiero. Il nostro metodo potrebbe essere quello di individuare alcuni esempi perspicui di fenomeni reali, empirici, per poi lasciare che la reale complessità di questi casi mostri la «interazione reciproca» dell'esclusione e la formazione di significato con tutti i dettagli specifici necessari a descriverla correttamente. Il segreto sta nel lasciarsi trasportare da questo o da quell'evento empirico di modo che sia la sua stessa organizzazione a guidare la speculazione.

La specificazione etnometodologica del differenziale, la natura oppositiva del pensiero

La etnometodologia di Garfinkel è per certi versi un sforzo per fornire specifici dettagli che possano aggiungere sostanza al progetto fenomenologico di Husserl³⁷, in particolar modo per quanto riguarda le ricerche attorno alla intersoggettività, sebbene la maggior parte degli aderenti a questa scuola dimostrino poco interesse per lo sviluppo dell'apparato formale della fenomenologia stessa. Piuttosto che impegnarsi a contribuire ad un apparato teorico in evoluzione, questi perseguono i temi della fenomenologia in maniera concreta, poiché da ciò traggono insegnamenti riguardo ai reali «processi dinamici» empirici con i quali gli individui fanno aderire il mondo. Sebbene i ricercatori nel campo della etnometodologia siano influenzati dalla fenomenologia, dunque anche dal pensiero di Merleau-Ponty, e conseguentemente dall'uso che questi fa della semiotica di Saussure, essi sono tuttavia allergici a ricerche che seguono l'approccio *top-down*, e alle caratteristiche speculazioni analitiche formali. Non nominano mai la “costruzione sociale” ma descrivono molto dettagliatamente una serie di occorrenze locali in cui viene prodotto un ordine sociale coerente. Garfinkel e quanti si ispirano al suo lavoro evitano perfino di fare ricorso all'apparato teorico prodotto dalla sua stessa scuola, praticamente liberandosi di ogni buona idea elaborata non appena questa abbia acquisito una vita propria che la separa dai dettagli contingenti³⁸.

Tra le prime ricerche in campo etnometodologico (che precedono l'invenzione del computer) furono condotti alcuni studi sull'uso delle categorie per una organizzazione del sapere, e molte ricerche attorno all'utilizzo di una particolare scatola *Zatocoding* che ricercatori e bibliotecari usavano per la catalogazione. La caratteristica del sistema *Zatocoding* era che a ogni voce (libro, articolo o appunto) poteva essere data una molteplicità di codici, utilizzando tanti descrittori, che corrispondevano a determinati fori, quanti ne poteva contenere la scheda, e l'argomento sotto cui una nota compariva variava a seconda di quale glossario veniva scelto. Le varie voci si trovavano di volta in volta in disposizioni diverse con accanto altre voci che erano di volta in volta diverse, e gli etnometodologi studiavano come il senso della categoria (una sorta di “universale”) cambiava a seconda di quali schede venivano estratte. Le schede selezionate contribuivano alla creazione del contesto, contesto a sua volta usato per la categorizzazione delle schede, e il significato sia dei glossari che delle singole voci si trasformavano a vicenda, e queste trasformazioni potevano continuare indefinitamente. Durante un soggiorno di lavoro sul campo nel deserto occidentale dell'Australia durato due anni, ho usato questo sistema per classificare i miei appunti, scoprendo anche che il significato di una data categoria che stavo utilizzando veniva stabilito per contrasto con le altre categorie presenti nella scatola *Zatocoder*, categorie che quella particolare che stavo usando non era. Gli appunti dovevano essere registrati e la decisione riguardo la collocazione dei glossari multipli veniva fatta per contrasto con i glossari che non sarebbero stati utilizzati. La caratteristica più utile di questo sistema consisteva nel fatto che il senso dei glossari continuava ad allargarsi in base ai dati raccolti sul campo che venivano aggiunti, e in questo modo il glossario era un mezzo di codificazione che aveva il pregio di non imporre un ordine rigido ai dati che venivano inseriti. Il senso e il riferimento dei dati raccolti sul campo derivava da una sorta di auto-organizzazione, e mi sembrava che in questo modo la classificazione fosse meno vulnerabile di essere il risultato di un condizionamento.

Le prime ricerche in campo etnometodologico erano guidate dalla nozione di espressione indicale presa

in prestito da Bar-Hillel³⁹, secondo cui il significato di una parola o di un glossario varia in base al tempo e alla posizione in cui viene impiegato. In altre parole il contesto interviene a trasformare continuamente il significato di una parola, o come scrive Thibault: «Una sequenza diviene significativa tramite le operazioni di contestualizzazione che essa subisce». ⁴⁰ Gli etnometodologi hanno tuttavia scoperto che non era solamente il contesto a cambiare il significato di una parola: le espressioni continuano a cambiare il significato del contesto che viene utilizzato per stabilire il senso coerente dell'espressione. In altre parole, contesto ed espressione si determinano a vicenda. Essi diedero a questo fenomeno il nome di «riflessività», e si stancarono di utilizzare il termine «contesto» che troppo frequentemente sembrava servire come scusa per rendere ulteriori indagini specifiche superflue. Successivamente divennero perfino riluttanti a usare il termine da loro stessi introdotto, «riflessività», per lo stesso motivo.

Comprendere un concetto è cosa più ardua che individuare un contesto, in quanto i contesti sono qualcosa di incredibilmente instabile. In termini saussuriani, un significante è usato per trovare un significato che agisce riflessivamente sul significante. Si tratta di due «masse amorfe», ⁴¹ per utilizzare l'espressione con cui Saussure definisce la catena del suono e la catena di pensiero. Il contesto muta continuamente, e qui di nuovo, uno interviene a elaborare l'altro. Questa situazione confonde molti analisti, dato che si tratta di un fenomeno complesso, e di norma si tende a prediligere ciò che può essere inteso in maniera chiara e distinta. Il mondo reale è però complesso, e così deve essere. La etnometodologia intende la naturale riflessività del pensiero come una risorsa per le parti che collaborano per fornire una struttura locale di significato, che fornisce a sua volta coerenza alla interazione sociale.

Sebbene le prime discussioni sulla riflessività venivano condotte con riferimento a individui, (per esempio studenti in un'esperimento sul *counseling*), ⁴² gli studiosi di etnometodologia capirono presto che nella maggior parte delle situazioni l'attività riflessiva del pensiero è attività sociale. Una simile differenza è stata rilevata da Saussure: «Vi è il punto di vista dello psicologo che studia il meccanismo del segno nell'individuo; è il metodo più facile, ma non conduce più in là della esecuzione individuale e non sfiora il segno, che è sociale per natura». ⁴³ Nel mio studio sui giochi-con-regole ⁴⁴ ho scoperto molti casi in cui le regole erano prodotte come oggetti sociali e ricevevano una formulazione *prima* ancora che le parti avessero esplicitato il significato della regola. Infatti confermare l'efficacia di una regola prima che questa venisse davvero compresa era un "etno-metodo" che i giocatori usavano per imparare il significato di una regola. Non si trattava di codificare o decodificare, in quanto nessun partecipante disponeva di abbastanza informazioni per codificare qualcosa, e non si trattava della "trasmissione" del significato di una regola. A questo proposito è significativo un commento di Saussure: «Ciò che ha significato è tradotto dalla delimitazione di unità, è il significato che la crea, non esiste prima, non ci sono unità lì pronte a ricevere il significato». ⁴⁵ Una regola acquista il suo senso e riferimento in quanto fa parte di un sistema realmente in uso; il suo significato non esiste a priori. La formazione delle regole, la loro evoluzione e fissazione, sono eventi sociali dinamicamente riflessivi dal momento che sono influenzati da quello stesso agire che esse stesse definiscono. Una volta che la regola sia stata socialmente confermata e fissata (sebbene qualsiasi forma di fissazione del significato sia sempre transitoria) questa acquista rapidamente valore morale, in quanto espressione dell'autorità di ciò che Durkheim chiama «fatto sociale». Dunque nel suo

essere indeterminata, una regola transitoria si fa strada in quanto diviene “la regola”.

Un caso esemplare: come determinare il gusto oggettivo del caffè

Nel corso degli ultimi anni ho portato avanti una vasta ricerca etnometodologica sugli assaggiatori professionisti di caffè il cui compito è fornire una descrizione oggettiva dei sapori dei caffè del mondo, studi che mi hanno portato in America Centrale, Brasile, India, Italia e Stati Uniti. Il lavoro degli assaggiatori di caffè dipende dallo sviluppo di categorie di sapori che si articolano sulla base di alcuni aggettivi standard che descrivono il gusto. Il modo in cui questi descrittori vengono utilizzati fornisce molti dettagli sul metodo *bottom-up* che fa uso di categorie universali per definire particolari. Soprattutto, il compito della etnometodologia è qui quello di identificare e descrivere *esattamente come* i descrittori del sapore aiutano gli assaggiatori a organizzare la loro conoscenza del gusto.

Per esempio, *che cos'è esattamente* un espresso equilibrato? Il termine “equilibrato” è molto diffuso nella degustazione del caffè, e nei concorsi ufficiali ad esso vien assegnato un valore numerico. Nella discussione informale indica un pregio, sebbene ciò che viene di volta in volta pregiato sembra variare. La maggior parte degli assaggiatori professionisti sanno esattamente cosa vogliono dire quando adoperano il termine, se tuttavia gli si chiede di fornire una spiegazione offrono versioni diverse. Per alcuni il termine si riferisce a una sorta di equilibrio tra il dolce e l'amaro, per altri indica una corposità o “rotondità” bilanciata da un qualche sapore attivo, che può essere fruttato, di fiori, o acido. Quando faccio notare i modi differenti in cui “equilibrato” viene applicato, alcuni assaggiatori rispondono correttamente che è impossibile per gli assaggiatori assaggiare tutti allo stesso modo, e che nella valutazione del caffè ciò che è importante è che ogni assaggiatore rimanga coerente con il suo proprio sistema di riferimento. Per conto mio ho imparato cosa significa “equilibrato” in un modo implicito, assaggiando molti caffè che non sono bilanciati e facendoli contrastare con i caffè che gli assaggiatori professionisti hanno giudicato essere equilibrati.

Molti assaggiatori cominciano la discussione elencando alcuni “non”, per esempio “non sento nulla che possa indicare una tostatura troppo leggera. Non mi sembra amaro. Non è molto fruttato”. Fanno questo perché è più sicuro affermare cosa un gusto non è che azzardare e dire cosa credono che sia, positivamente; ma, soprattutto, non è facile dire di un sapore esattamente che cos'è, e una volta che una descrizione universale è applicata questa tende a diventare dominante. Allo stesso tempo però questi “non” contengono in sé anche “lo stesso”, dato che indicano una ragione del gusto che non è stata esclusa. In altre parole, tramite la negazione gli assaggiatori suggeriscono una direzione in cui la degustazione può procedere.

Ci sono anche volte in cui un assaggiatore professionista formula una descrizione positiva, ma accade di frequente che queste descrizioni vengano subito rigettate dagli altri colleghi, non per pura contrarietà ma nello spirito di una congeniale collaborazione con cui gli assaggiatori esplorano collettivamente i possibili gusti presenti in una tazza. Due assaggiatori hanno ad esempio commentato:

A Un distinto aroma retronasale di cannella

B Io sento più il gusto asciutto di polvere di cacao

A Sì, il raggio è più o meno quello

Il lavoro oppositivo e differenziale della determinazione del sapore è evidente nel compito di applicare uno schema formale (*scheda, ficha*) a una serie di caffè. Se lo schema offre una gamma che va da 1 a 10, gli assaggiatori imparano velocemente che per convenzione locale nessun caffè ottiene 9. Inoltre sono pochi i caffè che vanno da 1 a 4 in quanto un caffè del genere raramente riesce ad accadere alla fase della degustazione, dunque gli assaggiatori assegnano principalmente “6”, “7” e “8”. Sono gli assaggiatori a dover stabilire cosa significa un “6” o un “8”, e ci sono inoltre differenze ancora minori su cui devono decidere, la differenza per esempio tra un 8,4 e un 8,5. Sebbene la numerazione implichi un certo grado di oggettività, ho osservato che la differenza, poniamo tra 8,5 e 8,5, può essere molto maggiore della differenza tra 7,1 e 7,2, e una sorta di prassi storica locale sembra valere. Se per un verso si nota uno sforzo nel mantenere l’indipendenza di queste categorie, (ho notato che un 4,5 in India sembra corrispondere a un 4,5 in Brasile, il che ci dice molto sul lavoro degli assaggiatori locali per produrre oggettività pratica), il ruolo che giocano l’intensità e la qualità dei sapori, e il valore attribuibile a una gamma di sapori anziché a un singolo eccezionale sapore, non sono sempre coerenti e ciò complica lo sforzo di mantenere l’oggettività del giudizio dato sulla base dello schema. La maggior parte delle degustazioni pubbliche cominciano con una sessione di assestamento in cui gli assaggiatori possono uniformare le loro valutazioni stabilendo pubblicamente quali parametri non dovrebbero essere applicati a ciò che hanno assaggiato. I valori sembrano acquisire il loro riferimento tanto in base a una serie di caratteristiche dei sapori che vengono escluse quanto in base a qualsiasi valore positivo che viene invece attribuito. Mentre la degustazione procede, i descrittori utilizzati e i valori che questo acquistano si stabilizzano fino a che il sistema di analisi non ha sviluppato del tutto la sua affidabilità. Torrefazioni commerciali di caffè sono in genere luoghi in cui di questi sistemi di valutazione e di descrizione sono altamente stabili, il che garantisce l’efficienza del lavoro degli assaggiatori ma non sempre permette di scoprire quei sapori che il sistema non ha ancora imparato a gestire.

Un sapore di banana può ottenere il suo senso specifico non interrogando il significato di “banana” ma dal suo essere “non-caramellato” e “non-cremoso”. Una famiglia di sapori viene definita procedendo per esclusione in maniera prima ampia poi sempre più ristretta, e gli aggettivi, i descrittori, prendono forma insieme, come sistema. I descrittori e i sapori si elaborano a vicenda:

A Qualcosa di aspro come di pompelmo?

B Sì, forse un po’ come la fragola.

Gli assaggiatori hanno bisogno di nomi per le loro esperienze così da poter meglio coordinare il lavoro di ricerca e di descrizione fatto di collaborazione; il senso di un nome non è però fissato dal momento che viene dato ad un tipo di caffè, si tratta infatti solo dell’inizio di un processo. Un nome è necessario per entrare nel

gioco differenziale, oppositivo, dei descrittori di sapore. Lungi dall'essere essenzialista, qualsiasi sistema di descrittori di sapore è un esempio di nominalismo dinamico. La specificità di una categoria non è stabilita interrogando il significato di un descrittore; piuttosto, il descrittore indica un sapore di cui si fa effettivamente esperienza. I descrittori non solo descrivono un gusto che individuano, ma individuano anche i gusti che essi stessi descrivono.

Soprattutto, il sapore sfugge continuamente a qualsiasi sistema di descrittori, e a volte perfino trasforma il sistema.⁴⁶ Assaggiatori professionisti sono esperti nell'andare oltre il sistema di descrittori nel cercare di scoprire quali altri sapori sono contenuti nella tazza oltre a quelli indicati dai descrittori. Il gusto è essenzialmente una non identità,⁴⁷ e gli assaggiatori professionisti di caffè sono ben consapevoli di questo. Gli assaggiatori sono in altre parole restii a catturare sapori e a incasellarli in un sistema di identità precostituite, e sono spinti a identificare correttamente il sapore nella tazzina anche per via del considerevole interesse economico in gioco. Che cos'è un sapore "giusto"? Non è solamente il sapore realmente contenuto nella tazzina ma il sapore che i clienti si aspettano, che sia l'aroma di una specialità di caffè, l'amaro di un Peet's tostato scuro, o lo "stesso" sapore che i clienti di Dunkin' Donuts si aspettano di trovare identico in Florida come nel Vermont. In questo senso l'interesse dell'industria del caffè a produrre un sapore standard ha spesso priorità sulla qualità, e i sapori che sono troppo diversi, troppo poveri, che siano contaminati o puri, o troppo elaborati, sono rigettati.

Dal momento che il significato dei descrittori di gusto è necessariamente indeterminato, è necessario per gli assaggiatori fissare il significato del descrittore che deve essere usato in ogni singola degustazione. È allo scopo di introdurre invarianza che lo schema dei descrittori è impiegato, sebbene l'idea che i descrittori possano essere resi davvero invarianti deve essere rigettata. Qui troviamo di nuovo la tendenza a stabilire universali, per quanto particolari possano essere i singoli sapori. Alcuni fornitori di caffè sono convinti che senza una invarianza assoluta e inerente non vi è scienza possibile; ma i saussuriani sanno che è proprio la nozione di invarianza assoluta ad essere anti-scientifica. In questo studio sulla degustazione di caffè abbiamo un esempio calzante di un lavoro *bottom-up* teso a stabilire concetti coerenti, un lavoro pratico che è essenziale per la buona distribuzione dei sapori desiderati che i bevitori di caffè ricercano.

Il metodo documentario di interpretazione

Possiamo ora considerare la questione posta da Siderits riguardo agli universali alla luce delle ricerche dell'industria del caffè attorno ai descrittori oggettivi del gusto. «Come possiamo pensare la transizione dall'intendere il percepito come quel particolare che è a intendere il percepito come l'esemplare di un tipo?». ⁴⁸ I teorici dell'*apoha* e gli studiosi di etnometodologia concordano sul fatto che esistono solo particolari. L'insistenza della etnometodologia su questo punto infastidisce molto la sociologia convenzionale, in quanto già affermare questo significa compiere una generalizzazione. La sociologia accusa di frequente gli etnometodologi di non disporre di "campioni" grandi abbastanza; la etnometodologia tuttavia non guarda alle popolazioni come

a una somma di individui, guarda bensì a persone che sono impegnate a pensare cooperativamente. Per questo motivo le ricerche di questa scuola devono essere necessariamente locali. La etnometodologia respinge ciò che chiama «teorizzazione sociologica costruttiva», un principio che ha reso Garfinkel una sorta di reietto, sebbene sia poi vissuto fino all'età di novantatré anni, cosa che gli ha permesso con il tempo di essere largamente apprezzato.

Gran parte della psicologia sociale manca di cogliere i reali dettagli di come le persone pensano insieme. Si parla spesso di “significato condiviso”, sebbene sia raro “condividere” realmente i significati dal momento che è raro che i soggetti sappiano in anticipo cosa viene significato. Più frequentemente accade che il significato venga raggiunto tramite collaborazione. La maggior parte delle volte un assaggiatore di caffè si aspetta di imparare esattamente qual è il sapore di un caffè non in base solamente al suo giudizio ma ascoltando e collaborando con altri assaggiatori professionisti. Lo studio etnometodologico del pensiero ha come oggetto eventi pubblici dato che l'attività di pensare è spesso una attività pubblica. I primi studi di etnometodologia individuarono un meccanismo che governava l'atto di pensare che Garfinkel definì, riprendendo il nome da Mannheim, metodo documentario di interpretazione.

La sociologia della conoscenza di Mannheim asserisce che un particolare, quando viene compreso, diviene motivato da, e dunque trova la sua origine in, un modello sottostante. Mannheim parla del lavoro degli storici della cultura, che afferrano la bellezza della statua della Madonna in termini di visione del mondo (*Weltanschauung*) dell'artista che l'ha scolpita. In senso stretto l'unica cosa presente è una particolare statua, che ha un particolare aspetto, e una *visione del mondo* è di fatto assente. La bellezza di una tale statua non richiede alcuna teoria, e la caratteristica evidente dello sguardo della Madonna non richiede alcun concetto che dimostri la sua verità. Eppure il compito degli studiosi della storia culturale è proprio quello di rendere evidente la visione del mondo che anima una simile opera d'arte.⁴⁹ In che modo può egli rendere manifesto il significato di una statua? Mannheim distingue tra tre tipi di significato:

- 1 significato oggettivo
- 2 significato espressivo
- 3 significato documentario

Il significato oggettivo è il significato come lo intende lo scienziato e si limita alla descrizione dei meri particolari del fenomeno, in questo caso potrebbe essere il tipo di pietra o l'argomento trattato dallo scultore. Il significato espressivo (ad esempio l'atteggiamento espresso dello sguardo della figura) è materia di filosofi e studiosi di altre materie umanistiche, tra cui la fenomenologia che si occupa delle elaborazioni concettuali sviluppate da un soggetto che tenta di interpretare qualcosa. Il significato documentario è infine qualcosa di sociale e attiene al campo di studio della sociologia della conoscenza; questa indaga i presupposti culturali che stanno sullo sfondo e che influenzano la comprensione. Mannheim scrive:

Qualsiasi oggetto culturale ottiene un senso completamente nuovo se compreso partendo dalla totalità dello “spirito” della *Weltanschauung*. Qui sorge anche per il lavoro teoretico una situazione paradossale: la parte tende a comprendere l'insieme e l'insieme la parte. Nelle singole documentazioni colgo lo spirito dell'epoca e dallo spirito dell'epoca imparo a comprendere le documentazioni come momenti parziali del medesimo. 50

Un significato documentario è un documento contenuto in una cartella provvista di una etichetta che fornisce a questo un contesto. Un significato documentario indica sempre qualcosa *al di là di sé*, qualcosa di *differente*, un modello sottostante che consente a qualcosa di essere visto *come* qualcosa. Secondo Garfinkel si tratta «del lavoro di documentare, ovvero cercare di individuare un modello determinante».51 Ciò che *non-c'*è determina ciò che c'è.

Mannheim scrive che: «Il fatto peculiare è che in un certo senso un singolo elemento di evidenza documentaria fornisce una caratterizzazione completa del soggetto; se indaghiamo ulteriormente è per avere elementi che confermino lo stesso significato documentario».52 Ciò che colpì Garfinkel era il fatto che anziché raggruppare una serie di particolari da cui veniva individuato un modello sottostante, spesso le persone erano in grado di individuare un modello sottostante sulla base di *un solo particolare*. Il particolare acquistava poi la propria specificità di senso e di riferimento grazie a quel modello sottostante, senza il quale sarebbe rimasto muto. Ad esempio, dopo aver assaggiato una tazza di caffè un assaggiatore professionista dirà “c'è stata troppa pioggia quando i semi erano ancora sulla pianta”, oppure: “questo caffè ha un sapore eccezionale ma mi spaventa, non sono affatto sicuro che nei prossimi anni maturerà allo stesso modo, con un sole del genere”, oppure “terreno povero”. Gli assaggiatori meno esperti sapranno invece identificare l'origine del caffè e poi estrapoleranno le caratteristiche del sapore dal tipo ideale, e ciò che indovineranno potrà corrispondere al vero quanto al falso. Questo *non-li* sembra inabitare il nostro modo di considerare ogni particolare.

Una volta che sia stato determinato il carattere personale di una persona, questa persona viene compresa mettendo il suo comportamento in relazione a ciò che *non-c'*è. Mannheim scrive: «Ora posso applicare le stesse tecniche di interpretazione anche a ogni altra manifestazione della sua personalità, alle sue espressioni facciali, ai suoi gesti, la sua andatura, ecc».53 Conseguenze anticipate probabilmente informeranno il significato di particolari presenti. Spesso tuttavia le conseguenze anticipate non si presentano mai. Le conseguenze che effettivamente si danno possono essere applicate ai particolari retrospettivamente. Quante volte abbiamo pensato “questa persona è cattiva”, attribuendo una natura-essenza di fondo a qualcuno in modo da poter comprendere un qualche comportamento indesiderato, solo per concludere più tardi che “in effetti non è poi così male!”. In ogni caso il carattere che viene attribuito a una persona è l'invenzione di chi sta cercando di comprendere delle azioni particolari, il senso che le renda intelligibili, anche se non sempre in maniera accurata. Ciò che è importate qui è che il significato documentario, anche quando si tratta di un solo documento, «indica sempre al di là da sé, qualcosa di *differente*».54

Merleau-Ponty dice qualcosa di simile quando dice che: «Ogni singolo pensiero usa delle premesse che

non sono in realtà date».55 Il particolare è generalmente e perfino necessariamente connesso all'universale; tuttavia ciò che non-c'è è un universale. Sviluppando la nozione di traccia formulata da Levinas, Derrida dice qualcosa di simile: «La traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire [...] che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine, la traccia».56

Garfinkel ha preso in prestito l'idea del significato documentario di Mannheim e, in un raro caso in cui comincia una riflessione a partire da una citazione, riporta il passaggio in cui Mannheim parla della «ricerca per un significato documentario, per per un elemento di struttura identica sottostante una ampia varietà di realizzazioni di significato totalmente diverso».57 Garfinkel commenta (corsivo mio):

Il metodo consiste nel trattare una certa apparenza come “il documento di”, come qualcosa che “indica”, come qualcosa che “sta al posto di” un modello sottostante e presupposto [di significato]. Non solo il modello sottostante deriva dalle sue evidenze documentarie individuali, ma queste a loro volta sono interpretate sulla base di “ciò che si sa” sul modello sottostante. *Ciascun aspetto è usato per elaborare l'altro.* 58

Nel cercare e nell'individuare un modello i particolari locali vengono «normalizzati», resi coerenti, «in una parola, gestiti».59 Si tratta però di una gestione strana dato che Garfinkel sostiene che i proto-universali sono e rimangono essenzialmente qualcosa di vago; ovvero, essi sono necessariamente vaghi. «Le reali strutture logiche comprese sono essenzialmente vaghe, sono modificate, elaborate, estese, se non create».60

Garfinkel sostituì termini individualistici come “gestire” e termini deliberatamente razionalisti come “creati” con termini più differenziali rispetto al contesto sociale, in cui il sistema di interazioni sociali emergente è molto più determinante dell'agire delle singole persone. Tra questi termini troviamo il modo *autoctono* in cui gli eventi locali acquistano coerenza, un termine preso in prestito da Aron Gurwitsch, allievo di Husserl, che fu uno degli insegnanti di Garfinkel. Nel concentrare i suoi studi sull'aspetto *sociale*, come suggerito da Saussure, e dall'insegnante Alfred Schutz, Garfinkel si trovò con un mondo reale più confuso, un mondo in cui il caso giocava un ruolo più importante nella sua organizzazione, che tuttavia era ancora coerente, rispetto al mondo *top-down* che molti teorici delle scienze sociali (come Talcott Parsons, altro insegnante di Garfinkel) stavano descrivendo. Garfinkel parla della comprensione ordinaria del sociale in questo modo:

Una qualche azione deve essere intrapresa, in un determinato tempo e luogo, e essa avrà ha una sua durata, una scansione che si coordina con le azioni di altri; il rischio di risultati sfavorevoli deve essere in qualche modo gestito; l'azione intrapresa e il suo esito sarà oggetto di esame da parte di altri e deve dunque essere giustificata per gli altri; la scelta del corso di azione e i risultati devono essere giustificati all'interno delle procedure di un esame “ragionevole”; l'intero processo deve avvenire in accordo con le condizioni di, in conformità con, la attività sociale corporativamente organizzata.61

In termini Saussuriani potremmo dire che il sistema semiotico emergente offre opportunità per la produzione di senso che può essere colto dai soggetti, applicando retrospettivamente ciò che viene colto per rendere coerente un evento. Come ha detto Merleau-Ponty, «le parole godono di un significato acquisito così come si potrebbe godere di un capitale acquisito».62 Una volta che qualcosa di coerente sia stato ottenuto ciò che rimane ancora è il lavoro sociale delle parti che cooperano per fissare i significati che sono stati mostrati. Descrivere questo lavoro locale di fissazione dei significati è una parte importante del nostro studio sulle pratiche degli assaggiatori di caffè.

Il lavoro di esclusione descritto dai teorici dell'*apoha* e il metodo sviluppato da Saussure per descrivere il modo in cui le persone pensano tramite il linguaggio, ci forniscono strumenti importanti per individuare l'attività sociale che rende coerente il sapere. L'intenzione di Garfinkel è sempre quella di «afferrare l'attività della produzione di fatti in fuga».63 Il riferimento qui è ai «fatti sociali» che Émile Durkheim individua e spiega in *Le regole del metodo sociologico* e in *Le forme elementari della vita religiosa*. Qui i fatti sociali sono il prodotto locale di membri della società che collaborano al loro sviluppo, fatti che Durkheim descrive come dotati di una propria immortalità in quanto spesso hanno vita più lunga di coloro che li hanno prodotti, nella maggior parte dei casi non consapevoli del fatto che si trattava del risultato della loro stessa attività di collaborazione. Il non-presente “universale” viene impiegato per mezzo del metodo documentario di interpretazione per rendere coerenti i particolari: si tratta di una attività sociale intricatamente dettagliata. Dato che «ciascun aspetto è usato per elaborare l'altro», il particolare per desumere l'universale, e l'universale per rendere significante il particolare, questo lavoro deve essere colto *in situ*. Una attività di una tale complessità non può essere afferrata solamente da una speculazione di tipo *top-down*. Al contrario, gli studi di tipo *bottom-up* devono poggiare sui dettagli specifici della costruzione di senso che ha luogo nel mondo reale.