

## ONTOLOGIA E SISTEMA

Faneroscopia, teoria dell'essere  
e processi cognitivi pre-razionali nella filosofia di C.S. Peirce

È legittimo approcciare la tavola classificatoria delle scienze che Peirce ideò ed elaborò nei primi anni del Novecento, dopo un intenso periodo di meditazione sul tema<sup>1</sup>, da un duplice punto di vista. Da un lato, infatti, è possibile leggerla come il risultato dell'ordinazione e sistemazione teorica dei notevoli risultati che egli aveva raggiunto nei più disparati campi del sapere – in decenni di eclettici interessi e fervide esplorazioni filosofiche – tradotti finalmente in un sistema architettonico coerente, all'interno del quale potesse trovare adeguata collocazione teorica anche la sua antica massima pragmatica. Dall'altro, invece, appare evidente come la costruzione del maestoso edificio dei saperi, che peraltro apre all'ultima fase della riflessione peirceana, sia in un certo senso il prodotto della rivisitazione della logica del pragmatismo, cui il filosofo fu in parte costretto alla luce degli sviluppi della propria logica-semiotica, in seguito alle feconde incursioni nell'ambito della logica delle relazioni triadiche e dei problemi connessi alla teoria dei quantificatori. Dietro a questo progetto scientifico si nasconde nondimeno, come si mostrerà nel corso di questo lavoro, un'ipotesi metafisica di ampio respiro, un'ontologia di tipo sinechistico che prende corpo sulle basi della fenomenologia, o faneroscopia, e della semiotica e nella quale la teoria pragmatista confluisce inevitabilmente.

<sup>1</sup>) Che Peirce stesse preparando già da tempo una personale classificazione dei saperi traspare con chiarezza anche solo dalla lettura della serie di conferenze tenute a Cambridge nel 1898, in occasione delle quali ebbe modo di cimentarsi con temi e problemi che ricorrono con insistenza negli anni successivi. Tra questi, sporadici accenni ai fondamenti estetici ed etici della logica, allusioni alle analogie fra ragionamento matematico e ragionamento metafisico, nonché un'accorata apologia dell'etica terminologica e di una filosofia scientifica. Le *Cambridge Conferences* sono contenute, in traduzione italiana, in Peirce 2005. Lo schema delle scienze, proposto da Peirce nella *Minute Logic* del 1902, compare nel primo volume dei *Collected Papers*. Cfr. CP 1.176-202.

Vi è un momento in cui il pensiero di Peirce allarga i propri orizzonti fino ad abbracciare una teoria metafisica e cosmologica logicamente molto raffinata, la quale, lungi dal costituire un tipo di riflessione legata esclusivamente ad interessi religiosi personali o risultato di vicende biografiche private, rappresenta l'esito in un certo modo "naturale" dell'evoluzione della sua teoria della conoscenza. Ne è riprova il fatto che un'aspirazione autenticamente metafisica è ascrivibile già ai manoscritti giovanili precedenti l'articolo notoriamente riconosciuto come l'esordio peirceano ufficiale alla filosofia, la nuova lista di categorie del 1867. In particolare in un abbozzato *Trattato di metafisica* (1861) troviamo interessanti annotazioni circa la possibilità della costituzione di una metafisica come scienza delle verità originarie (*Primal Truths*), rintracciate nella fitta trama di relazioni che costituiscono l'essenza del pensiero, che è sempre pensiero-di (*thought-of*)<sup>2</sup>. Il segreto della logica è dunque da ravvisare non più nella dicotomia coscienza-realtà (segno-oggetto), ma piuttosto nella catena infinita dei concetti *within consciousness*, nei confini della coscienza (segno - segno interpretante); la realtà è rappresentazione ed è assimilata alla ragione umana da un medesimo *ground* formale. E non è un caso che Peirce utilizzi in semiotica il termine *ground* ad indicare la peculiarità dello sguardo che il segno<sup>3</sup> ci permette di gettare sull'essere e che, giocando con il termine stesso, è il terreno fertile su cui si erge il significato. In tale scritto sono dunque già ampiamente predisposte le premesse semiotiche (il pensiero procede per rappresentazioni ed è dotato di un'essenza segnica) e ontologiche (vi sono delle forme universali che appaiono scandire il funzionamento della mente e dell'universo) degli scritti della maturità. È perciò più appropriato sostenere che il Peirce della maturità, il Peirce cosmologo e fenomenologo, si trova a fronteggiare – sicuramente con un impeto fino ad allora inedito – questioni ontologiche che aveva per alcuni anni accantonato in favore di riflessioni strettamente logico-formali, le

<sup>2</sup>) «The distinction upon which my system is based is between the potentially *thought* and the potentially *thought-of*» (W 1:60), dichiara Peirce, per poi aggiungere perentoriamente: «[...] the word *object* like *noumenon* is a mere logical form, incapable of comprehension» (W 1:61). Per questi motivi affermare – come fa egli stesso poco oltre (W 1:62) – che le verità universali e necessarie (a priori) sono "indipendenti dalla natura" è una mera petizione di principio. Non essendovi più alcuna supposta realtà inaccessibile alla cognizione, tali *Primal Truths* pertengono al pensiero puro (*thought*) e di conseguenza anche al pensiero nel suo carattere rappresentazionale (*thought-of*). Per poter parlare di una legalità empirica – un a priori materiale in senso husserliano – bisognerà fare riferimento alla posteriore indagine fenomenologica, ma pare breve il salto da questo tipo di risultati all'idea dell'universalità ontologica delle categorie sancite in ambito faneroscopico.

<sup>3</sup>) Scrive Peirce all'amica Lady Welby: «The Mediate Object is the object outside of the Sign, I call it the Dynamoid Object. The Sign must indicate it by a hint, and this hint, or its substance, is the Immediate Object» (SS 83). *Hint* è dunque il *ground*, l'angolazione dalla quale il segno ci permette di riferirci all'oggetto reale.

quali paradossalmente, e a differenza di quanto successo ad altri pensatori, lo riconducono nei territori della metafisica. Questo ritorno alle origini, tuttavia, non è poi così inaspettato, se si pensa anche ai cenni di respiro cosmologico che costellano qua e là gli scritti che per comodità definiamo “gnoseologici” (i saggi cosiddetti “anticartesiani” degli anni sessanta e gli articoli pragmatisti degli anni settanta)<sup>4</sup>, ma che lasciano già intendere il legame che intercorre tra logica e metafisica nell’opera peirceana, sicché possiamo concludere che la teoria semiotica della conoscenza in quella delineata aveva già stretto un patto con la filosofia dell’essere.

Intorno alla metà degli anni ottanta assistiamo, dunque, a quella che si potrebbe chiamare una “svolta”, un passaggio al secondo Peirce, sul filo di un percorso, come si è detto, comunque già spianato dagli scritti giovanili. Non poco significativo a questo proposito risulta un manoscritto del 1885, *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and Nature*<sup>5</sup>, in cui già scorgiamo all’opera l’analisi fenomenologica del darsi dell’esperienza, ben prima che l’autore introducesse il termine specifico “fenomenologia” ad indicare la disciplina atta alla descrizione delle forme dell’essere, sebbene egli avesse già avvertito, nel trattato giovanile sopra citato, l’esigenza di una scienza che si occupasse delle forme universali e necessarie che organizzano il contenuto rappresentazionale del pensiero, pur esprimendo nel contempo la consapevolezza delle insidie logiche presenti nel concetto kantiano di «noumeno», e disfacciandosi perciò della dicotomia trascendentale tra Analitica e Dialettica, che regge l’intera Ragion pura. Le forme universali in Peirce non sono più concetti puri dell’intelletto – poiché non vi è più alcuna distinzione tra intelletto e ragione – ma piuttosto verità a priori cui partecipa l’intero universo, e non solo la mente dell’uomo che dell’universo costituisce solo una parte, e cui è possibile accedere attraverso un atto di fede. «Wherever there is knowledge there is faith, and wherever there is faith there is knowledge»<sup>6</sup>, proclama l’autore nel lontano 1861, precorrendo in tal modo le proprie future posizioni in materia di religione e del suo rapporto con la conoscenza empirica.

Nel manoscritto dell’85 ritroviamo dunque Peirce impegnato nel tentativo, intrapreso ufficialmente nella *New List* del ’67, di individuare le categorie dell’esperienza, ma ora la ricerca categoriale è portata a livelli formalistici molto accentuati, nel tentativo di risalire allo “scheletro” formale delle relazioni categoriali. Vi è un allontanamento definitivo dall’ottica kantiana che ancora permaneva nell’originario nuovo elenco – a dispetto

<sup>4</sup> Si pensi, ad esempio, ai celebri passaggi intorno al senso “cosmologico” della logica che si snodano tra le pagine di *The Doctrine of Chances* (cfr. CP 2.652-2.655) o alle numerose definizioni del concetto di realtà che condiscono in più punti i saggi anticartesiani (cfr. in part. CP 5.244-263 e 5.310-317).

<sup>5</sup> W 5:242-247.

<sup>6</sup> W 1:78.

di quanto concluso nel breve saggio di metafisica – ed è il concetto di relazione, derivato dagli studi di logica formale, a incidere nel mutamento di prospettiva: si tratta dunque di stabilire i tipi generalissimi di relazioni che ordinano i fenomeni, sia quelli mentali che quelli cosmici. Vediamo allora come già a partire dal titolo si preannunci l'innovativa trasformazione che interessa il discorso peirceano, giacché l'analisi delle categorie si slega dal campo puramente gnoseologico e viene altresì investito di un nuovo valore ontologico. Le categorie organizzano tanto la mente dell'uomo, quanto la realtà che lo circonda<sup>7</sup>. Se poniamo attenzione all'alta frequenza di tricotomie in logica, in psicologia, in fisiologia, non possiamo non notare come la gran parte dei fenomeni a noi conosciuti siano organizzati in relazioni di tipo triadico: «We find the ideas of first, second, third, constant ingredients of our knowledge»<sup>8</sup>. Ma una volta venuta meno la contrapposizione coscienza-oggetto (o, se vogliamo, fenomeno-noumeno) alla luce della teoria semiotica della conoscenza, appare chiaro come questi ingredienti fondamentali della mente appartengano senza mezzi termini anche alla realtà, con cui la coscienza condivide la medesima natura segnica. Le categorie sono ora forme di relazioni a tre termini, modalità generali del darsi degli eventi, tipi universali di rimando che “animano” il pensiero-segno e le leggi di natura. Esse possiedono un'origine “psicologica”, afferma Peirce, poiché non partecipano del senso, ovvero non si danno tramite il senso:

First, second, and third are not sensations. They can only be given in sense by things appearing labelled as first, second, and third, and such labels things do not usually bear. They ought therefore to have a psychological origin.<sup>9</sup>

È la fenomenologia – o categoriologia – a preoccuparsi di astrarre la forma del senso e a consegnarcela in una tavola categoriale definita. Ma tale disciplina assumerà caratteri compiuti solo nel 1902 e sarà chiaramente separata dalla psicologica in quanto scienza idioscopica. Per ora è sufficiente ribadire che quelle che nel Trattato ancora venivano chiamate for-

<sup>7</sup>) Quella che potremmo definire “ipostatizzazione categoriale” se letta in un tradizionale senso dualistico potrebbe apparire un passo indietro rispetto a Kant. Ciò che invece questo breve intervento vuole mettere in luce è che, tramite la rivoluzione semiotica della conoscenza operata a partire dal '67, soggetto e oggetto, categoria e realtà, sono termini inscindibilmente connessi tra loro, sono poli epistemologici ed ontologici allo stesso tempo. Il *continuum* della semiosi gnoseologica abbraccia il reale medesimo: vi è allora un unico *continuum* di sapere ed essere. È questo il nocciolo teoretico che fa da sfondo all'elaborazione di un vero e proprio sistema di “idealismo oggettivo”, cui Peirce lavorerà per parecchi anni, definito come «the one intelligible theory of the universe», per cui «matter is effete mind, inveterate habits becoming physical laws» (CP 6.25).

<sup>8</sup>) CP 1.374.

<sup>9</sup>) *Ibidem*.

me a priori, si rivelano tali non più perché schemi originari del conoscere o verità trascendentali della mente, in quanto il trascendentalismo qui si svela nell'universalità ontologica delle forme. Pensiero ed essere, ricondotti ad armonia dalla rivoluzione semiotica della conoscenza, ruotano intorno al cardine di una medesima struttura formale e di un infinito rispecchiamento reciproco. Uomo e mondo si rincontrano sulla via del segno e dell'interpretazione, così come essi vengono delineati nei saggi anticartesiani.

Lo scritto dell'85<sup>10</sup> potrebbe essere idealmente collegato alla serie di articoli metafisici apparsi sul «Monist» nei primi anni '90, dei quali anzi potrebbe rappresentare un preludio, in quanto dona un vero e proprio significato ontologico e cosmologico ai concetti universali che ben presto diverranno *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*. Quel che qui importa sottolineare è per l'appunto l'allargamento della speculazione peirceana e l'apertura ai temi metafisici degli anni successivi. Le radici della svolta sono da ricercare nell'evoluzione della visione che Peirce ebbe della logica e dei suoi obiettivi essenziali. A contatto con la teoria della quantificazione, intorno alla quale egli si trovò a lavorare negli anni trascorsi alla Johns Hopkins University<sup>11</sup>, e con le problematiche connesse ai relativi, la semiotica degli inizi subisce una profonda modificazione: non più confinata nei "limiti" del simbolo, essa diviene una logica trascendentale del segno in tutte le sue forme, compresi quei segni non-simbolici che la *New List* ancora considerava estranei alle leggi della logica, «because no arguments can be constructed of these alone»<sup>12</sup>. Indici e icone acquistano dunque il ruolo che loro spetta all'interno di una completa teoria semiotica del pensiero<sup>13</sup>. Ai primi è demandato il collegamento con il reale, che l'originaria esposizione semiotica mancava di elucidare – perché impossibilitata a farlo –, mentre all'accordo iconico tra la logica della mente e del linguaggio e quella dell'universo sono consegnati i destini del vero e del giusto<sup>14</sup>.

I segni pre-simbolici divengono dunque "strumenti" semiotici a partire dai quali il pensiero procede nella propria ricognizione della realtà, dirigendo il linguaggio verso una piena comprensione dell'oggettualità. La teoria dell'oggetto e del reale degli scritti gnoseologici è ora sottoposta ad

<sup>10</sup>) La meditazione avviata con questo saggio dispiegherà le sue conseguenze in molti scritti posteriori, uno su tutti *The Logic of Mathematics: an Attempt to Develop my Categories from Within* (1896), un tentativo di ridisegnare la tavola categoriale del '67 alla luce della metafisica. Cfr. CP 1.417.

<sup>11</sup>) Cfr. Brent 1993.

<sup>12</sup>) CP 1.559.

<sup>13</sup>) Cfr. Parker 1998, p. 139.

<sup>14</sup>) Talvolta Peirce chiama icone ed indici «segni degenerati» (CP 2.92), poiché nessun interpretante li qualifica come segni, ma sono piuttosto "segni in sé". Sul ruolo dell'indice vd. p.es. CP 8.41-43; su quello dell'icona vd. 2.274-277 («Syllabus» del 1902). Una recente ricostruzione generale della semiotica peirceana è offerta da Short 2007.

una revisione teoretica sistematica e ad un affinamento logico che coinvolge innanzitutto quelle premesse prime del conoscere, ardentemente rifiutate nei saggi anti-cartesiani. L'influenza reciproca di indagine logico-semiotica sulla funzione di icone ed indici e di indagine fenomenologica intorno a ciò che si dà è chiara: la fenomenologia nel suo aspetto osservativo risponde all'esigenza semiotica di un accordo con l'eternità e nel suo carattere "categoriologico", per così dire, offre alla scienza del segno i mezzi necessari ad un corretto ordinamento logico. Peirce, dunque, si libera in un certo senso delle difficoltà insite in quella forma di idealismo semiotico<sup>15</sup>, sotto l'egida del quale lo vediamo esordire alla filosofia e che inizialmente doveva apparirgli l'unica via percorribile per sfuggire alle aporie del trascendentalismo kantiano.

L'oggetto intenzionale, il polo intorno a cui ruota la nostra conoscenza, riassume nuovamente il proprio statuto ontologico e non sembra più essere il risultato di un paradosso logico, come ancora succedeva in *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* o in *Some Consequences of Four Incapacities*<sup>16</sup>; esso è il prodotto di una dialettica segnica e categoriale ben precisa e non più solo un punto logico ideale situato al termine (anch'esso ideale) del processo rappresentazionale-cognitivo. Appoggiandosi alla fenomenologia la semiotica acquisisce una base osservativa che le permette di dar vita a una coerente teoria dell'oggetto, ancora prima che intervenga la metafisica a sancirne la realtà. L'immagine della semiosi infinita si rivela inadeguata, dunque, a dar conto delle conclusioni della semiotica matura peirceana, poiché in essa il processo segnico si fa forte di un ancoramento al reale, proprio grazie all'uso di icone ed indici, i quali, inoltre, imprimono un orientamento "veritativo" al simbolo. I segni non-simbolici nel loro compito di avvicinamento all'oggetto, allora, rispecchiano a livello semiotico le conseguenze dell'analisi fenomenologica e incarnano perfettamente – e ancora meglio rispetto ai primi scritti – la dinamica semiosica del conoscere. L'oggetto dinamico si pone all'inizio e alla fine della catena dei segni, ma non porta con sé le aporie della sostanza indeterminata della *New List*, all'interno della quale l'*It* occupava una posizione non perspicua, non essendo una categoria di tipo semplicemente "cognitivo" al pari delle altre, poiché rimandava piuttosto a un qualcosa di esterno che noi avvertiamo come caos di sensazioni – e qui è palese l'influsso di Kant. Ma la semiotica "in fasce" lì proposta si rivela-

<sup>15</sup>) Cfr. Parker 1994.

<sup>16</sup>) È proprio questo il punto che segna lo stacco rispetto alle conclusioni semio-ontologiche (o onto-semiosiche) del "secondo" Peirce. Pur cosciente che la teoria del reale presentata in questo ciclo di scritti cela un paradosso logico, egli dichiara di sentirsi a proprio agio con essa, pienamente soddisfatto (CP 5.263). Grazie al sostegno della faneroscopia, la futura concezione del reale potrà lasciarsi alle spalle siffatte complicazioni teoretiche.

va incapace di dar conto di un tale “residuo ontologico”, quella sostanza indefinita che assurge all’essere solo nel giudizio copulativo. Anch’essa, quindi, segnava i due confini del procedimento segnico, ma la differenza rispetto all’oggetto dinamico è che quest’ultimo è sempre categorialmente definito: esso è allora la possibilità pura del conoscere, *Firstness*, l’oggetto esistente che induce alla brutta reazione, *Secondness*, e l’oggetto “reale” così come si disvela nel momento finale dell’interpretazione, nell’abito o pratica, *Thirdness*.

I saggi anticartesiani si fanno in un certo senso eredi dell’impostazione logica assunta nell’articolo del ’67 e traducono a livello gnoseologico la teoria delle categorie lì tratteggiata: la coincidenza di essere e sostanza non è mai completa né perfetta, ogni segno implica un ulteriore segno che lo interpreti, proposizioni e giudizi spezzano il continuo ontologico, l’orizzonte d’essere che ci avvolge, senza tuttavia esaurirlo mai del tutto (esattamente come in matematica il concetto di continuità non viene soddisfatto se concepito come insieme infinito di punti o numeri, cioè unità discrete). Il singolo punto del continuo, la singola inferenza presa per se stessa, il singolo giudizio non rendono conto della ricchezza del continuo medesimo di cui essi fanno parte; essi rimandano all’oggetto individuale, che però proprio in quanto tale, in quanto *haecceitas*, sfugge alla loro presa. Ogni conoscenza è, in verità, già una forma di generalità, ma tale generalità è solo specchio della generalità più originaria del continuo su cui essa si staglia e che ne costituisce il presupposto ontologico e gnoseologico. Leggiamo per esempio:

For what does the thought-sign stand [...], what is its suppositum? The outward thing, undoubtedly, when a real outward thing is thought of. But still, as the thought is determined by a previous thought of the same object, it only refers to the thing through denoting this previous thought.<sup>17</sup>

O ancora:

The thought-sign stands for its object in the respect which is thought; that is to say, this respect is the immediate object of consciousness in the thought, or, in other words, it is the thought itself, or at least what the thought is thought to be in the subsequent thought to which it is a sign.<sup>18</sup>

È stato però compiuto un passo in avanti rispetto alla *New List*, perché qui Peirce sente la necessità di indagare e scandagliare con maggiore vicacità quel reale che è contemporaneamente (per parlare con i termini

<sup>17</sup>) CP 5.285.

<sup>18</sup>) CP 5.286.

dell'articolo precedente) l'*It* indeterminato, il continuo dell'essere, e la Sostanza determinata, l'oggetto che la funzione della copula dota di "individualità"<sup>19</sup>. Ciò che tra queste righe mi pare sia difeso è proprio l'idea di una costruzione semiotica dell'essere a partire dalla confusa molteplicità del senso (*manifold of sensations*). L'essere è dunque un vero e proprio prodotto dell'applicazione dei concetti universali. Come si vede allora, l'autore non riesce, in queste pagine, a slegarsi del tutto dal punto di vista del suo primo e vero maestro in filosofia, Kant, restando però intrappolato nelle ambiguità di un debole idealismo semiotico<sup>20</sup>, il che si riflette nel procedere incerto del suo argomentare. Più nel dettaglio, è la questione dell'eternità a non trovare una piena spiegazione teoretica tra i numerosi manoscritti dedicati ai concetti di realtà e di essere: il reale resta per ora solamente un punto logico-ideale, mai totalmente appreso nell'atto cognitivo, quanto piuttosto adombrato dal segno interpretante. In alcuni schizzi dell'articolo *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, riportati nei *Writings* col titolo *Questions on Reality* (1868), tra le incapacità della cognizione è annoverata anche l'impossibilità da parte della mente di cogliere la singolarità esterna ad essa. Tale concezione ha inciso sulla teoria della percezione di Peirce e non è mai stata abbandonata lungo tutto il corso della sua riflessione.

Il principio che presiede alla formazione della percezione è il medesimo che coinvolge ogni modalità di semiosi e di interpretazione, ed è il processo di determinazione di un giudizio da parte di un altro giudizio, ossia il processo inferenziale: «And it is, also, plain that hypothesis must enter into this process everywhere»<sup>21</sup>. Prendiamo, ad esempio, i semplici giudizi di percezione. Essi sono identificabili come i mattoni della conoscenza, costituendone certamente il fondamento. In un giudizio di percezione si è soliti attribuire un predicato ad un soggetto la cui essenza deve essere chiarita: la qualità predicativa è frutto dell'inferenza proposizionale, del passaggio da giudizio a giudizio, mentre resta da spiegare l'origine della sostanza a cui tale qualità è applicata. Nello scritto del '68 Peirce parla di «acts of attention», che ci permettono di riferirci a un soggetto "reale", ma che, esattamente come avviene per i predicati, sono determinati da atti d'attenzione ad essi precedenti. Che cosa sia un atto di attenzione egli lo spiega in tal modo:

<sup>19</sup>) In un breve scritto del 1866, *Logica. Capitolo I*, da ritenersi in un certo senso preliminare o preparatorio rispetto alla *New List*, Peirce parla di «unità della consistenza» a proposito della proprietà sintetica e ontologica della copula, scrivendo: «[...] la nozione di essere», l'ultimo stadio dell'impalcatura categoriale, «è l'unità della consistenza» (Peirce 1992, p. 7). Si veda anche CP 7.593: qui l'unità ontologica (l'unità ottenuta nell'atto di simbolizzazione) è assegnata all'io penso, sede primaria dell'attività semiotico-simbolica.

<sup>20</sup>) Cfr. Parker 1994.

<sup>21</sup>) W 2:180.

[...] this act of attention in itself gives the conception of an object, a this, and the feeling of tone must arise in conscious conjugation with this this. So that we say for example, this is shrill or this is dull.<sup>22</sup>

Troviamo in queste parole accenni alle più approfondite teorie sulla percezione che l'autore svilupperà negli anni seguenti, ma anche alle conseguenze semiotiche dell'ammissione di un *this* nella cognizione. Nel manoscritto 930, per esempio, egli ci parla della «conoscenza collaterale» dell'oggetto, presupposto indispensabile per il funzionamento del sistema dei segni: rispetto all'oggetto, allora, «the interpreter must have some collateral information or acquaintance or he will be unable to fulfill his office»<sup>23</sup>. Si tratta di una forma di riferimento alla realtà che il singolo segno, preso di per sé, non è in grado di garantire *in toto*, poiché nessun segno da solo riesce a farsi portatore dell'intero insieme di conoscenze necessarie ad identificare l'oggetto del nostro universo di discorso. O, ancora meglio, è il simbolo un tipo di segno incapace di operare o di significare alcunché senza l'intervento dei segni che possiedono un più diretto contatto con l'essere. Il lavoro di significazione del simbolo non solo sarebbe infinito, ma più propriamente sarebbe vano se non esistessero modalità semiosiche extralinguistiche che diano conto dell'irruzione del reale nel pensiero in tutta la sua bruta fatticità. In 8.314 si dice esplicitamente che il segno non può esprimere l'Oggetto Dinamico, ma tutt'al più indicarlo, ovvero permettere all'interpretante di compierne un'esperienza collaterale. Tramite gli indici dunque il linguaggio ci offre la possibilità di attuare un processo di osservazione sul reale al di fuori del quale ci sarebbe precluso ogni tentativo di significazione. Si vede bene allora come l'approfondimento della semiotica peirceana avvenga proprio nella direzione dell'analisi della semiosi in senso lato, nella convinzione dell'esistenza di tipi di semiosi che non sono solo linguistici e che, mi pare ovvio, provengono dalla meditazione cosmologica, la quale aveva condotto il filosofo a concludere che l'universo stesso è un immenso *representamen*<sup>24</sup>.

Scriva Peirce intorno al 1908:

<sup>22</sup>) W 2:179.

<sup>23</sup>) Cfr., su questi temi, Maddalena 2003.

<sup>24</sup>) Cfr., a tal proposito, CP 5.119. In questa sede Peirce ritrae l'universo come un immenso simbolo degli scopi divini, specificando come le premesse prime dei nostri argomenti, i «fatti percettivi», siano icone delle Qualità viventi dell'universo stesso: «Now every symbol must have, organically attached to it, its Indices of Reactions and its Icons of Qualities; and such part as these reactions and these qualities play in an argument that, they of course, play in the universe – that Universe being precisely an argument [...]. These premisses of nature, however, though they are not the *perceptual facts* that are premisses to us, nevertheless must resemble them in being premisses. We can only imagine what they are by comparing them with the premisses for us. As premisses they must involve Qualities».

All thinking is dialogic in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent. Consequently, all thinking is conducted in signs that are mainly of the same general structure as words; those which are not so, being of the nature of those signs of which we have need now and then in our converse with one another to eke out the defects of words, or *symbols*. These non-symbolic thought-signs are of two classes: first, pictures or diagrams or other images (I call them *Icons*) such as have to be used to explain the significations of words; and secondly, signs more or less analogous to symptoms (I call them *Indices*) of which the collateral observations, by which we know what a man is talking about, are examples. The Icons chiefly illustrate the significations of predicate-thoughts, the Indices the denotations of subject-thoughts. The substance of thoughts consists of these three species of ingredients.<sup>25</sup>

Quindi precisamente in un enunciato linguistico-assertivo del tipo A è B individuiamo un elemento iconico, il predicato, l'aspetto diagrammatico del giudizio e un elemento indicale, il soggetto, il quale deriva dall'osservazione collaterale. Pare non essere cambiato molto da quanto concluso nella vecchia lista di categorie, ma per comprendere fino in fondo i decisi mutamenti della semiotica è indispensabile fare un passo indietro verso la fenomenologia – come del resto ci suggerisce la tavola delle scienze. Ora, è noto che la categoriologia è la chiave di volta del sistema peirceano, tanto nel suo lato logico-epistemologico quanto in quello specificamente metafisico-ontologico. L'eliminazione delle due categorie estreme di essere e sostanza nonché l'alleanza tracciata con la teoria dell'essere superiscono alle mancanze degli scritti giovanili. Riprendiamo, a tal proposito, il commento a *Questions on Reality* e notiamo come qui il riferimento al *this*, che nella semiotica matura è affidato al potere degli indici e quindi dell'esperienza collaterale, resta tutto interno al giudizio. Per Peirce, come si deduce facilmente dall'elenco della *New List*, rappresentazione è ancora sinonimo di giudizio – l'atto simbolico per eccellenza – così come sinonimo di "essere"<sup>26</sup>. Quindi non è praticamente data alcuna rilevanza a quelle forme di semiosi pre-simboliche che sono l'iconismo e l'indicalità: l'atto di attenzione opera su giudizi precedenti per ricavarne il *this*, la "questità" del soggetto, mentre nell'operazione di raffronto tra giudizi si determinano gli attributi qualitativi che ad esso spettano. Leggiamo ancora, dunque:

[...] the real is the object of an absolutely true proposition. Thus, we obtain a theory of reality which, while it is nominalistic, inasmuch as it bases universals upon signs, is yet quite opposed to that individualism which is often supposed to be coextensive with nominalism.<sup>27</sup>

<sup>25</sup>) CP 6.338.

<sup>26</sup>) «In short *thought* and *being* appear to be in their widest sense synonymous terms, and not merely metaphysically the same as the German idealists suppose» (W 2:175).

<sup>27</sup>) *Ibidem*.

Infatti si ribadisce poco oltre: «[...] every cognition we are in possession of is a judgment both whose subject and predicate are general terms»<sup>28</sup>. Peirce si destreggia quindi tra il nominalismo, un realismo non ancora ben definito – i *generals* possiedono realtà e tuttavia non vi è realtà al di fuori della cognizione, per cui ci troviamo di fronte a un paradosso – e l'idealismo semiotico-epistemologico.

But here it is necessary to distinguish between an individual in the sense of that which has not generality and which here appears as a mere ideal boundary of cognition, and an individual in the far wider sense of that which can be only in one place at one time. It will be convenient to call the former a *singular* and the latter only an *individual*. To the former, I have denied all immediate reality. Now the nominalistic element of my theory is certainly an admission that nothing out of cognition and signification generally, has any generality; and therefore this seems to imply that we are not affected by real external world. But this is not a correct consequence of the principles I have sought to establish.<sup>29</sup>

La singolarità irrelata, l'oggetto della conoscenza, è un mero concetto logico, un punto matematico e ideale posto al limite del processo segnico di rimando, irraggiungibile in linea di principio. Per di più, come si sottolinea in questo passaggio, esso non possiede realtà immediata, giacché nulla al di là della cognizione ossia della rappresentazione può venire definito reale. In opposizione, l'individuale reale, ovvero ciò che occupa uno spazio e un tempo univoci, è tale proprio in quanto prodotto di un atto di cognizione per mezzo del quale la singolarità potenzialmente ideale si traduce in un concetto generale: «Our principle, indeed, is simply that realities, all realities, are nominal, significative, cognitive»<sup>30</sup>. Questa distinzione singolare-individuale potrebbe ricordare quella più matura tra oggetto dinamico – l'oggetto esterno alla cognizione e indipendente dal segno – e oggetto immediato – l'oggetto che il segno ci permette di figurare: l'oggetto immediato corrisponde a un'individualità che non è mai mera singolarità; esso è solo un aspetto dell'oggetto dinamico, una prospettiva parziale che il segno possiede su quest'ultimo. Perciò dire che il singolare è reale solo se generale è un paradosso da cui non è possibile uscire unicamente con le armi della logica. Peirce non è in grado di chiarire precipuamente la corretta dinamica tra singolarità e individualità se non appellandosi alla fenomenologia e a un'inedita categoriologia delle forme universali e necessarie. La singolarità sarà allora affidata alla *Secondness*, la categoria dello scontro brutale con la fattualità; l'oggetto è indipendente dal segno solo in quanto secondità fattiva eppure, come si vedrà, nel-

<sup>28</sup>) W 2:180.

<sup>29</sup>) *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>30</sup>) W 2:181.

l'evanescenza del suo darsi esso resterebbe un puro nulla senza l'ingresso nella sfera della generalità o terzità.

Un decisivo passo in avanti nell'evoluzione dell'ontologia peirceana è realizzato dalla serie di articoli del *Popular Science Monthly* (1877-78). È in questo insieme di scritti dedicati al pragmatismo che entra in scena il concetto di abito, quello che nella semiotica matura acquisterà il nome di interpretante finale o, ancor meglio, logico-finale. L'abito rappresenta il momento in cui il dubbio si placa per lasciar "parlare" l'esperienza, per così dire, e la mente non è più irritata o affannata dalla ricerca ma, completamente quiescente, si lascia trasportare dalla soddisfazione psicologica derivata dall'utilizzo di un corretto metodo di interrogazione del reale. Illuminato dal pragmatismo, il metodo scientifico si rivela il metodo più adeguato per indagare la verità dei concetti intellettuali. Ma, come lo stesso autore non mancherà di evidenziare negli anni seguenti, si tratta di una concezione ancora troppo mentalistica o psicologista del vero, per cui la verità delle proposizioni scientifiche e delle ipotesi più generali è valutata per lo più in base al sentimento positivo che essa genera nella psiche di colui che le adotta, tant'è che «as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false»<sup>31</sup>. La soddisfazione riflessa dalla credenza ottenuta in tal modo è completamente slegata dalla verità in sé della credenza stessa e dà adito a un abito che si risolve da ultimo in una disposizione condizionale ad agire. Sorge qui una dicotomia che sarà condotta alle sue estreme conseguenze nell'ambito della quarta conferenza tenuta a Cambridge nel 1898, laddove alla teoresi viene sottratta del tutto ogni possibilità di attingimento della certezza della credenza (in palese contraddizione con quanto affermano nei saggi pragmatisti), ciò che invece spetta al mero agire pratico<sup>32</sup>. Sarà proprio con il rinnovamento della massima pragmatica a partire dai primi anni del Novecento che tali ambiguità verranno debellate. L'abito è la traduzione ontologica, o cosmologica in senso lato, della necessità e condizionalità logiche proprie dei concetti mentali. O, ancora meglio, in esso si attua la compartecipazione tra ideale e reale: nell'abito l'ideale si fa reale, dunque, il *logos* si fa pragma o essere. Si tratta di una predisposizione razionale ad attendersi determinate risposte empiriche in determinate circostanze future, che colma lo scarto tra logica e ontologia, proprio perché nell'abito non c'è più alcuna separazione tra le due.

L'abito interpretante sempre teoreticamente fallibile si traduce in abito d'azione, o interpretante finale, contraddistinto dalla certezza dell'agire

<sup>31</sup>) CP 5.375.

<sup>32</sup>) Ciò si deduce anche dai passaggi in cui Peirce nega alla scienza pura ogni commistione con la certezza dell'agire: «[...] pure science has nothing at all to do with *action*» (CP 1.635); «[...] pure science has nothing to do with *belief*» (CP 7.606). Cfr. Peirce 2005, pp. 316-318.

pratico, appunto. Ciò dota di una inedita e fortissima valenza ontologica il discorso sulla prassi: l'abito "incontra" l'oggetto in una maniera altra rispetto al mero aver-a-che-fare teoretico e speculativo, e proprio per questo conferisce ad esso una modalità d'essere del tutto nuova, che non corrisponde più al semplice "esser-presente" ontico. L'interpretante finale si sovrappone *in toto* a quello "speculativo" o logico. È logico-finale, appunto. L'abito "fa essere" l'oggetto e non si limita semplicemente a conoscerlo, così come l'interpretante alla fine del processo di ricerca "fa essere" la realtà tutta, che è la somma di tutte le interpretazioni trasformate nell'abito incarnato, punto terminale della catena semiotica. "Fa essere", ovvero configura ontologicamente l'oggetto all'interno della pratica d'azione. L'abito non ha niente a che vedere con la mera azione empirica, ma è piuttosto un plasmare la mente sulle risposte pratiche dall'esperienza, un conformarsi al reale, un con-constituersi di uomo e mondo, di mente e natura, di coscienza e oggetto: «The mind of man is adapted to the reality of being»<sup>33</sup>.

Vediamo ora come, ancora una volta, la fenomenologia apporti un nuovo significato al concetto di abito, proposto per la prima volta proprio in occasione degli articoli sul pragmatismo e trasposto in un secondo momento in cosmologia, dove acquisisce un senso più ampio. Infatti la triade dei tipi di interpretanti in tutte le varianti esposte da Peirce è modellata, ovviamente, sulla triade categoriale, per cui l'abito è riconoscibile come una forma di terzità, di condizionalità e generalità. Ma l'antimentalismo dell'autore lo spinge a reperire una tale modalità di generalità nell'universo stesso, sicché le leggi di natura possono essere considerate alla stregua di abiti. Così all'interpretante logico finale proprio della comunità nel momento terminale della ricerca scientifica – rifacendoci alla terminologia dei saggi pragmatisti – corrisponde la verità assoluta, esso è il punto in cui il segno divenuto pragma esaurisce la conoscenza dell'universo. La progressione degli atti cognitivi sottoforma di abiti giunge a un limite preciso, innestandosi naturalmente nell'abito finale, l'attualizzazione (*Secondness*) completa della potenzialità ontologica del continuo (*Firstness*) attraverso la mediazione della legge fattasi pratica (*Thirdness*). Terzità è il processo di mediazione tra un primo e un secondo, come Peirce non si stanca di ripetere, a tal punto che è possibile definirla come una forma di relazione trascendentale.

Reality consists in regularity. Real regularity is active law. Active law is efficient reasonableness, or in other words is truly reasonable reasonableness. Reasonable reasonableness is Thirdness as Thirdness.<sup>34</sup>

<sup>33</sup>) CP 4.157.

<sup>34</sup>) CP 5.121.

E ciò nonostante in alcuni frammenti dell'opera peirceana troviamo anche affermazioni di questo calibro:

In the idea of reality, Secondness is predominant; for the real is that which insists upon forcing its way to recognition as something *other* than the mind's creation. (Remember that before the French word, *second*, was adopted into our language, *other* was merely the ordinal numeral corresponding to *two*.) The real is active; we acknowledge it, in calling it the *actual*. (This word is due to Aristotle's use of *energeia*, action, to mean existence, as opposed to a mere germinal state).<sup>35</sup>

Quest'ultimo è un passo non datato nei *Collected Papers*, ma è molto probabile che risalga alla riflessione faneroscopica matura, successiva alla serie delle *Harvard Lectures* del 1903, in cui invece rientra il primo brano riportato. Come è noto, le sette conferenze tenute ad Harvard in quell'anno rappresentano l'apice della riflessione peirceana sulla massima pragmatica, la formulazione della quale è riconsiderata alla luce del sistema delle scienze del 1902 e la cui consistenza teoretica viene qui messa alla prova. In particolare la logica del pragmatismo, definita come una logica dell'abduzione<sup>36</sup>, viene riletta in quanto parte di un più ampio complesso di scienze normative che include l'estetica – disciplina deputata al rinvenimento del sommo bene – e l'etica – la scienza dei fini che siamo deliberatamente pronti ad adottare sul fondamento del bene estetico, nonché la fenomenologia, che la tavola classificatoria decreta come disciplina filosofica di primaria importanza. La filosofia è scienza d'osservazione e le sue capacità di comprensione sono relative all'esperienza possibile. Perciò essa richiede una "scienza" che le fornisca gli strumenti necessari all'analisi dell'esperienza: la fenomenologia è in primo luogo una categoriologia e tuttavia, non dimentichiamolo, essa precede la logica e dunque non può avvalersi del vaglio critico della ragione. Ciò che essa si limita a fare è osservare e descrivere – ma Peirce è spesso insicuro anche su quest'ultimo aspetto – e non può precisamente avanzare alcuna teoria definita sul reale e sull'essere. Le *lectures* harvardiane compendiano la matura teoria semiotica della conoscenza dell'autore e ne ampliano gli orizzonti, ruotando attorno ad una visione fenomenologica e segnica della percezione sensibile, teoreticamente più sottile a confronto. Non vi è più alcuna sostanza indeterminata, indeterminata perché in un certo senso eterogenea rispetto

<sup>35</sup>) CP 1.325.

<sup>36</sup>) In quanto tutti i concetti intellettuali, a partire dalle semplici percezioni sensibili, sono ipotesi o abduzioni. Che la stessa percezione sia guidata dalla facoltà abduttiva è una delle idee centrali delle *Harvard Lectures*, ed è avanzata da Peirce nella forma di «cotary proposition», uno dei postulati fondamentali per la retta comprensione del pragmatismo. Cfr. CP 5.181. Nella sesta *lecture*, inoltre, si ripete che ogni giudizio percettivo contiene elementi generali, pur essendo un tipo particolare di rappresentazione, non del tutto soggetta al controllo razionale.

alle funzioni del segno, alle origini dei nostri processi sensibili, bensì un *primum* di natura semiosica chiamato *percept*.

The real thinking-process presumably begins at the very percepts. But a percept cannot be represented in words, and consequently, the first part of the thinking cannot be represented by any logical form of argument. Our logical account of the matter has to start from a *perceptual fact*, or proposition resulting from thought about a percept-thinking in its own movement presumably of the same nature as that which we represent by arguments and inferences, but not so representable in consequence of a defect in that method of representation.<sup>37</sup>

Il percolato non ha natura linguistica o simbolica o, il che è lo stesso, non è oggetto di controllo razionale: «Now reasoning is a very different thing indeed from the percept, or even from perceptual facts. For reasoning is essentially a voluntary act, over which we exercise control»<sup>38</sup>. Esso, in quanto irriducibile singolarità, è sussumibile sotto la seconda categoria («This percept is a single event happening hic et nunc»), così come sotto la prima e perciò dà conto delle premesse prime del conoscere<sup>39</sup>, irrompendo con forza nel flusso del pensiero; esso «obtrudes itself upon me», come si dice in CP 7.624, è un'immagine sensibile («sense-image»<sup>40</sup>). Il percolato mantiene un legame iconico con il giudizio che ne costituisce l'espressione linguistica e razionale, sebbene poi quest'ultimo non possa essere definito un'icona del primo. Il linguaggio contiene elementi iconici (e indicali) che rimandano al reale, ma non rappresenta iconicamente il

<sup>37</sup>) CP 2.27.

<sup>38</sup>) CP 2.144. Cfr. anche CP 7.198: «[...] logical criticism cannot go behind *perceptual facts*, which are the first judgments which we make concerning percepts».

<sup>39</sup>) Non ci inoltreremo in questa sede nei complessi problemi relativi alla definizione del *percept*. Peirce non è sempre molto chiaro a tal proposito. Pare comunque possibile tenere alcuni punti fermi: (1) il *percept* non è "in sé" prodotto di interpretazione, ma lo è in quanto "fatto percettivo", (2) è all'origine dei processi percettivi, (3) non è razionalmente controllabile. In alcuni passaggi di CP 4.539, paragrafo non agevolmente decifrabile, il *percept* è definito simultaneamente in quanto oggetto immediato, in quanto segno (Sema) e in quanto oggetto dinamico; esso è perciò l'oggetto immediato di un sema e l'oggetto dinamico di un fema, ossia di un giudizio percettivo del quale un fatto percettivo rappresenta l'interpretante immediato. Rifacendoci per un momento alla definizione che viene data del sema: «"Seme" is usually referred for indexical dicisigns which are only a subclass of the indices» (CP 2.283 nota 1), capiamo come il *percept* sia la linea di confine fra l'ontologia inconscia di tipo iconico e indicale e l'ontologia razionale dei giudizi percettivi, dominio del simbolo e dell'ipotesi. Il percolato è connotato in quanto "spatiacque" empirico, avente una natura duale: esso è il contenuto oggettivo di un giudizio di percezione – e come tale inevitabilmente sfumato, come è destino dell'oggetto segnico – e, simultaneamente, un prodotto semiotico del giudizio medesimo (*percipiuum*, fatto percettivo; cfr. CP 7.643). Ai fini di una esaustiva panoramica sul tema della percezione e del suo ruolo nell'esperienza cfr. Peirce 2008.

<sup>40</sup>) CP 5.151.

reale: l'icona apre all'intervento della ragione ma è altro rispetto ad essa, pur alimentandone la tensione verso lo sviluppo. Ancora, il *percept* è una forma di rappresentazione poiché rimanda a qualcos'altro da sé: «[...] percepts stand for something behind them»<sup>41</sup>; ma è nel contempo ciò che si avvicina maggiormente al reale. Peirce scrive addirittura: «The percept is the reality»<sup>42</sup>. Il vigore con cui si impone alla coscienza è così potente da sottrarsi a ogni possibilità di intrusione da parte della mente: «It obtrudes itself upon my gaze; but not as a deputy for anything else, not "as" anything. It simply knocks at the portal of my soul and stands there in the doorway»<sup>43</sup>.

Non vi è più alcuna frattura tra essere e sostanza, in quanto l'essere, secondo il quadro teoretico apportato dalla fenomenologia, è in prima istanza pura potenzialità, si dà poi come fatticità bruta e infine come necessità o condizionalità, la forma d'essere tipica del segno-rappresentazione e della legge; allo stesso modo la sostanza è dapprima possibilità cognitiva, segno come monade (valenza iconico-potenziale del percelto), mentre in un concreto atto percettivo essa si offre come eccità singolare, essere *in actu*, e da ultimo, nel termine del processo cognitivo, è sostanza "determinata". Tre sono le modalità ontologiche del *phaneron*, tre, quindi, le forme d'essere dell'oggetto. Come si nota, la tripartizione categoriale interessa tanto l'essere quanto l'*It*, per dirla con la *New List* o, meglio, l'oggetto dinamico come polo cognitivo. Ogni ambiguità è eliminata, non c'è più alcuna dicotomia tra piano ontologico e piano gnoseologico, in pieno accordo con l'idealismo oggettivo (o ideal-realismo<sup>44</sup>). Attraverso considerazioni di questo tenore Peirce porta a compimento lo smantellamento della *Ragion Pura*. Il trascendentalismo kantiano dei concetti puri è sostituito dall'universalità ontologica delle forme generalissime dell'esperienza, lo si è detto, sicché il superamento della dicotomia Analitica-Dialettica, che prese l'abbrivio con la critica al concetto di noumeno, è completato. Ma la faneroscopia legittima inoltre l'annullamento della distinzione, interna all'analitica trascendentale, tra estetica e logica. Le forme della sensibilità sono le stesse forme che regolano la ragione. L'addio all'antico maestro Kant è definitivamente compiuto. Eppure egli ammette la sostanziale vicinanza tra la propria teoria del percelto e l'idea, strenuamente difesa da Kant, di un bruto "qualcosa" esterno alla mente<sup>45</sup>. Una corretta teoria della percezione, cui lo stesso Kant anelava, non può che forgiarsi su una reale traduzione segnica del dualismo gnoseologico. Finalmente Peirce può tradurre in termini semiotici coerenti ciò che pro-

<sup>41</sup>) CP 5.607.

<sup>42</sup>) CP 5.568.

<sup>43</sup>) CP 7.619.

<sup>44</sup>) Per la genesi di questo termine cfr. Brent 1993, p. 344.

<sup>45</sup>) CP 8.103.

clamava già nei saggi anticartesiani, ossia che non vi è alcuna stranezza nel sostenere che ciò di cui noi abbiamo esperienza sono le cose in se stesse e che, tuttavia, si tratta sempre di un'esperienza segnica, cioè prospettica. Proprio come si diceva nella *New List*, il giudizio è la sede della sostanza determinata e al di là della funzionalità semantica del simbolo questa rimarrebbe potenzialità inesplorata e inefficiente o mera secondità, puramente evanescente nell'*hic et nunc* del suo accadere (percettivo). Ciò nonostante il giudizio non esaurisce più l'essere, in quanto essere ed essere rappresentato trovano reciproca genealogia iconica, sono ora due momenti di un *continuum* ontologico che li ricomprende entrambi.

Nel percetto la realtà si fa segno, l'essere in potenza è interpretato come essere in atto, mentre il segno in atto apre al segno potenziale o interpretante potenziale. Il segno si fa essere, allora, o suggella il proprio essere rispondendo alle sollecitazioni dell'esperienza. La realtà in-forma di sé il segno con-forme ad essa. La percezione dell'essere è "direttamente segnica", è conoscenza diretta ma mai apprensione intuitiva e avviene innanzitutto attraverso l'uso dei segni che precedono l'avvento della razionalità e convenzionalità del simbolo e del giudizio, il quale segna lo scarto dell'interpretazione e dell'ipotesi. Per i segni pre-razionali la sostanza è indeterminata perché posta al di fuori del controllo logico: del resto sappiamo dalla semiotica che il simbolo è il segno triadicamente genuino, e tuttavia esistono altri due tipi di segno (i cosiddetti segni non simbolici), le icone e gli indici. La natura del *percept* è perciò affine alla funzione di icone e indici rispetto ai simboli: esse preparano la strada per l'intervento dell'interpretante, indirizzandolo verso una specifica comprensione dell'oggetto. In questo modo la convenzionalità del simbolo risulta, in un certo senso, ristretta a certi campi interpretativi, venendo pre-determinata dal ruolo dei segni non simbolici. L'essere si dà come *percept* e poi come ipotesi, prende consapevolezza di sé – cioè perviene alla conoscenza o, hegelianamente, si fa coscienza – attraverso il processo semiotico che porta dall'icona al simbolo. Non c'è alcun ponte categoriale da gettare verso la sostanza perché questa si impone già "categorialmente", per dir così, triadicamente, in primo luogo come percetto extra-razionale, cioè come *Firstness* e come *Secondness*, e poi come sostanza definita dalla rappresentazione, come *Thirdness*<sup>46</sup>. A questo punto, però, entriamo nel campo dell'inferenza, dell'infinito intreccio interpretativo. Il "salto" non è tuttavia dall'oggetto al segno e viceversa, ma piuttosto si riduce a una questione di organizzazione percettiva ad opera del simbolo e dell'ipotesi, i quali non si applicano casualmente ai percetti, ma sono fenomenologicamente guidati da essi.

<sup>46</sup>) Cfr. CP 7.625-630.

Gli spunti che le *Harvard Lectures* raccolgono e offrono alla speculazione dell'ultimo Peirce sono molteplici. In particolare, per quel che concerne la categoriologia, la quinta conferenza promuove la realtà di tutte e tre le categorie. Il reale, l'essere, è un *continuum* degli universi d'esperienza: il sinechismo è un'ipotesi di alto valore ontologico ma, ben prima che la metafisica intervenga nel tracciare una corrispondenza tra i concetti universali e le forme dell'essere, l'inscindibile legame tra le categorie è intravisto nella mera osservazione delle datità, per dirla con Husserl. Nessun sistema metafisico potrebbe sostenersi su uno solo dei concetti faneroscopici isolatamente. Peirce accresce nell'ultima fase del proprio pensiero il formalismo delle categorie, spingendosi a denominarle «ceno-pitagoriche»<sup>47</sup>, in riferimento alla loro connessione con i numeri e sottolineando così l'assoluta «purezza» dei concetti di uno, due e tre come forme di relazioni universali. L'uno o monade è la pura possibilità dell'altro, il due è possibilità di un terzo, ma solo quest'ultimo stabilendo un legame tra i primi due ne decide la realtà ultima. «Synchism is not an ultimate and absolute metaphysical doctrine; it is a regulative principle of logic, prescribing what sort of hypothesis is fit to be entertained and examined»<sup>48</sup>, scrive l'autore applicando in tal modo la propria concezione di una metafisica scientifica, ipotetica, mai dogmatica. Ma ormai sappiamo che la logica peirceana è una semiotica fenomenologica e trascendentale, fondata su quella forma di ontologia *in nuce* che è la faneroscopia. L'ontologia scientifica è dunque guidata, orientata dalla fenomenologia verso la corretta ricostruzione della realtà e dei suoi caratteri intrinseci.

Volgiamo al termine del presente lavoro sull'ontologia peirceana e sui suoi fondamenti semiotici puntando l'attenzione verso uno scritto del 1904 dal titolo *Kainà Stoicheia (New Elements)*, tra i paragrafi del quale sono annidate molte affermazioni che potrebbero fornire un supporto a quanto si è finora cercato di dimostrare. Si tratta di uno scritto concepito come introduzione a un volume, purtroppo non pervenutoci, sulla filosofia della matematica e sulla logica del ragionamento matematico, ciò che Peirce rimprovera essere completamente assente dagli *Elementi* di Euclide, testo di importanza capitale da cui mutua il titolo. Bizzarro può dunque apparire il fatto che esso sia letteralmente imbevuto di riferimenti cosmologici e teologici. Ma tale introduzione può venire letta come un vero e proprio sunto della semiotica peirceana matura e può per di più chiarire in modo definitivo quanto l'ontologia e la cosmologia non ne rappresentino altro che un'appendice. «The being of a sign is merely *being represented*. Now *really being* and *being represented* are very different»<sup>49</sup>. Un segno non

<sup>47</sup>) CP 2.87.

<sup>48</sup>) CP 6.173.

<sup>49</sup>) EP 2:303.

è alcunché di reale, dice Peirce, ciò che possiede la natura della rappresentazione e dunque appartiene alla categoria della Terzità non può essere dichiarato reale *ipso facto*, poiché esso “vive” attraverso le proprie repliche empiriche, caratteristica che non appartiene a ciò che è reale di per sé. Vi è la realtà della rappresentazione e del segno, il cui statuto ontologico è una questione del lungo corso (*long run*) della semiosi e vi è la realtà immediata di ciò che preme sulla “mente” dall’esterno: «Whatever reacts is *ipso facto* real. But an object of representation is not *ipso facto* real»<sup>50</sup>. Vediamo dunque come prende piede una precisa dialettica di rimando tra le categorie dell’esperienza, sicché “realtà” diviene un concetto proprio di nessuna di esse in particolare. Nel celebre *Neglected Argument* del 1908 le tre forme universali divengono tre veri e propri universi ontologici, e solamente al terzo universo è riconducibile il segno, la cui funzione è di tracciare relazioni tra gli altri universi. Secondità è sinonimo di realtà *ipso facto*, dunque.

For reality is compulsive. But the compulsiveness is absolutely hic et nunc. It is for an instant and it is gone. Let it be no more and it is absolutely nothing. The reality only exists as an element of the regularity. And the regularity is the symbol. Reality, therefore, can only be regarded as the limit of the endless series of symbols.<sup>51</sup>

L’icona, in quanto potenzialità segnica, rimanda a qualcosa che potrebbe non esistere. L’esistenza di questo qualcosa è sancita dall’indice e tradotta in abito di risposta dal simbolo. La fatticità dell’esperienza è un puro nulla – preziose parole per i detrattori del pragmatismo che lo leggono come mero praticismo o utilitarismo – poiché evanescente nel qui ed ora del suo darsi; la realtà *ipso facto* è nulla se la catena dei simboli non ne decreta la verità e nel medesimo tempo tale verità rimane anch’essa un nulla al di là del confronto serrato con le lezioni che l’esperienza ci impartisce.

Il sinechismo, a questo punto, abbatte anche l’ultima grandiosa dicotomia che da Parmenide in poi ha regnato nella storia della filosofia, quella tra essere e non essere. Essere e nulla non sussistono autonomamente, non sono due concetti ipostatici, ma si stemperano l’uno nell’altro, sono i due estremi di un continuo. L’essere dell’esistente è non essere se non diviene regolarità attraverso il segno, così come la realtà del segno è puro nulla se il segno non viene incarnato in una replica empirica. Le icone come segni possibili non posseggono utilità alcuna se non rimandano a un che di esistente attraverso l’indice, e nondimeno la relazione indicale con l’oggetto – reazione *hic et nunc* – resta inefficace senza l’intervento dell’interpretante. L’interpretante, allora, è sempre segno *in actu* di un segno ideale, di un’icona, un indice o un simbolo possibili. Il simbolo attualizza

<sup>50</sup>) CP 5.96.

<sup>51</sup>) EP 2:323.

il potere implicito dei segni pre-razionali ed è esso stesso attualizzato nella forma di segno interpretante o segno *in actu* (simbolo *in actu*). Ovviamente il discorso potrebbe estendersi senza problemi a tutte le tricotomie semiosiche individuate da Peirce.

Questa metafisica della potenza e dell'atto influisce su tutto il sistema peirceano e ci aiuta a leggere gli sviluppi del pragmatismo. La ragione in potenza è la compulsività del reale che avvisa di sé nelle forme segniche pre-simboliche, in una costante tensione all'attualizzazione completa del razionale (non dimentichiamoci che per Peirce ragione è sinonimo di sviluppo) ad opera dell'interpretante. La faneroscopia, dunque, indaga questi aspetti di predeterminazione al vero per mezzo dei segni pre-razionali.

L'oggetto è solo ed esclusivamente l'oggetto del segno: e nondimeno al di là del segno *in actu*, esso mantiene una modalità ontologica indipendente, quella della pura potenzialità cognitiva. Il *continuum* ontologico è segno potenziale, pura potenzialità semantica. Il superamento della concezione ariana della proposizione ha una controparte ontologica, nel superamento della concezione ariana dell'essere. L'individuale, l'*haecceitas*, esiste solo a partire dal linguaggio che se ne stacca e lo pone come ente. L'unica forma di singolarità è quella indicale della volizione, ma essa è extra-cognitiva e assolutamente inconsapevole dell'oggettualità. La volizione, ovviamente, non sa di avere a che fare con oggetti. Noi possiamo delineare un livello ontico solo alla luce del sinechismo ontologico-trascedentale che sta all'inizio e alla fine dell'evoluzione dell'universo dei segni. L'individualità, l'*haecceitas* ontica si ritaglia sullo sfondo del continuo ontologico, perché in primo luogo si staglia sul continuo semiosico come polo oggettuale-ontico del segno. Se, portando il discorso ai suoi esiti estremi, nell'incontro col mondo determinato dall'abito diciamo di avere a che fare con enti individuali è perché appunto lo diciamo. L'abito non ha alcuna cognizione di un tale individuale.

Il pragmatismo non è più una teoria della verità, ma assume un carattere meramente probatorio, limitandosi ad attestare la gravidanza teoretica e ad accreditare la valenza semantica dei nostri concetti intellettuali. Esso è applicabile alla logica dei simboli e non a quella delle icone e degli indici<sup>52</sup>. Si tratta dunque di un metodo finalizzato ad avvalorare la collocazione di un concetto nel quadro del nostro sapere e dei nostri abiti di comprensione, ma non ne può spiegare l'origine né tantomeno svelarne la

<sup>52</sup>) La logica è per definizione la scienza del ragionamento controllato. Come possa esservi una logica dei segni pre-razionali è una questione che Peirce ha lasciato del tutto inindagata. Egli ammette comunque che la mente sia più estesa della coscienza; vi è mente ovunque vi siano processi semiosici e, come si è visto, non è detto che la semiosi operi necessariamente ad un livello razionale: «[...] consciousness is used to mean the knowledge which we have of what is in our minds. The fact that our thought is an index for itself of itself on the ground of a complete identity with itself» (CP 7.585). Cfr. Maddalena 2003.

verità; non può dirci né che cosa sia la verità né che cosa è propriamente vero. Ogni concetto teoretico è provvisorio, per cui è sempre passibile di revisione, poiché la sua verità *hic et nunc* potrebbe non coincidere con la verità in possesso della comunità interpretante al termine della ricerca. L'abito o pratica è una disposizione condizionale ad agire (terzità) secondo i dettami dell'esperienza (secondità); esso azzera lo scarto tra segno ed essere: il segno si fa *absolutus*, sciolto da ogni ulteriore interpretazione. Per l'interpretante logico finale l'oggetto immediato – il *ground*, il significato – e l'oggetto dinamico – l'essere, il reale come prodotto della dialettica universale delle categorie – coincidono. Il che ci lascia supporre il perché Peirce non abbia mai abbinato al terzo interpretante alcun tipo di oggetto. Ma sono le scienze normative con il concorso della fenomenologia a fornire l'orizzonte di verità all'interno del quale il pragmatismo si muove. La metafisica, da ultimo, propone la cornice ontologica e cosmologica entro la quale ipotizzare che le forme numeriche ceno-pitagoriche siano "reali" in senso stretto, affinché si tramuti in ipotesi scientifica la speranza nella verità della metafisica del pragmatismo.

The whole course of life within which the experiential compulsions appear is a purely psychical development. For the gist of the opinion is that the flow of time consists in a continual assimilation into "our" inwardness, the Past, of a *non-ego that is nothing that the ego that is to be* – the Future. The Past acts upon the Future intellegibly, logically. But those blind compulsions are glimpses of an unknown object. Now, the unknown, according to this theory, is nothing but what is bound, as our hope is, to emerge in the future. From that point of view, it is seen that they can but be brute and blind, and, further, that in the course of time they must be seen to rationalize themselves and fall intoplace as the cognition develops.<sup>53</sup>

Un passaggio – tratto dalla recensione a un'importante opera royceana, *The World and the Individual* (1901) – che non potrebbe esprimere al meglio l'essenza della filosofia e dell'ontologia sinechistiche. L'esperienza, la realtà esterna, imprime il suo "marchio" sulla mente, e ci obbliga ad assumere abiti di risposta alle regolarità della natura. Ugualmente, la mente paralizzata dagli abiti si sedimenta e diviene materia. Il sinechismo non avverte che una differenza di grado tra mente e materia, e questo è il nocciolo dell'idealismo oggettivo. La corretta metafisica scientifica non si pronuncia né per l'una né per l'altra, non indulge nelle antiche diatribe tra materialismo e idealismo, tra meccanicismo e spiritualismo. Peirce, da questo punto di vista, ha certamente anticipato i tempi. Pensiamo al fatto che la scienza contemporanea descrive i processi vitali e di interazione con l'ambiente anche dei più piccoli organismi come processi cognitivi, oppu-

<sup>53</sup>) CP 8.103 (corsivo mio).

re pensiamo all'immagine che la fisica quantistica oggi ci restituisce della materia, per cui ciò che per la fisica classica era sostanza inerte e inerme oggi è energia, poiché la materia è vitale, è pura spontaneità nel suo profondo. Sono tutti risultati che Peirce, in un certo senso, aveva presentato e coniugato mirabilmente con il proprio lavoro di logico e semiologo.

Peirce, l'ultimo grande costruttore di cosmogonie della contemporaneità ci regala un grandioso progetto di pensiero architettonico e sistematico, fenomenologico al suo fondamento, epurato dal dogmatismo della metafisica tradizionale, incentrato su una spiegazione metafisica di alto livello, un'ontologia di tipo sinechistico che ipotizza una convergenza tra segno ed essere, la medesima convergenza che abbiamo trovato al cuore del pragmatismo e che ne costituisce l'essenza filosofica e metafisica in senso stretto, tant'è che possiamo definirlo ora un'"ontologia della prassi". Il pragmatismo come metodo di chiarificazione del significato, tracciando un ponte tra l'abito che deriva dall'adozione di un concetto e gli oggetti che a questo corrispondono, disegna i profili ontologici della realtà e fa sì che la filosofia scopra nell'ordito segnico del *continuum* il mistero dell'architettura cosmologica "platonica", la cui essenza ultima si manifesta nell'interpretante che realizza la metessi fra il reale e l'ideale.

ROBERTO QUAGGIA  
roberto\_2382@hotmail.com

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### OPERE DI PEIRCE

I riferimenti ai *Collected Papers* sono indicati nel testo, secondo le norme convenzionali, dalla sigla CP seguita dal numero del volume e da quello del paragrafo.

*The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, I-VI, ed. by P. Weiss - C. Hartshorne, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1935; VII-VIII, ed. by A.W. Burks, 1958.

Le citazioni tratte dai *Writings* sono riportate con la sigla W seguita dal numero del volume e da quello della pagina corrispondente.

*Writings of Charles Sanders Peirce*, I-VI, ed. by Peirce Edition Project, Indianapolis - Bloomington, Indiana University Press, 1981-2000.

Le citazioni tratte dal secondo volume di *The Essential Peirce* sono indicate dalla sigla EP, anche in questo caso seguita dal numero del volume e da quello della pagina.

*The Essential Peirce*, II, ed. by Peirce Edition Project, Indianapolis - Bloomington, Indiana University Press, 1998.

Questo volume è indicato nelle citazioni dalla sigla SS seguita dal numero di pagina.  
*Semiotic and Signifys: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. by C.S. Hardwick, Bloomington, Indiana University Press, 1977.

- Peirce 2008 C.S. Peirce, *Esperienza e percezione. Percorsi nella fenomenologia*, a cura di M. Luisi, Pisa, ETS, 2008.
- Peirce 2005 C.S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Torino, UTET, 2005.
- Peirce 1992 C.S. Peirce, *Categorie*, a cura di R. Fabbrichesi Leo, Roma - Bari, Laterza, 1992.

STUDI CRITICI

- Brent 1993 J. Brent, *Charles S. Peirce. A Life*, Bloomington - Indianapolis Indiana University Press, 1993.
- Maddalena 2003 G. Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Torino, Trauben, 2003.
- Parker 1998 K. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1998.
- Parker 1994 K. Parker, *Peirce's Semiotic and Ontology*, «Transactions of the the Charles S. Peirce Society» 30, 1 (1994).
- Short 2007 T.L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.