



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**PASSIVITÀ E SEMIOSI.**

Il problema dell'intuizione sensibile in Ch. S. Peirce

Relatore:

Ch.mo. prof. Andrea Altobrando

Laureando:

Maria Elena Facchinato

Matricola n. 2028916

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024



## INDICE

ABBREVIAZIONI .....	5
INTRODUZIONE .....	6
CAPITOLO PRIMO – La teoria della conoscenza negli scritti giovanili.....	8
1. Il dibattito sul realismo.....	8
2. «Questions concerning certain faculties claimed for man»: anti-intuizionismo e continuità di mente e mondo .....	11
3. Le categorie del pensiero.....	23
4. Icone, indici, simboli e le forme di inferenza.....	31
5. Il pensiero-segno .....	36
6. Il pragmatismo.....	42
7. La validità oggettiva delle leggi logiche .....	47
8. L’ancoraggio del processo conoscitivo alla passività: «a real effective force behind consciousness» e «some external permanency».....	54
CAPITOLO SECONDO – Lo studio della percezione nelle ricerche fenomenologiche .....	63
1. Introduzione.....	63
2. L’approdo alla fenomenologia.....	64
2.1 «Firstness».....	71
2.2 «Secondness».....	74
3.3 «Thirdness» .....	77
3.4 Passività e semiosi nelle «Harvard Lectures» .....	79
3.1 Seconda e terza «cotary proposition»: continuità tra giudizio percettivo e abduzione.....	81
3.2 Prima «cotary proposition»: i giudizi percettivi come abduzioni inconse.....	84

3. «What do we perceive?»: il rapporto tra individualità e generalità in «Telepathy and Perception» .....	86
4.1 «Firstness» e «Secondness» nella percezione: il percetto .....	88
4.2 «Thirdness» nella percezione: il giudizio percettivo .....	90
4.3 La temporalità della percezione: il percipuum .....	94
4. Peirce a proposito del concetto di intuizione .....	99
5.1 Spazio e tempo sono intuizioni? .....	101
5.2 Il giudizio percettivo è un'intuizione? .....	106
5.3 Il percipuum è un'intuizione? .....	110
5.4 «What Logic is»: anti-intuizionismo e Sforzo che rasenta il Desiderio dell'Oggetto Reale .....	116
CONCLUSIONI .....	120
BIBLIOGRAFIA .....	124

## ABBREVIAZIONI

CP: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.

EP1: *The Essential Peirce*, volume 1.

EP2: *The Essential Peirce*, volume 2.

W (seguito dal numero del volume): *Writings of Charles Sanders Peirce*.

MS (seguito dal numero del manoscritto): manoscritto appartenente all'*Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*.

NEM: *The New Elements of Mathematics*.

## INTRODUZIONE

La carriera filosofica di Peirce viene inaugurata da un saggio, diventato emblematico, nel quale il filosofo americano si scaglia contro il concetto di intuizione e fa piazza pulita di ogni pretesa assenza di mediazione all'interno del processo conoscitivo.<sup>1</sup>

Conseguentemente al rifiuto dell'immediatezza e alla declamata discontinuità rispetto a tutte le posizioni filosofiche che fanno ricorso, in una certa misura, al concetto di intuizione, Peirce espone la propria tesi secondo cui il pensiero e la realtà sono un segno. Ogni forma di intuizione viene sostituita dal segno, ovvero da una relazione triadica che coinvolge tre poli: l'oggetto, l'interpretante, e un certo rispetto in base al quale il segno, per l'interpretante, costituisce una rappresentazione dell'oggetto.

Non c'è forma di attività del pensiero che non possa essere ricondotta alla relazione semiotica e nulla si dà al pensiero se non come segno. Il segno è la forma che descrive tanto il concatenarsi dei concetti e delle proposizioni nel ragionamento, quanto il manifestarsi stesso dei fenomeni nell'esperienza sensibile. Insieme al pensiero razionale in senso stretto, infatti, anche la percezione è una rappresentazione triadica e i suoi oggetti sono sempre, in linea con la celebre definizione di segno, qualcosa che per qualcuno sta al posto di qualcos'altro, sotto un certo rispetto.<sup>2</sup> Il campo dell'interpretazione è coestensivo a quello del pensiero e della realtà: non c'è pensiero e non c'è realtà al di fuori dell'interpretazione, e l'interpretazione ha la natura del segno, ovvero, come vedremo, del significato generale.

In parallelo all'elaborazione della sua semiotica, Peirce si ritiene un accanito difensore della dottrina della percezione immediata, secondo la quale i nostri sensi ci forniscono un accesso diretto alla realtà, a prescindere dalla mediazione operata dall'attività del pensiero e dalle idee generali: nella percezione, noi ci troviamo di fronte l'oggetto direttamente, senza dover ricavare la sua rappresentazione a partire da dati sensibili o mediante un segno generale che lo rappresenti.

---

<sup>1</sup> C. S. Peirce, *Questions concerning certain faculties claimed for man*, Journal of Speculative Philosophy, Vol. 2, No. 2, 1868, pp. 103-114.

<sup>2</sup> Cfr. CP 2.228.

Come può l'oggetto della percezione essere un segno e contemporaneamente l'oggetto stesso? In che senso la percezione è sia interpretativa che immediata?

Affrontando la questione del rapporto tra Peirce e il concetto di intuizione, proveremo a capire in che modo, all'interno di una prospettiva semiotica e interpretativa, sia possibile parlare di realismo e di oggettività a proposito dei fenomeni percettivi.

Una volta esplicitato il senso in cui la dottrina della percezione immediata si inserisce coerentemente all'interno della critica all'intuizionismo e della semiotica, ci chiederemo fino a che punto sia possibile parlare in Peirce dell'apprensione immediata di un oggetto, a prescindere dai caratteri generali che quest'ultimo può condividere con altri oggetti, e quali sono le caratteristiche e il ruolo della passività all'interno del processo semiotico.

Inizialmente ci concentreremo sulla nuova impostazione del problema della conoscenza e della realtà all'interno degli scritti giovanili risalenti agli anni '60 e '70. Tenendo poi conto dei risultati della semiotica, il secondo capitolo si rivolge alle ricerche fenomenologiche dei primi anni del '900, maggiormente focalizzate sul tema della percezione.

## CAPITOLO PRIMO

La teoria della conoscenza negli scritti giovanili.

### 1. *Il dibattito sul realismo.*

In una frettolosa lettera del 9 aprile 1868 Peirce informa l'allora direttore, nonché fondatore, del *Journal of Speculative Philosophy*, William Torrey Harris (1835-1909), il quale lo invitava difendere la propria posizione riguardo al fondamento razionale della validità oggettiva delle leggi logiche,<sup>3</sup> di aver già avuto modo di riflettere sull'argomento e di aver bisogno di almeno tre articoli per riuscire a esprimere compiutamente il proprio pensiero a riguardo.<sup>4</sup> Il primo, scritto a malincuore a spezzoni nei momenti di pausa tra un impegno e l'altro, verrà pubblicato nel 1868 con il titolo di *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*; ad esso seguiranno *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) e *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (1869).<sup>5</sup>

La richiesta di Harris era motivata da un dibattito svoltosi tra i due durante l'inverno precedente, in seguito alla lettura da parte di Peirce del primo volume del *Journal of Speculative Philosophy* e riguardante alcuni aspetti della filosofia di Hegel che a quest'ultimo risultavano poco chiari e plausibili.<sup>6</sup> Una delle osservazioni sollevate da Peirce riguardava il rifiuto da parte

---

<sup>3</sup> Cfr. W2, pp. 158-159.

<sup>4</sup> Ivi., p. 159.

<sup>5</sup> *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 2, 1868, pp. 103-114. *Some Consequences of Four Incapacities*, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 3, 1868, pp. 140-157. *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 4, 1869, pp. 193-208. Il testo dei tre articoli in successione cronologica è riprodotto anche in W2: 193-273 e in CP 5.213-375. Analisi approfondite della serie cognitiva si trovano in M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961, pp. 106-122; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Editori Laterza, Bari, 1972, pp. 139-184; P. Skagestad, *The Road of Inquiry: Charles Peirce's Pragmatic Realism*, Columbia University Press, New York, 1981, pp. 20-26; C. Hookway, *Peirce*, Routledge, New York, 2010 (1985), pp. 11-30; T. Short, *Peirce's Theory of Sign*, Cambridge University Press, New York, 2007, pp. 32-36.

<sup>6</sup> Si veda *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 1, 1867, in particolare la recensione di W. T. Harris al libro di Paul Janet (P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Landrange, Paris, 1860), intitolata



degli hegeliani di riconoscere l'universalità del principio logico di non contraddizione: in particolare, Peirce si chiedeva se il vero errore non appartenesse al modo di ragionare degli hegeliani, piuttosto che ai logici e al senso comune, e se non spettasse ai primi l'onere della prova della sua fallacia. Harris aveva risposto argomentando che sostenere la validità universale delle leggi formali della logica (il principio di non contraddizione, di identità e del terzo escluso) è conseguenza dell'adozione di una cornice metafisica nominalista, secondo la quale ciò che è individuale, immediato e indipendente esaurisce il reale. Solo se gli oggetti vengono considerati in modo nominalistico, nella propria fissità, e non in base alle proprie caratteristiche dinamiche (come il movimento, il cambiamento, la morte, il divenire, l'identità nel divenire e, in generale, lo sviluppo), le leggi della logica formale assumono apparente validità universale.<sup>7</sup> In sintesi, secondo Harris, il nominalismo è falso e Peirce è un nominalista, di conseguenza anche la validità universale delle leggi logiche da lui sostenuta è falsa (da cui il titolo *NOMINALISM versus REALISM* con cui W. T. Harris decide di pubblicare le critiche mosse da Peirce e le proprie risposte a tali critiche nel secondo volume della sua rivista).<sup>8</sup> Alla luce di queste affermazioni, nel momento in cui Harris invita Peirce ad argomentare a favore della propria posizione, egli è dell'idea che, per prima cosa, sia necessario riformulare la questione del rapporto tra pensiero e realtà: se da un lato, infatti, non si sente di sposare una posizione realista di stampo hegeliano alla Harris, dall'altro non si identifica nemmeno con l'etichetta di nominalista che gli viene da quest'ultimo applicata.<sup>9</sup>

---

*Paul Janet and Hegel.* Per quanto riguarda la ricezione del pensiero di Hegel da parte di Peirce, quest'ultimo, intorno al 1898, scrisse che all'inizio degli anni '60 conosceva il filosofo tedesco essenzialmente grazie alla *Introduction à la philosophie de Hegel* di Augusto Vera (Parigi, 1855); altrove confessò di aver nutrito inizialmente un sentimento di disprezzo e di antipatia nei confronti della filosofia hegeliana, il che gli impedì di riconoscerne i punti di contatto con la propria. Cfr. CP 4.2 e CP 5.38.

<sup>7</sup> Cfr. D. Agler, M. Stango, *W.T. Harris, Peirce, and the Charge of Nominalism*, *Hegel Bulletin*, Vol. 36, No. 2, 2015, pp. 135-158.

<sup>8</sup> W. T. Harris, *NOMINALISM versus REALISM*, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1868, pp. 57-61.

<sup>9</sup> Riguardo alla posizione di Peirce rispetto al dibattito nominalismo-realismo esistono tre tesi principali. Secondo la prima, sostenuta in particolare da Max Fisch, solo a partire dal 1868 avviene il passaggio ufficiale di Peirce al realismo, mentre all'interno dei primi scritti Peirce sposava un'ontologia nominalista, secondo la quale gli universali non hanno esistenza al di fuori della mente. Cfr. M. H. Fisch, *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism*, *The Monist*, No. 51, Vol. 2, 1967, pp. 159-178. In linea questa tesi, Agler e Stango sostengono che la prima articolazione di una posizione realista viene sviluppata da parte di Peirce sotto la pressione e l'influsso

*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* costituisce la stesura più riuscita e completa di una serie di appunti, composti tra l'inverno e la primavera del 1868 e pubblicati nel secondo volume dei *Writings* con il titolo di *Questions on Reality*:<sup>10</sup> uno dei manoscritti esordisce infatti con una dichiarazione programmatica riguardante la logica, la quale non può accontentarsi di analizzare in modo minuzioso le forme del linguaggio, ma deve addentrarsi «into the manner of reality itself» e «in doing so [...] must inevitably consider how and what we think».<sup>11</sup> Al fine di stabilire come pensiamo, è poi necessario ricercare un metodo appropriato: esso consisterà nel porre al centro la fenomenicità e nel non accettare alcuna ipotesi che non sia strettamente necessaria a fornire una spiegazione di ciò che è dato nell'esperienza, principio ineludibile di qualsiasi indagine. Il risultato sarà lo smantellamento di alcuni poteri attribuiti senza ragione al pensiero umano e legati ad una certa concezione della realtà affetta da presupposti metafisici non giustificabili.

Il punto di riferimento polemico che Peirce ha in mente quando pensa a ridefinire i termini del rapporto tra mente e mondo è costituito dalla filosofia moderna, in particolare dal razionalismo cartesiano (che viene esplicitamente attaccato all'inizio di *Some Consequences of Four Incapacities*) e dal realismo scozzese del senso comune (che Peirce conosceva bene).<sup>12</sup>

---

del pensiero di Harris. Cfr. D. Agler, M. Stango, *W.T. Harris, Peirce, and the Charge of Nominalism*, cit., p. 135. Di contro alla tesi evolutiva, in molti sostengono che Peirce è stato un realista fin dagli arbori della sua produzione filosofica, dal momento che ammetteva la realtà degli universali, anche se negava che essi esistessero allo stesso modo degli oggetti particolari. Cfr., D.D. Roberts, *Peirce's Realism*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, No. 1, Vol. 6, 1970, pp. 67-83., P. Skagestad, *The Road of Inquiry: Charles Peirce's Pragmatic Realism*, cit., pp. 67-69; R. Lane, *On Peirce's Early Realism*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 40, No. 4, 2004, pp. 575 – 605. La terza tesi, infine, estremizza la posizione di Fisch e individua il momento di passaggio di Peirce al realismo solo nel 1883, quando il filosofo americano uscì dai confini della cognizione e riconobbe a pieno titolo la generalità della realtà esterna. F. Michael, *Scholastic Realism in Peirce's Philosophy*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, No. 3, Vol. 24, 1988, pp. 317-348.

<sup>10</sup> W2, pp. 162-187.

<sup>11</sup> Ivi., p. 165.

<sup>12</sup> Durante gli anni del college (1855-1859), per quanto riguarda gli studi filosofici, Peirce frequenta i corsi tenuti ad Harvard da Walker e Bowen e incentrati sulla filosofia scozzese del senso comune, in particolare su autori come Reid e Jouffroy. Cfr. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., pp. 17-18. Per quanto riguarda l'identificazione del principale riferimento polemico con la filosofia scozzese del senso comune, e non solo con il razionalismo cartesiano, cfr. N. Bosco, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1959, p. 43.

Entrambi esprimono, anche se in versanti opposti, una medesima credenza nell'esistenza di due realtà (una interna, soggettiva e mutevole, l'altra esterna ed oggettiva) e un'idea di conoscenza come adeguazione della prima alla seconda o di corrispondenza tra le due. Il presupposto metafisico sostanzialista e dualista secondo cui da una parte c'è il soggetto conoscente e dall'altra la realtà così come è in sé, autonoma e indipendente rispetto ad esso, sfocia così tanto nello scetticismo artificioso e dogmatico del razionalismo cartesiano, che si pone il problema di come sia possibile avere conoscenza della realtà esterna, quanto nella soluzione acritica al problema della conoscenza del realismo scozzese, che appiattisce quest'ultima al contatto immediato con la realtà: in entrambi i casi, diventa necessario introdurre le intuizioni come atti di collegamento tra due sostanze separate e autonome, di cui l'una rispecchia l'altra, e la conoscenza finisce per essere giustificata sulla base di queste cognizioni dirette della realtà, che fungono da premesse ultime e indubitabili. Ma, come evidenza efficacemente Sini, «parlare di intuizione significa non tanto cercare di risolvere il problema, quanto piuttosto dare l'avvio ad un modo di pensare che pone il problema, e che lo pone in maniera già pregiudicata e irresolubile, cioè nella forma di un falso problema».<sup>13</sup> Per questo, la serie di tre articoli si apre con una critica insistente proprio alla nozione di intuizione che, rappresentando l'unione immediata di pensiero e realtà, è contemporaneamente emblema della loro separatezza: come sarà chiaro più avanti, infatti, la vera natura del rapporto tra mente e mondo ha a che fare con la continuità, non con la separazione e il punto di partenza corretto per affrontare il problema della conoscenza non è l'atto conoscitivo come unità di due istanze predefinite, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, ma la cognizione in quanto manifestazione contemporanea di sé e di ciò che è altro da sé.

2. *«Questions concerning certain faculties claimed for man»: anti-intuizionismo e continuità di mente e mondo.*

La critica alla nozione di intuizione si articola in una serie di sette questioni, delle quali la prima si chiede

---

<sup>13</sup> C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Editori Laterza, Bari, 1972, p. 146.

*whether by the simple contemplation of a cognition, independently of any previous knowledge and without reasoning from signs, we are enabled rightly to judge whether that cognition has been determined by a previous cognition or whether it refers immediately to its object.*<sup>14</sup>

Prima di proseguire, è opportuno fare chiarezza su cosa intenda Peirce con *cognition*, termine generalmente tradotto in italiano con ‘cognizione’ e che compare ripetutamente nel corso del testo. Come verrà esplicitato più avanti, qualunque cosa pensiamo o di cui facciamo esperienza, in un qualunque momento e in un qualsiasi modo, ha la natura di una cognizione.<sup>15</sup> Una cognizione che è stata determinata da una cognizione precedente è un’inferenza; una cognizione che si riferisce immediatamente al proprio oggetto, invece, è un’intuizione (*intuition*), ovvero «a cognition not determined by a previous cognition of the same object, and therefore so determined by something out of the consciousness»,<sup>16</sup> «a cognition [...] determined directly by the transcendental object».<sup>17</sup> La tesi sostenuta da Peirce è che l’uomo, puramente contemplando (ovvero senza un ragionamento o un confronto tra dati appresi in diverse circostanze), non è in grado di giudicare se una cognizione sia stata determinata da una cognizione precedente o se si riferisca immediatamente al proprio oggetto. La prima ‘presunta facoltà umana’ che Peirce si occupa di decostruire e alla cui discussione dedica lo spazio maggiore è, dunque, la capacità di distinguere intuitivamente un’inferenza da un’intuizione. La distinzione qui in gioco è quella tra avere un’intuizione e conoscere intuitivamente di avere un’intuizione: come dimostra Peirce, la seconda opzione è impossibile, mentre il verificarsi della prima può eventualmente essere inferito tramite ragionamento. Ciò che ci porta a pensare di essere in grado di conoscere intuitivamente di avere un’intuizione, infatti, non è altro che un sentimento fallibile, una convinzione psicologica che agisce come una sorta di autorità interna alla quale sottomettiamo

---

<sup>14</sup> W2, p. 193. La forma espositiva di *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* riprende quella propria della *disputationes* medievali. La terminologia scolastica non compare negli scritti anteriori al 1862, mentre nel 1867 Peirce mostra di aver letto autori come Boezio, Anselmo, Abelardo, Pietro di Spagna, Giovanni di Salisbury, Duns Scoto, Tommaso D’Aquino e Ockham. Cfr. M. G. Murphey, *The Development of Peirce’s Philosophy*, cit., p. 56. Dalla lettura accurata di alcuni scritti medievali, ai quali giunse dopo aver studiato per anni la Critica della Ragion Pura di Kant, gli scritti di Locke, Berkeley e Hume, e l’Organon e la Metafisica di Aristotele, Peirce dice di aver tratto il massimo vantaggio. Cfr. CP 1.560.

<sup>15</sup> «What I think is of the nature of a cognition, and so of anything else which can be experienced». W2, p. 208.

<sup>16</sup> Ivi., p. 193.

<sup>17</sup> Ivi, p. 194.

le nostre credenze in modo ingiustificato. La sentinella che dovrebbe metterci in guardia dal credere a questo sentimento è la constatazione che esiste un'evidente difficoltà nel distinguere con precisione e sicurezza ciò che si vede da ciò che si inferisce rispetto a ciò che si vede. A testimonianza di questo, Peirce riporta una serie di situazioni dalle quali risulta chiaro che molto spesso si scambia per intuitivo ciò che intuitivo non è: per esempio, una persona che ha assistito a un trucco di magia crede di aver visto qualcosa di assai diverso rispetto a ciò che direbbe di aver visto se avesse capito il trucco. Altri esempi riguardano il funzionamento del nostro apparato sensoriale: anche se la retina presenta un buco al centro, lo spazio che ci è dato immediatamente di fronte allo sguardo, quando un occhio è chiuso, è continuo, perché la nostra mente lo riempie automaticamente inferendo le caratteristiche dello spazio mancante sulla base delle esperienze precedenti; oppure, attraverso la mera contemplazione di un suono molto acuto, non si può arrivare a comprendere che esso non costituisce una premessa ultima, ma piuttosto il risultato sintetico di una successione di vibrazioni che colpiscono l'orecchio (e quindi una conclusione). Magistrati e avvocati, inoltre, sanno quanto spesso il resoconto di un testimone sia poco affidabile, perché nei suoi ricordi si mescolano indiscriminatamente e inconsapevolmente vere informazioni sull'accaduto e contributi personali. Infine, Peirce fa notare che, prima della pubblicazione del libro di Berkeley sulla visione, si credeva che la terza dimensione dello spazio fosse immediatamente intuita, mentre al giorno d'oggi tutti ammettono che è conosciuta per inferenza.

Ciò che la serie di esempi, piuttosto eclettica ed eterogenea, innanzitutto suggerisce, è che il processo inferenziale, in cui ogni cognizione è sia premessa che conclusione, rappresenta tutte le forme di funzionamento del pensiero (che spaziano dalle inferenze soggette ad autocontrollo agli abiti fisiologici e naturali, dalle associazioni cosce a quelle inconscie e agli automatismi), facendo sì che la parola inferenza venga associata fin da subito a ogni tipo di mediazione cognitiva, compresa la più elementare delle sensazioni, e non solo all'inferenza e al ragionamento intesi in senso stretto.<sup>18</sup>

In questo senso, quello di cui abitualmente facciamo esperienza è continuamente il prodotto della mediazione della nostra attività mentale: anche quando le cose risultano per noi così familiari da apparire come dati intuitivi, in realtà sono in una certa misura risultati intellettuali,

---

<sup>18</sup> Peirce approfondirà questo aspetto all'interno dei saggi successivi, cercando di dimostrare come ogni tipo di attività mentale (sensazione, attenzione, pensiero) abbia la forma di un ragionamento ipotetico, induttivo o deduttivo.

frutto dell'educazione o di vecchie associazioni. È proprio così, infatti, che funziona la mente: messa a confronto con la complessità dei fenomeni, che verrebbe ridotta ad un ordine attraverso l'applicazione di un certo concetto (che può essere del tutto elementare come altamente sofisticato), prima o poi inferisce dall'esperienza tale concetto e inizia a utilizzarlo con sempre maggiore spontaneità nelle situazioni appropriate. Più i concetti sono semplici, naturali e applicabili a fenomeni familiari, più è difficile riconoscere le premesse che hanno condotto originariamente alla loro costituzione: con le parole di Peirce,

*just as we are able to recognize our friends by certain appearances, although we cannot possibly say what those appearances are and are quite unconscious of any process of reasoning, so in any case when the reasoning is easy and natural to us, however complex may be the premises, they sink into insignificance and oblivion proportionately to the satisfactoriness of the theory based upon them.*<sup>19</sup>

Gli stessi concetti di spazio e di tempo non sono intuizioni pure, ma dietro a essi, come dietro a ogni conoscenza dalle sembianze intuitive, si nasconde un processo inferenziale mediante il quale il pensiero è arrivato a vedere automaticamente le cose in un certo modo.<sup>20</sup>

Considerando in modo più analitico la questione, il problema di partenza riguardante il presunto potere di intuizione può essere riformulato prendendo in considerazione i due elementi implicati all'interno di ogni cognizione, che Peirce definisce elemento oggettivo ed elemento soggettivo. Il primo corrisponde al "qualcosa" rappresentato dalla cognizione, ciò di cui siamo consci in essa, mentre l'elemento soggettivo ha a che fare con un qualche tipo di attività (*activity*) o passività (*passivity*) del soggetto attraverso cui l'elemento oggettivo viene rappresentato (immaginazione, percezione, concezione, credenza, sogno...). Ogni cognizione,

---

<sup>19</sup> Ivi., p. 199.

<sup>20</sup> In una nota, Peirce afferma che la tesi qui esposta non è in conflitto con la teoria kantiana di spazio e tempo come forme pure dell'intuizione, e in quanto tali non derivanti dall'esperienza; si tratta piuttosto della soluzione a un problema diverso. Cfr. *Ibidem*, nota. A tal proposito, possiamo dire che in Kant il problema rimane in un certo senso quello dell'adeguazione (anche se dell'oggetto alla rappresentazione e non viceversa); quindi, nel caso delle rappresentazioni individuali, bisognava stabilire cosa permettesse a ciò che è sensibile e contingente di avere validità universale e necessaria: i concetti di spazio e tempo. Dato che il problema di Peirce non è più quello della possibilità della conoscenza come adeguazione, ma della possibilità della conoscenza come attività sintetica e significatrice, la sua teoria introduce l'elemento della costituzione genetica di questi concetti e così rimuove la loro aprioricità.

in quanto presente, è sempre un'intuizione del proprio elemento oggettivo (che perciò può essere definito anche come l'«oggetto immediato»); ciò che è sì conoscibile, ma non intuitivamente, è invece lo statuto di attività o passività del soggetto rispetto a tale determinazione, ossia la natura della determinazione dell'oggetto immediato: se esso è determinato da una cognizione precedente (quindi da un qualche tipo di attività del soggetto, che come abbiamo visto, spazia da forme più «attive» di mediazione a forme più «passivo-ricettive») o dall'oggetto trascendente. Per esempio, quando nella percezione siamo consapevoli di trovarci a diretto contatto con le cose, lo siamo in virtù di un atto di inferenza, e non di percezione immediata: ovvero, è la constatazione di certi caratteri propri dell'oggetto immediato (come l'insistenza, la coerenza e l'identità per tutti i testimoni) a dirci che stiamo percependo e non sognando o immaginando.

Nemmeno l'autocoscienza è un fatto ultimo e fondamentale, ma può essere spiegata come ipotesi, senza ricorrere al potere di intuizione. Un bambino non nasce con la consapevolezza di essere un soggetto distinto rispetto al mondo degli oggetti fisici, ma sperimenta inizialmente un'immersione nel mondo senza sentirsi parte di esso in quanto individuo; benché solo ciò che il proprio corpo tocca, vede e ascolta abbia una consistenza, un colore e un suono, non pensa direttamente e spontaneamente a sé stesso come a colui che sta toccando, vedendo e ascoltando. Per esempio, nel caso in cui voglia spostare un oggetto non pensa a sé stesso come a colui che vuole compiere quell'azione, ma all'oggetto come a qualcosa che può essere mosso. Il dato originario non è né il soggetto, né gli oggetti esterni, ma certe cognizioni in cui interno ed esterno, il sé e l'altro da sé, non esistono ancora in senso proprio.<sup>21</sup> È solo nel momento in cui compaiono casi di ignoranza e di errore rispetto alla testimonianza di persone e fatti esterni che è necessario supporre l'esistenza di un sé fallibile a cui attribuirli:

*A child hears it said that the stove is hot. But it is not, he says; and, indeed, that central body is not touching it, and only what that touches is hot or cold. But he touches it, and finds the testimony confirmed in a striking way. Thus, he becomes aware of ignorance, and*

---

<sup>21</sup> Attraverso l'esempio del bambino Peirce non sembra spingersi a negare l'esistenza di qualunque forma primigenia di consapevolezza di sé, ma sembra limitarsi ad osservare come la comparsa di una vera e propria coscienza riflessiva, che può apparire come un dato originario, dipende in realtà dalla comunicazione e dal linguaggio.

*it is necessary to suppose a self in which this ignorance can inhere. So testimony gives the first dawning of self-consciousness.*<sup>22</sup>

Inoltre, non solo la consapevolezza di sé come soggetti, ma anche qualunque conoscenza del mondo interiore è derivata per inferenza a partire da fatti esterni. Stati emotivi come la rabbia, la gioia e la confusione sono in primo luogo giudizi formulati su oggetti del mondo ‘esteriore’ (oggetti brutti, belli, confusi): si tratta di giudizi relativi a circostanze particolari e a disposizioni particolari di una certa persona in un certo arco di tempo, e solo in secondo luogo di emozioni proprie di quello che può essere definito mondo ‘interiore’ (in opposizione a un mondo esteriore di oggetti dai caratteri obiettivi). Anche i giudizi sulle qualità secondarie, come «questo è rosso», sono in un certo senso dovuti ad alcune proprietà della mente e sono pertanto di natura soggettiva; tuttavia, ogni forma di conoscenza sui colori riferita alla natura della mente è sempre e comunque un’inferenza ottenuta a partire dal rosso inteso come predicato di un oggetto esterno, e non dalla percezione immediata del rosso come carattere interno della sensazione.

Solo alla fine, nella settima questione, viene affrontato direttamente il problema se effettivamente abbiamo delle intuizioni. Peirce è già arrivato alla conclusione che non è necessario introdurre alcun potere di intuizione o di introspezione per spiegare il fatto della conoscenza: essa sorge sempre come conclusione inferenziale ottenuta a partire dai fatti osservati, i quali costituiscono a loro volta delle conclusioni e non sono di per sé né interni, né esterni, ma semplicemente l’oggetto di volta in volta proprio delle nostre cognizioni. La questione diventa allora se siamo giustificati a dire, tramite ragionamento, che in alcuni casi abbiamo effettivamente intuizioni, ossia che in alcuni casi l’oggetto immediato delle nostre cognizioni è di fatto determinato dalla cosa in sé, dall’oggetto trascendente esterno alla coscienza, e non da cognizioni precedenti (anche se, nell’eventualità, sarebbe possibile rendersene conto solo riflessivamente, per inferenza). Il fatto è che, se non esistono cognizioni immediate, ma ogni cognizione è determinata logicamente da cognizioni precedenti e così via, allora questa ammissione sembra a prima vista inevitabile, al fine di non cadere vittime di un *regressus ad infinitum*: ogni serie di inferenze deve avere avuto un inizio, altrimenti non si riuscirebbe a spiegare da dove provengano le premesse a partire dalle quali si traggono conclusioni. Ma il problema del regresso deve essere considerato in modo diverso.

---

<sup>22</sup> Ivi., p. 202.



La chiave per comprendere come sia possibile apprendere per la prima volta un oggetto senza averne una prima cognizione assoluta (dato che ogni cognizione si riferisce a una cognizione precedente, e così all'infinito) è l'affermazione secondo cui «cognition arises by a continuous process».<sup>23</sup> Alla fine dell'articolo, Peirce ci invita a visualizzare la continuità del processo della conoscenza come un triangolo rovesciato che viene progressivamente immerso nell'acqua. Ogni linea orizzontale che la superficie dell'acqua segna sul triangolo è una cognizione, mentre il vertice rappresenta l'oggetto esterno. La superficie tra l'acqua e il vertice è infinitamente divisibile e rappresenta quel sistema relazionale fondamentale che tiene unite le idee e permette che si susseguano le une alle altre, e che sempre più nel corso degli anni verrà associato alla temporalità.

Il tema della continuità rappresenta, fin dagli anni giovanili, il nucleo della battaglia contro il dualismo mente-mondo e, come vedremo nei prossimi paragrafi, sancisce l'allargamento della prospettiva logica a quella semiotica. All'interno di questo testo, Peirce si limita ad accennare alla nozione di segno solo nella quinta questione, quando sostiene che non possiamo pensare senza segni, e la sua argomentazione chiama in causa proprio il tempo. Non possiamo avere in mente intuizioni degli oggetti, ma solo segni di essi, perché l'intuizione sarebbe qualcosa che si dà istantaneamente, nell'immediato presente, mentre tutto ciò su cui si riflette ha, come abbiamo visto, un passato, e un presente vivente su cui non agisca alcuna forza proveniente dalle precedenti acquisizioni dell'esperienza non esiste. Il che è un altro modo per dire che «every thought must be interpreted in another, or that all thought is in signs».<sup>24</sup>

Possiamo chiederci, allora, cosa succeda quando la superficie dell'acqua tocca il vertice: esiste un incontro con l'oggetto che precede la prima cognizione dello stesso?

Il punto della questione è proprio questo: una tale situazione non si verifica mai, dal momento che il rapporto con la realtà esterna si inserisce sempre all'interno di un flusso continuo di pensiero. Con le parole di Peirce, «there is no perception so near to the object that it is not determined by another which precedes it—for when we reach the point which no determining cognition precedes we find the degree of consciousness there to be just zero, and in short we have reached the external object itself, and not a representation of it».<sup>25</sup> Ma a quel punto non ha nemmeno senso parlare di oggetto, perché ciò che rende un oggetto a tutti gli

---

<sup>23</sup> Ivi., p. 214.

<sup>24</sup> Ivi., p. 208.

<sup>25</sup> Ivi., p. 179.

effetti è proprio la possibilità di porsi di fronte a una coscienza che lo riconosca come tale. Al di fuori di questa relazione possibile, la sua definitezza perde consistenza e significato.

A questo proposito Murphey evidenzia l'aspetto metafisico del concetto peirceano di intuizione, mettendo in luce che «by intuition Peirce means an effect determined directly by the thing-in-itself» e che «Peirce quite literally regards the existence of intuition as involving the existence of the transcendental object and therefore as a fallacy leading to nominalism»<sup>26</sup>. Peirce associa la parola nominalismo a ogni forma di discontinuità tra l'oggetto da conoscere e il metodo della conoscenza: quindi è nominalista tanto chi crede che l'oggetto sia inconoscibile per come è in sé, tanto chi crede che la mediazione semiotica e interpretativa non sia sufficiente a garantire la conoscenza, ma sia necessario introdurre atti conoscitivi speciali come le intuizioni. Qualche anno più tardi, nel 1871, Peirce scriverà:

*The nominalist, by isolating his reality so entirely from mental influence as he has done, has made it something which the mind cannot conceive; he has created the so often talked of "improportion between the mind and the thing in itself." And it is to overcome the various difficulties to which this gives rise, that he supposes this noumenon, which, being totally unknown, the imagination can play about as it pleases, to be the emanation of archetypal ideas. The reality thus receives an intelligible nature again, and the peculiar inconveniences of nominalism are to some degree avoided.*<sup>27</sup>

Asserire che abbiamo intuizioni significherebbe asserire che c'è un netto confine tra interno ed esterno, tra ciò che è mente e ciò che non lo è, tra il pensiero e gli oggetti non-mentali ai quali si riferisce. Significherebbe dunque ammettere l'esistenza di un mondo di "cose in sé" che, per definizione, sussiste in modo autonomo e separato rispetto alla conoscenza che se ne ha: esso sarebbe quindi potenzialmente inconoscibile per come è in sé, o in ogni caso una sua conoscenza rimarrebbe sempre non giustificabile fino in fondo: come sono infatti gli oggetti che le intuizioni ci presentano? Sono gli oggetti in sé o delle loro riproduzioni? E se sono gli oggetti in sé, come fanno a diventare coscienza rimanendo gli stessi? Perciò, afferma Peirce, «to suppose that a cognition is determined solely by something absolutely external, is to suppose its determinations incapable of explanation»; ma «the only possible justification for a

---

<sup>26</sup> M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., pp. 106-108.

<sup>27</sup> CP 8. 30.

hypothesis is that it explains the facts, and to say that they are explained and at the same time to suppose them inexplicable is self-contradictory».<sup>28</sup>

A queste tesi si connette quella sull'impossibilità, che Peirce tratta nella sesta questione, di avere cognizione di qualcosa di assolutamente inconoscibile come una supposta "cosa in sé". La prima argomentazione riguarda le proposizioni ipotetiche universali, che sembrano essere a prima vista l'esempio perfetto della concezione di qualcosa di assolutamente inconoscibile, dal momento che non potremo mai fare esperienza di tutti i casi che cadono sotto il loro significato. Per esempio, quando si dice che tutti i corvi sono neri, ci si esprime rispetto a qualcosa che non sarà mai possibile verificare del tutto, perché l'esperienza rimane potenzialmente aperta a casi che smentiscono l'universalità della proposizione. Tuttavia, non è appropriato parlare a tal proposito di 'assolutamente inconoscibile', perché ciò che in questo caso lo istanzierebbe sarebbe il fatto che realmente tutti i corvi, e non solo quelli che sono stati esperiti finora, sono neri. Ma questo, evidentemente, proprio in quanto fatto, è già cognitivamente determinato, e quindi in un certo qual modo conosciuto: è perché se si vede un corvo ci si aspetta che sia nero, e prima ancora è perché sappiamo riconoscere qualcosa come un corvo e il suo colore, che se ciò non dovesse accadere si rimarrebbe stupiti e si provvederebbe a correggere la teoria. Dunque, la verità di queste proposizioni, «though [...] cannot be cognized with absolute certainty, it may be probably known by induction».<sup>29</sup>

La seconda argomentazione riguarda la genesi dei concetti, i quali sorgono per astrazione o combinazione di cognizioni emerse per la prima volta nell'esperienza. In generale, anche se per astrazione o combinazione di idee ci allontaniamo sempre di più rispetto ai giudizi che sorgono originariamente dalla nostra esperienza, qualunque concetto arriviamo a sviluppare non può che essere della natura di una cognizione. Una cognizione, poi (e questa tesi è parte integrante della tesi anti-intuizionista), non può avere che la natura di un giudizio, di cui il soggetto e il predicato sono termini generali: ovvero, non può che essere un predicato attribuito per inferenza

---

<sup>28</sup> W2, p. 208.

<sup>29</sup> Ivi, p. 209. Peirce si occupa del ragionamento induttivo nei saggi successivi, in particolare in *Grounds of the Validity of the Laws of Logic*, che costituisce nel complesso un tentativo di giustificare proprio la validità dell'induzione. Una delle obiezioni più forti alla validità oggettiva delle leggi logiche riguarda infatti l'impossibilità di dimostrare l'universalità delle conclusioni induttive, le quali sembrano dipendere semplicemente dal fatto che la mente è fatta in un certo modo e perciò conosce le cose in un certo modo. Cfr. C. Hookway, *Peirce*, cit., p. 13. La giustificazione del fatto che le inferenze induttive sono reali, e non semplici prodotti della mente, come vedremo, si basa su un concetto di realtà legato al futuro e alla comunità.

a un soggetto, che a sua volta è un predicato. Per questo, non possiamo avere coscienza di oggetti assolutamente esterni alla coscienza, ma la cognizione si riferisce sempre in modo mediato a un oggetto per mezzo di cognizioni precedenti dello stesso. Non ha senso, dunque, parlare di qualcosa di assolutamente inconoscibile: «over against any cognition, there is an unknown but knowable reality» e «*cognizability* (in its widest sense) and being are not merely metaphysically the same, but are synonymous terms».<sup>30</sup>

L'idea fondamentale che qui emerge è che, all'interno della prospettiva realista che Peirce sta iniziando a delineare, la questione della realtà dei concetti generali deve essere impostata interrogandosi sul processo attraverso cui questi ultimi sorgono e si costituiscono a partire dall'esperienza e in continuità con essa, e non sulla base di un ipotetico e ingiustificato dualismo epistemologico, che domina in generale tanto le posizioni nominaliste quanto quelle realiste. A tal proposito, questa argomentazione segue una breve trattazione del problema dell'individuazione, che Peirce introduce tracciando una distinzione tra il concetto di individualità e quello di singolarità.<sup>31</sup> Gli *individuals*, afferma Peirce, sono termini generali che si riferiscono a oggetti che, in un determinato tempo, possono trovarsi solo in un determinato luogo, e il cui studio pertiene dunque più propriamente ad una teoria dello spazio che alla logica; si tratta semplicemente degli oggetti così come il senso comune è abituato a intenderli, e la loro individualità non esclude la generalità: per esempio, posso pensare al mio gatto Antonio in generale e al contempo ammettere che esso in un certo istante debba trovarsi in un determinato punto dello spazio e non in un altro. I *singulars*, invece, corrispondono a qualcosa di assolutamente particolare e determinato sotto ogni aspetto, privo di qualunque generalità. Riprendendo l'immagine di prima, essi stanno al posto del vertice del triangolo immerso nell'acqua e non hanno natura cognitiva, perché l'apprendere e il conoscere comportano inevitabilmente una generalizzazione, e nemmeno natura reale in senso pieno, perché reale in tal senso è solo il continuo e la continuità ha a che fare con il pensiero e quindi con la generalità.<sup>32</sup> Peirce non nega l'esistenza dei *singulars* e in questo modo l'esistenza di un mondo

---

<sup>30</sup> W2, p. 208.

<sup>31</sup> Cfr. W2, pp. 180-181. Per lettura dettagliata di questo passaggio in relazione alla critica al nominalismo, vedi C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 173-175.

<sup>32</sup> Per esempio, in *Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce parlerà della visione come di un predicato semplice che sostituisce la complessità degli stimoli sensoriali tramite un'inferenza ipotetica inconscia. Cfr. W2, p. 228.

esterno alla mente, da cui siamo continuamente affetti e che contribuisce parzialmente alla determinazione delle nostre cognizioni; ciò che rifiuta è la teoria secondo cui nella mente esistano qualcosa come dei *singulars*, immagini mentali particolarizzate sotto ogni punto di vista ed esattamente determinate in tutti i loro dettagli: esse, secondo un certo filone della filosofia, starebbero alla base della formazione di ogni tipo di giudizio e concetto generale. A tal proposito, Peirce ammette che la sua teoria sia affetta da una certa dose di nominalismo,<sup>33</sup> nel senso che la realtà e la conoscenza appartengono a un unico universo, le cose reali si danno solo in rapporto alla conoscenza e perciò «realities, all realities, are nominal, significative, cognitive»<sup>34</sup>. Da un lato, questa tesi lo salva dall'assurdità di fondare un'epistemologia sulla presunta esistenza di cose in sé e oggetti trascendenti, dall'altro sembra implicare che non siamo affetti da un mondo reale esterno alla nostra mente.<sup>35</sup> In realtà, quello che Peirce propriamente sostiene è che la realtà del mondo consiste propriamente non in ciò che esso è in sé, bensì nelle oggettualità e nelle determinazioni che possono emergere e venire esplicitate solo a livello cognitivo e che, per quanto specifiche, sono sempre generali:

*A knowledge that cognition is not wholly determined by cognition is a knowledge of something external to the mind, that is the singulars. Singulars therefore have a reality. But singulars in general is not singular but general. We can cognize any part of the singulars however determinate, but however determinate the part it is still general. And therefore what I maintain is that while singulars are real they are so only in their generality; but singulars in their absolute discrimination or singularity are mere ideals. Or in other words that the absolute determination which singularity supposes, can only take place by attribution, which is essentially significative or cognitive, and that therefore it cannot belong to what is wholly out of signification or cognition.*<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> In questo passaggio, Peirce impiega il termine nominalismo in un'accezione opposta a quella solitamente intesa: non per indicare la discontinuità tra pensiero e realtà, quanto piuttosto il contrario, ossia l'appartenenza di pensiero e realtà a un unico universo, e non a due sfere separate. L'unico modo per rendere conto del fatto della conoscenza è riconoscere che le cose reali sono di natura cognitiva e significativa, anche se non per questo arbitraria.

<sup>34</sup> W2, p. 181. Negli anni '70 Peirce ritornerà su queste affermazioni e le ritoccherà, affermando di aver peccato di eccessivo nominalismo.

<sup>35</sup> Ivi., p. 180.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 180-181.

In questo modo, non si arriva a rendere la realtà delle cose dipendente dall'esistenza della mente, ma nemmeno a concepire la realtà come qualcosa di totalmente esterno ed estraneo rispetto a essa: è questo che Peirce intende quando afferma che «there is reason to believe that the world exists as long as there is reason to believe that if a mind were in it that mind would have cognitions».<sup>37</sup>

Come anticipato, il primo passo complessivo compiuto da Peirce è in questa serie di saggi è una ridefinizione del rapporto tra pensiero e realtà, considerato in termini di continuità e non di separazione.<sup>38</sup> Non è possibile impostare un'epistemologia sulla distinzione tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto, tra mente e mondo, perché questa è una distinzione che non ci è data. La relazione tra pensiero e realtà va al contrario pensata in modo radicalmente diverso, eliminando in partenza il problema dell'esistenza di un mondo assolutamente esterno alla coscienza: una volta abbandonato il dualismo epistemologico, il dualismo metafisico introdotto da Cartesio si dimostra infondato e scompare anche il fantasma kantiano della 'cosa in sé', alla cui base agisce la distanza metafisica tra rappresentazione e oggetto reale.<sup>39</sup> In linea con ciò, ci accontentiamo per ora di accennare come il netto anti-intuizionismo di Peirce non implichi un rifiuto dell'intuizione sensibile in generale, intesa come un certo tipo di conoscenza diretta di alcuni caratteri mondo per come esso è, indipendentemente dalle modalità attraverso cui viene pensato. Il rifiuto dell'intuizione, infatti, non è dovuto al fatto che l'oggetto trascendente esterno alla coscienza può essere appreso solo in modo indiretto, attraverso la mediazione concettuale del pensiero, ma è il rifiuto dell'esistenza stessa di oggetti trascendenti assolutamente esterni alla coscienza: non può esserci intuizione, dunque, semplicemente perché non è giustificabile

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 182.

<sup>38</sup> Indicativo, a questo proposito, è che Peirce fosse grato di pubblicare questo articolo e i successivi proprio nel *Journal of Speculative Philosophy*, spazio che gli sembrava più adatto ai suoi scopi rispetto ad altri periodici o agli atti dell'*American Academy* vista la sua vocazione non solo filosofica, ma anche propedeutica alla filosofia. Cfr. ivi, p. 159.

<sup>39</sup> Cfr. M. Luisi, *Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C. S. Peirce e E. Husserl*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Roma Tre, Anno Accademico 2007-2008, pp. 58-65, [https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/435/1/versounrealismocritico\\_confrontofenomenologiaPeircee.pdf](https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/435/1/versounrealismocritico_confrontofenomenologiaPeircee.pdf) Sulle conseguenze metafisiche del rifiuto del concetto di intuizione ha insistito R. Lane, *The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter*, Parte I, *Cognitio*, Vol. 12, No. 1, 2011 e Parte II, *Cognitio*, Vol. 12, No. 2, 2011, pp. 237-256.

parlare di oggetti reali del tutto separatamente rispetto al loro essere possibili oggetti di pensiero.

### 3. *Le categorie del pensiero.*

Rimaneva da spiegare, in *Questions concerning Certain Faculties Claimed for Man*, come mai le cognizioni precedenti che determinano una certa cognizione non vengano apprese con chiarezza, causando la convinzione che quando sappiamo o esperiamo qualcosa senza apparente sforzo o inferenza, ciò avvenga per intuizione immediata. Per questa spiegazione, Peirce rimandava al paragrafo 5 di *On a New List of Categories*, articolo pubblicato all'interno dei *Proceedings of the American Philosophy* il 14 maggio 1967<sup>40</sup> e che ancora nel 1905 considerava come «my one contribution to philosophy». <sup>41</sup> La *New List* non è che la stesura definitiva di un lavoro decennale dedicato al problema delle categorie, intrapreso sin dal 1857 e di cui rimane traccia in una serie di manoscritti, studiati in modo analitico e approfondito da Murray G. Murphey in *The Development of Peirce's Philosophy*.<sup>42</sup>

Il testo prende avvio dalla celebre tesi kantiana secondo cui «the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity»,<sup>43</sup> per poi proseguire in modo radicalmente diverso rispetto alla deduzione categoriale del filosofo tedesco.<sup>44</sup> A questo

---

<sup>40</sup> W2, p. 199.

<sup>41</sup> CP 8.213. Per una lettura dettagliata del testo, si veda F. Michael, *The Deduction of Categories in Peirce's "New List"*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Indiana University Press, Vol. 16, No. 3, 1980, pp. 179-211; D. E. Buzzelli, *The Argument of Peirce's "New List of Categories"*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Indiana University Press, Vol. 8, No. 2, 1972, pp. 63-89; C. Sini, *Filosofia e semiotica*, Il Mulino, Milano, 1978, pp. 11-28.

<sup>42</sup> M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., pp. 55-94.

<sup>43</sup> W2, p. 49.

<sup>44</sup> Per due anni, Peirce dedicò tre ore al giorno alla lista delle categorie di Kant: di qui la profonda influenza kantiana, almeno per quanto riguarda la struttura superficiale del discorso. Da tale studio emersero alcuni inconvenienti nella tavola delle categorie che, a detta di Peirce, avevano origine nella tavola dei giudizi. Cfr. CP 4.2. Peirce se ne occupò nella sua prima pubblicazione di argomento logico, *Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism* (novembre 1866), in cui discusse l'affermazione kantiana secondo cui, dal momento che tutti i sillogismi possono essere ridotti a *Barbara*, essi non comportano alcun principio logico che non sia compreso

proposito, le osservazioni da fare sono innanzitutto due. In primo luogo, in linea con quanto detto nel paragrafo precedente, «Elementary conceptions only arise upon the occasion of experience; that is, they are produced for the first time according to a general law, the condition of which is the existence of certain impressions»:<sup>45</sup> non è dunque ammissibile parlare di intuizioni pure, ma anche i concetti più fondamentali come quelli di spazio e tempo sono spiegabili come risultato di un processo inferenziale che si radica nell'esperienza sensibile e che è quindi a posteriori. In secondo luogo, vengono chiamate in causa le impressioni sensibili in senso kantiano, ovvero in qualità di premesse ultime della conoscenza, e questo costituisce, almeno a prima vista, una contraddizione rispetto a quanto verrà sostenuto nella serie di articoli del '68. Secondo una prospettiva che può essere fatta risalire a Kant, infatti, senza ciò che viene aggiunto dalle nostre forme soggettive a priori (le intuizioni pure di spazio e tempo e le categorie), la sensibilità sarebbe soltanto un caos inarticolato di sensazioni, privo di una propria organizzazione e struttura; ora, nel momento in cui Peirce parla delle impressioni sensibili come condizioni ultime della conoscenza e dei concetti come funzioni in grado di unificare il molteplice delle sensazioni, sembra inserirsi all'interno di questa corrente di pensiero.

In contrasto con ciò, all'interno dei saggi cognitivi Peirce mostra come non ci siano ragioni valide per sostenere che la conoscenza si ottenga tramite applicazione di concetti a una molteplicità di sensazioni empiriche di per sé caotica e disorganizzata, e nemmeno per astrazione di generalità a partire da un materiale sensibile originario e recepito in condizioni di pura passività. Non ha senso parlare di sintesi di un'ipotetica molteplicità di impressioni sensibili, perché ciò che ci è dato sono sempre cognizioni di qualcosa, per quanto indeterminato questo possa essere, e mai pure sensazioni caotiche e disarticolate; pertanto, ogni conoscenza è una conclusione inferenziale, le cui premesse sono costituite da conoscenze precedenti e quindi a loro volta da conclusioni. Non avendo il potere di distinguere un contenuto puramente empirico dagli apporti intellettuali, ciò che va indagato è piuttosto la questione dell'inferenza e del modo attraverso cui a partire da certe premesse si possono trarre certe conclusioni. Come vedremo, le categorie sono i concetti fondamentali preposti ai tre tipi di inferenza e mostrano

---

in *Barbara*, e propose una diversa classificazione degli argomenti (ipotesi, induzione, deduzione) in base ad un criterio logico innovativo. Cfr. W1, pp. 505-514.

<sup>45</sup> W2, p. 51.



quali forme dei fatti ne implicano altre, costituendo così le condizioni logiche che rendono possibile l'apparire di oggetti e relazioni in qualità di predicati della sostanza.<sup>46</sup>

Come va inteso allora il rapporto tra il contenuto della teoria categoriale e quello della teoria cognitiva? Le tesi anti-intuizioniste del '68 vanno considerate come un ripensamento o una correzione della teoria categoriale risalente all'anno precedente?

Come sostiene Murphey nella sua ricostruzione, ci sono buoni motivi per pensare che la teoria categoriale e quella cognitiva vennero in realtà formulate nello stesso arco di tempo e che sono tra loro consistenti.<sup>47</sup> Tra gli altri dettagli che concorrono a sostegno di ciò, c'è il fatto che la definizione di intuizione con cui si apre *Questions concerning certain Faculties Claimed for Man* è la stessa contenuta nella quarta bozza di *On a New List*. Proprio in questo ultimo manoscritto, Peirce caratterizza l'impressione sensibile come «an empirical constituent of knowledge not itself containing non-empirical parts, in short, an impression»,<sup>48</sup> e definisce una questione difficile quella dell'esistenza o meno di premesse ultime della natura delle impressioni, equivalente al domandarsi se il confine della coscienza sia dentro o fuori di essa.<sup>49</sup> Nel novembre del 1866, sei mesi prima che la *New List* fosse pubblicata, Peirce conclude che il confine è dentro, come si può dedurre dalla lettura della decima delle *Lowell Lectures* tenuta ad Harvard, che esordisce con l'affermazione che «every premiss is a conclusion and there is no first premiss or intuition».<sup>50</sup> Murphey attribuisce allora il riferimento alle impressioni sensibili in qualità di premesse ultime della conoscenza alle circostanze frenetiche in cui era stata composta la *New List*, caratterizzate da un'intensa attività intellettuale. Inoltre, non esclude il fatto che Peirce le intenda semplicemente come stimoli fisiologici, i quali costituirebbero il continuo input non concettuale della conoscenza, da distinguersi rispetto ai giudizi percettivi, che formano l'intera coscienza che l'uomo ha della realtà e che sono invece sempre di matrice interpretativa.<sup>51</sup> La natura e il ruolo delle impressioni sensibili e il loro rapporto con i *perceptual judgements* verranno approfonditi nel capitolo successivo; per il momento ci accontentiamo di

---

<sup>46</sup> Peirce insisterà sulla valenza logica, e non meramente psicologica, in *Some Consequences of Four Incapacities* e in *Grounds of the Validity of the Laws of Logic*.

<sup>47</sup> Cfr. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., p. 68.

<sup>48</sup> W1, p. 515.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi.*, 488.

<sup>51</sup> Cfr. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., p. 69 e Skagestad, *The Road of Inquiry*, cit., p. 22.

notare come Peirce, nonostante neghi che le impressioni sensibili giochino un ruolo logico nella conoscenza, mantenga sempre il riferimento a esse in qualità di limite della coscienza, come testimoniano passaggi come questo:

*[...] there is nothing absolutely out of the mind, but the first impression of sense is the most external thing in existence. Here we touch material idealism. But we have adopted, also, another idealistic //conclusion/doctrine//, that there is no intuitive cognition. It follows that the first impression of sense is not cognition but only the limit of cognition. It may therefore be said to be so far out of the mind, that it is as much external as internal.*<sup>52</sup>

Le categorie estreme, che delimitano lo spazio categoriale, vengono identificate da Peirce con la sostanza e l'essere. La sostanza (*substance*) corrisponde a ciò che è semplicemente presente in generale e costituisce il concetto più immediato, quello più vicino alle impressioni sensibili e sotto il quale nessun altro concetto è pensabile. Per come Peirce la definisce, essa va identificata con quel fenomeno che si può ottenere per astrazione, immaginando semplicemente la molteplicità di ciò che appare di fronte alla mente come del tutto indeterminata (e non come una sintesi delle impressioni, dal momento che non produce alcuna unità, e nemmeno come un'immagine inafferrabile nella sua singolarità, perché ciò che la caratterizza non è un'assoluta particolarizzazione, bensì totale indeterminatezza). La categoria di sostanza, infatti,

*as the act of attention has no connotation at all, but is the pure denotative power of the mind, that is to say, the power which directs the mind to an object, in contradistinction to the power of thinking any predicate of that object,—so the conception of what is present in general, which is nothing but the general recognition of what is contained in attention, has no connotation, and therefore no proper unity.*<sup>53</sup>

L'essere (*being*), al limite opposto, rappresenta il concetto universale più lontano dalle impressioni sensibili e il più generale pensabile, dunque il meno immediato: esso esprime l'infinita determinabilità della sostanza mediante un predicato e ha natura puramente relazionale. In questo modo, sostanza ed essere costituiscono l'inizio e la fine di tutti i concetti e, in linea con ciò, lo spazio della conoscenza, che abbiamo visto essere coestensivo a quello della realtà, si gioca tra ciò che è semplicemente presente in generale e la sua infinita possibilità

---

<sup>52</sup> W2, p. 191.

<sup>53</sup> Ivi., p. 49.

di determinazione logica, ovvero tra il molteplice delle apparizioni e la possibilità di una loro unificazione.

L'unità consiste, secondo Peirce, nella connessione di soggetto e predicato, ovvero nel giudizio;<sup>54</sup> tuttavia, benché il reperimento delle categorie rimanga legato alla struttura proposizionale soggetto-predicato, considerata ancora come fondamentale, la predicazione, come vedremo, viene ridotta a una relazione tra segni<sup>55</sup> e questa soluzione inaugura la nascita di un nuovo campo di indagine, la semiotica.<sup>56</sup> Infatti, l'unico metodo che siamo giustificati a seguire per comprendere cosa accade in noi quando pensiamo o facciamo esperienza è quello di formulare un'ipotesi necessaria a spiegare cosa succede in ciò che comunemente chiamiamo il mondo esterno, e di non ricorrere ad altre ipotesi se quest'ultima si dimostra sufficiente. In linea con ciò, l'intera argomentazione del testo assume che non ci sia che una forma di unità e un solo processo di combinazione attraverso cui tale unità è prodotta: si tratta rispettivamente della rappresentazione (o segno) e del processo dell'inferenza valida (o semiosi).<sup>57</sup> La distinzione kantiana tra giudizi sintetici e giudizi analitici lascia così lo spazio alla “gradazione tra concetti universali”, la quale attraversa tutta la sfera della conoscenza, dal campo puramente sensibile alle generalità più astratte:

*This theory gives rise to a conception of gradation among those conceptions which are universal. For one such conception may unite the manifold of sense and yet another may be required to unite the conception and the manifold to which it is applied; and so on.*<sup>58</sup>

A permettere l'unificazione della sostanza secondo un predicato è la capacità di andare oltre ciò che si manifesta e di riconoscere così qualcosa che rinvia a qualcos'altro rispetto alla semplice presenza; tale riconoscimento è reso possibile dalle categorie intermedie. Il principio guida da seguire per la loro individuazione è quello dell'astrazione o prescindimento (*abstraction*

---

<sup>54</sup> «The unity to which the understanding reduces impressions is the unity of a proposition». *Ibidem*.

<sup>55</sup> «To predicate one thing of another is to state that the former is a sign of the latter». *Ivi.*, 244.

<sup>56</sup> Cfr. M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., pp. 64-65. Murphey sostiene che il passaggio fondamentale per la formulazione finale delle categorie è avvenuto intorno al 1865, grazie alla riduzione della predicazione alla relazione segnica; inoltre, evidenzia come Peirce continuasse, nel 1867, a considerare fondamentale la forma soggetto-predicato, nonostante De Morgan gli avesse inviato nel 1866 una copia del suo testo sulla logica delle relazioni.

<sup>57</sup> *Ivi.*, p. 76.

<sup>58</sup> W2, p. 49.

o *prescission*), della cui definizione Peirce si occupa proprio all'interno del paragrafo 5 prima citato: esso consiste in quel genere di separazione mentale che sorge dal prestare attenzione ad un elemento e trascurarne un altro, dove tale attenzione esclusiva consiste «in a definite conception or supposition of one part of an object, without any supposition of the other».<sup>59</sup> Si tratta di un'operazione che va distinta sia dalla dissociazione che dalla discriminazione, e che si colloca a metà tra le due. La discriminazione ha a che fare soltanto con le essenze dei termini e si limita a tracciare una distinzione di significato; rispetto ad essa l'astrazione implica un grado di separazione maggiore. La discriminazione, invece, è coscienza di una cosa senza la coscienza simultanea e necessaria dell'altra ed è perciò più debole dell'astrazione:

*Thus I can discriminate red from blue, space from color, and color from space, but not red from color. I can prescind red from blue, and space from color (as is manifest from the fact that I actually believe there is an uncolored space between my face and the wall); but I cannot prescind color from space, nor red from color. I can dissociate red from blue, but not space from color, color from space, nor red from color.*<sup>60</sup>

La peculiarità della prescissione consiste nel fatto che non si tratta di un'operazione reciproca: spesso è possibile prescindere A da B, ma non viceversa. Come spiega Peirce, la ragione di questa asimmetria riguarda il processo attraverso cui i concetti elementari sorgono originariamente dall'esperienza: essi uniscono per inferenza una certa molteplicità che altrimenti, nella sua unità, non potrebbe nemmeno essere notata e rimarrebbe parte indiscriminata di ciò che appare in generale.

Per quanto riguarda la questione discussa nel paragrafo precedente, il fatto è che nel momento in cui si impara ad applicare nelle circostanze opportune un concetto in grado di unificare, e in questo modo di spiegare, ciò che è presente alla mente, l'identificazione di tale concetto con la serie delle sue manifestazioni diventa sempre più automatica: per questo risulta facile pensare al concetto in sé e basta, prescindendo dagli elementi che unifica (riprendendo l'esempio di Peirce in *Questions concerning Certain Faculties*, ad un nostro amico), mentre è più difficile, anche se nel caso di questo esempio non impossibile, pensare isolatamente alle circostanze da cui il concetto è sorto e a cui si applica (l'insieme delle sue manifestazioni).

---

<sup>59</sup> Ivi., p. 50.

<sup>60</sup> Ivi., pp. 50-51.

Le categorie costituiscono le operazioni fondative di questo processo. Da un lato anch'esse, come ogni concetto, sorgono solo in occasione di determinate circostanze concrete. Dall'altro, il loro carattere fondativo consiste nel fatto di essere indispensabili per l'identificazione stessa di tali circostanze, le quali altrimenti non potrebbero essere propriamente viste o pensate e in un certo qual modo non sarebbero, ma rimarrebbero pure possibilità:

*if a conception does not reduce the impressions upon which it follows to unity, it is a mere arbitrary addition to these latter; and elementary conceptions do not arise thus arbitrarily. But if the impressions could be definitely comprehended without the conception, this latter would not reduce them to unity. Hence, the impressions (or more immediate conceptions) cannot be definitely conceived or attended to, to the neglect of an elementary conception which reduces them to unity. On the other hand, when such a conception has once been obtained, there is, in general, no reason why the premises which have occasioned it should not be neglected, and therefore the explaining conception may frequently be prescinded from the more immediate ones and from the impressions.<sup>61</sup>*

Per ottenere la prima categoria intermedia nel passaggio dall'essere alla sostanza, bisogna cercare cosa è già presente nei dati, che si riferisce alla sostanza mediante l'essere, ma che non può essere prescisso da quest'ultimo: si tratta della qualità (*quality*), il riferimento alla quale costituisce una pura specie o astrazione. La qualità può essere considerata a prescindere da qualunque altra circostanza identificante, tranne che da un rispetto o capacità (*respect, capacity*), base (*ground*) di ogni possibile predicazione: in sé non corrisponde a nulla di definito, ma costituisce essa stessa la possibilità di ogni relazione e definizione. Peirce propone di considerare il giudizio «questa stufa è nera» come esemplificativo della questione, dove «questa stufa» rappresenta la sostanza, «è» l'essere e «nera» la qualità.

Affinché l'esempio non venga frainteso, bisogna avere l'accortezza di intendere l'espressione «questa stufa», considerata in sé, come un molteplice di apparizioni assolutamente indeterminato e privo di qualunque unità; l'essere ne indica all'ora l'unificazione potenziale, mentre la qualità, «nera», esprime un punto di vista in base al quale ciò che appare può essere identificato come qualcosa, in questo caso specifico come «questa stufa». La qualità non è data nell'impressione, come potrebbe sembrare. Infatti, presa immediatamente, essa trascende ciò che è dato (il molteplice delle manifestazioni della sostanza) e la sua applicabilità a quest'ultimo

---

<sup>61</sup> Ivi., p. 51.

è ipotetica. Come riassume efficacemente Sini: «Non è la stufa che è nera perché così ogni volta appare, ma ciò che appare può venire identificato e unificato come “questa stufa” in virtù di un’inferenza logica». <sup>62</sup> La nerezza, dunque, costituisce il primo passo necessario verso l’identificazione della stufa stessa, e non viceversa: si può prescindere il colore dalla stufa, ma non la stufa dal colore, dal momento che ogni stufa è tale in quanto è, innanzitutto, un’unità colorata. Non possiamo pensare dunque un accordo fra un predicato e un soggetto, e nemmeno un predicato e un soggetto, in assenza di un certo punto di vista o rispetto, e quest’ultimo è per il momento una pura astrazione o possibilità.

La circostanza concreta che permette la determinazione di quella che altrimenti rimarrebbe una semplice possibilità è il riferimento a un relato e a un correlato, che corrisponde alla categoria della relazione: è grazie a esso, infatti, che può emergere concretamente un punto di vista, in quanto simile o dissimile rispetto a un altro.

A sua volta, la circostanza concreta che permette il riconoscimento della relazione di somiglianza/dissomiglianza tra relato e correlato è il riferimento ad un interpretante (*interpretant*). L’interpretante è chiamato così perché la sua funzione è quella di stabilire che «a foreigner says the same thing which he himself says» <sup>63</sup> e svolge in questo modo una sorta di operazione di traduzione: essa consiste nel dire che, sotto un certo rispetto, relato e correlato si identificano, ovvero l’oggetto immediato è una rappresentazione reale dell’oggetto (l’oggetto delle rappresentazioni precedenti). Si realizzano così il riferimento a un *ground* e a un correlato e si sancisce l’avvenuta trasmissione del significato. Il riferimento a un interpretante corrisponde alla rappresentazione, terza e ultima categoria fondamentale nel passaggio dall’essere alla sostanza. Si tratta di «a mediating representation which represents the relate to be a representation of the same correlate which this mediating representation itself represents» <sup>64</sup> e, come sottolinea Peirce, deve essere intesa in senso molto ampio:

*In this sense, a word represents a thing to the conception in the mind of the hearer, a portrait represents the person for whom it is intended to the conception of recognition, a*

---

<sup>62</sup> C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., p. 19.

<sup>63</sup> W2, p. 54.

<sup>64</sup> Ivi., p. 53.

*weathercock represents the direction of the wind to the conception of him who understands it, a barrister represents his client to the judge and jury whom he influences.*<sup>65</sup>

La rappresentazione non è dunque né un'immagine né un qualunque altro contenuto di coscienza, quanto piuttosto quell'operazione logica che, sulla base di un terreno comune (*ground*), riconosce una relazione tra relato e correlato (o oggetto, *object*),<sup>66</sup> e in questo modo connette le manifestazioni secondo un senso oggettuale. Il riferimento a un interpretante quindi non unisce un concetto alla sostanza, come fanno gli altri due tipi di riferimento, ma unifica direttamente la sostanza stessa.<sup>67</sup> Infine, a conclusione del percorso, ciò che rende possibile il riferimento a un interpretante, e con esso la rappresentazione, è la molteplicità del sensibile, ovvero la diversità delle apparizioni, senza la quale non ci sarebbe nulla da unificare: condizione di possibilità della rappresentazione generale non è dunque la presenza di uniformità, ma la confusione, l'assenza di un ordine.

#### 4. *Icone, indici simboli e le forme di inferenza.*

In una stesura del 1861, Peirce aveva formulato il problema delle categorie nel seguente modo: «Consciousness is the only one of the worlds which is real and tangible to us. How shall sense become consciousness??». <sup>68</sup> Come abbiamo visto, le concezioni più elementari non sono qualcosa che si travasa immediatamente dall'esterno all'interno, ma anzi la coscienza in un certo senso precede e ingloba questa distinzione; non sono nemmeno la rielaborazione intellettuale di un materiale empirico originario, o delle forme soggettive a priori che ordinano dati sensoriali caotici e disorganizzati. Come fa allora il senso a diventare coscienza? Se ogni cognizione è un predicato, come può darsi qualcosa come un predicato?

Abbiamo visto che le categorie rappresentano i passaggi logici fondamentali mediante i quali l'unità predicativa è prodotta. Ricapitolando quanto detto, le categorie meno immediate

---

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> *Ivi.*, p. 56.

<sup>67</sup> Cfr. *Ivi.*, p. 54. Anticipando quanto vedremo nel prossimo paragrafo, l'interpretante non va identificato con una persona, ma corrisponde ad un certo pensiero-segno, che può essere il pensiero successivo all'interno di uno stesso flusso di coscienza oppure il pensiero appartenente ad un altro flusso di coscienza.

<sup>68</sup> W1, p. 47.

rendono le più immediate intellegibili, ossia le spiegano: è solo grazie al concetto di qualità che è possibile pensare una relazione tra un relato e un correlato, e con essa al concetto di rappresentazione, che sancisce la relazione triadica secondo cui qualcosa per qualcuno sta al posto di qualcos'altro.<sup>69</sup> Contemporaneamente, le categorie meno immediate sono implicate nelle più immediate, che costituiscono le condizioni o premesse concrete della loro introduzione, ma che senza le prime rimarrebbero indefinibili e non identificabili: in particolare, è solo grazie all'operazione mediatrice dell'interpretante che possono essere concretamente costituite delle oggettualità e individuate delle relazioni tra di esse.

Ora, in base al modo in cui si rapportano ai propri oggetti,<sup>70</sup> le rappresentazioni (che possiamo fin da subito iniziare a chiamare segni) possono suddivise in tre tipi: somiglianze (*likenesses*, più tardi dette icone), indici e simboli. Tale distinzione, che continuerà ad essere oggetto di importanti revisioni e approfondimenti nel corso degli anni, dà luogo ad una prima teoria dei segni e sancisce così la nascita della semiotica.

Alla luce del percorso condotto finora, è significativo specificare la natura del rapporto tra rappresentazioni e oggetti, che, richiamandosi alla terminologia medievale, Peirce definisce intenzioni seconde e intenzioni prime, dove le intenzioni seconde sono rappresentazioni, mentre le intenzioni prime gli oggetti di tali rappresentazioni. Come sappiamo, le circostanze concrete non possono essere identificate senza concetti, e i concetti non possono emergere se non in presenza di determinate circostanze concrete; allo stesso modo, tra intenzioni seconde e intenzioni prime c'è sì differenza, ma non separazione, per cui al di fuori delle rappresentazioni non esistono oggettualità pre-costituite.

Per questo, all'interno degli scritti successivi, Peirce abbandonerà il riferimento agli estremi categoriali della sostanza e dell'essere. Dal momento che non esistono premesse ultime, infatti, la sostanza viene sempre intesa come predicato di essa, il che significa che non c'è sostanza al di fuori di una rappresentazione, anche solo possibile; inoltre, la predicazione è sempre situata all'interno di una certa apertura di senso o *ground*, cosicché le singole manifestazioni o sistemi

---

<sup>69</sup> È possibile già da qui identificare il concetto di rappresentazione con quello di segno, dal momento che le due definizioni corrispondono, anche se in questo testo Peirce utilizza ancora la parola *sign* solo per riferirsi agli indici, quindi a un particolare tipo di rappresentazione, e non alla rappresentazione in generale.

<sup>70</sup> Come vedremo, a partire dal 1904 Peirce introdurrà il concetto di *dynamic object* per riferirsi al referente oggettuale del segno: esso va distinto dall'*immediate object*, che abbiamo incontrato nel paragrafo precedente e che corrisponde a ciò che, in una cognizione, è conoscibile intuitivamente. Cfr. CP 8.335, 4.536, 8.344, 8.368.



di manifestazioni appaiono già connesse in modo da predisporre l'unità interpretativa, per quanto in modo elementare e vago. Come sottolinea Sini, «non c'è prima un caos di momenti diversi e poi il porsi di una somiglianza fra due o più di essi. [...] Il momento che si pone implica infatti un *ground*, una relazione, un'iconicità. Anzi, il momento preso nel suo isolamento e nella sua unicità, è solo il frutto di una considerazione astrattiva, ovvero è prescisso, come dice Peirce, dal suo *ground* costitutivo».<sup>71</sup> Queste considerazioni iniziano a chiarire il modo in cui una cognizione può sorgere gradualmente ed essere determinata logicamente, in modo continuo, da cognizioni precedenti, per spiegare il quale avevamo anticipato fosse necessario un allargamento della prospettiva logica a quella semiotica.

Il primo tipo di rappresentazioni, le somiglianze, si rapporta ai propri oggetti proprio in riferimento al *ground*, a prescindere dal correlato e dall'interpretante. Esse esprimono caratteri non relativi e sono dette per questo *internal qualities*: in questo caso, infatti, la relazione è una semplice comunione di qualità che rimandano l'una all'altra senza rinviare ad alcun referente esterno.<sup>72</sup> Peirce aveva precedentemente definito il riferimento al *ground* come una pura specie o astrazione. A tal proposito, egli aveva ben presente entrambe le valenze del concetto di *species*: quella di astrazione concettuale o schema formale di ordinamento del reale, e quella legata al significato originario della parola latina, corrispettivo esatto del greco *ιδέα* e traducibile con “apparenza”, “sembianza”, “immagine”, “visione”. Questo ci dice che se i concetti sono forme sintetiche di interpretazione del reale, la loro sintesi è prima di tutto iconica e figurativa. Essa si basa su un piano che precede l'interpretazione vera e propria e che riguarda eventi che si identificano innanzitutto per la loro mera somiglianza.<sup>73</sup> Thompson associa il primo tipo di relazione a quella possibile, per esempio, tra due macchie di colore blu: il *ground* della relazione di somiglianza tra di esse (la *blueness*) è prescindibile dalla molteplicità delle apparizioni che contengono il colore blu e da una loro unificazione.<sup>74</sup> A sostegno di questo, nota Sini, un bambino di pochi mesi è in grado di vedere alcune relazioni (luci, ombre, somiglianze di colori...) senza essere ancora in grado di riconoscere cose come un oggetto

---

<sup>71</sup> Cfr. C. Sini, *Filosofia e semiotica*, cit., p. 64.

<sup>72</sup> Per un'analisi della prima categoria intermedia e del suo rapporto con la teoria iconica, si veda R. Fabbrichesi Leo, *Sulle tracce del segno*. La Nuova Italia, Firenze, 1986, pp. 3-17.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi., p. 9.

<sup>74</sup> Cfr. M. H. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of Charles S. Peirce*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, p. 27.

quale sintesi di proprietà o relazioni esterne tra oggetti; può dunque cogliere relazioni di somiglianza anche senza saper riconoscere e maneggiare indici e simboli.<sup>75</sup>

Indici e simboli esprimono caratteri relativi, in quanto rimandano a un referente esterno. In particolare, gli indici sono quelle rappresentazioni che si riferiscono ai propri oggetti mediante una corrispondenza fisica con essi, che può prescindere dal riferimento a un interpretante, ma non da quello a un *ground* e a un correlato: benché in questa sede, come osserva Short, la definizione di indice rimane ambigua, tuttavia, per esempio, la bandierina che si muove può essere considerata indice della direzione del vento, o la direzione dello sguardo indice della cosa oggetto di attenzione.<sup>76</sup>

I simboli, infine, hanno come base di relazione con i propri oggetti un carattere imputato: in quest'ultimo caso il riferimento a una base può essere tale da non poter essere prescisso dal riferimento a un interpretante, per cui il simbolo è una rappresentazione che si riferisce al proprio oggetto tramite un'altra rappresentazione. Come nel caso dei segni linguistici in generale, il loro potere di riferirsi ai propri oggetti non dipende da una similarità o da una connessione fattuale con essi, ma dalla presenza di una disposizione o abitudine artificiale degli interpreti che riconosce, per esempio, che quello che dice la parola "uomo" è la stessa cosa di un uomo reale.

Ora, a detta di Peirce, il merito di Aristotele e Kant, i due autori principali con i quali egli si confronta riguardo al problema delle categorie, è di aver compreso che «the commonest and most indispensable conceptions are nothing but objectifications of logical forms»:<sup>77</sup> in Peirce, le forme logiche fondamentali corrispondono alle forme di inferenza, ossia alle operazioni logiche che permettono di passare da certe premesse a certe conclusioni. In *Memoranda Concerning the Aristotelian Syllogism*, Peirce aveva già classificato tali forme di inferenza in deduzione, induzione e ipotesi sulla base di un criterio logico innovativo, che aveva a che fare con le operazioni impiegate nel porre le premesse (che in seguito si sono rivelate essere sempre anche delle conclusioni) e trarne le conclusioni, ossia con le forme di inferenza o principi guida

---

<sup>75</sup> Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., p. 134.

<sup>76</sup> L'indice assume un'importanza maggiore intorno al 1880, quando Peirce inizia a considerare più radicalmente il problema dell'individualità e della natura degli oggetti individuali. Cfr T. Short, *Peirce's Theory of Signs*, cit., pp. 46-51.

<sup>77</sup> W1, p. 351.

dell'argomentazione.<sup>78</sup> Questo modo di porre il problema, secondo Peirce, liberava la questione da ogni psicologismo, dal momento che non importa quali premesse una persona scelga come rilevanti nel condurre un ragionamento, o se sia consapevole delle premesse in base alle quali trae conclusioni, o ancora se sia conscia o meno di star traendo delle conclusioni: queste sono mere variabili psicologiche, tra le quali si possono individuare dei principi guida dell'argomentazione che sono puramente logici.<sup>79</sup> La ricerca delle categorie era motivata proprio dalla domanda rispetto a quali concetti fondamentali questi ultimi mettessero capo. Qual è dunque il nesso tra le forme fondamentali di inferenza e i concetti fondamentali della logica?

Per rispondere a questa domanda, occorre considerare il tipo di relazione segnica sussistente tra le premesse e le conclusioni. Si ha un'ipotesi quando le premesse rappresentano una somiglianza della conclusione. In *Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce proporrà l'esempio di una stanza in cui ci sono a terra un sacco pieno di fagioli neri e sul tavolo una manciata di fagioli neri: se, a partire da questi dati, inferisco che i fagioli provengono dal sacco, conduco un ragionamento ipotetico, alla cui base vi è la comunione qualitativa tra due fatti, la quale, prima del suo effettivo riconoscimento, sussisteva unicamente come possibilità. Si ha invece un'induzione se si conclude che è vero di un'intera classe ciò che si sa essere vero di un numero limitato di membri di quella classe, che fungono così da indici della conclusione: per esempio, se estraggo da un sacco cinque fagioli, vedo che sono neri e concludo che quel sacco contiene solo fagioli neri.<sup>80</sup> Infine, in una conclusione deduttiva, le premesse fungono da simbolo della conclusione, come quando un sacco contiene solo fagioli neri e so che, se da esso estraggo cinque fagioli a caso, essi saranno tutti neri: in tal caso, non inferisco nulla di nuovo, non porto cioè alla luce alcuna nuova somiglianza o corrispondenza tra fatti, ma mi limito ad applicare una regola precedentemente riconosciuta a un caso particolare che cade sotto di essa.

Nel prossimo paragrafo ci occuperemo della concezione peirceana del pensiero-segno, presentata per la prima volta nel secondo saggio della serie cognitiva, *Some Consequences of Four Incapacities*: in questo testo Peirce cerca di mostrare che è possibile ridurre ogni forma di azione mentale a uno dei tre tipi di segno e quindi di inferenza, e che, nel momento in cui ci

---

<sup>78</sup> W2, p. 23.

<sup>79</sup> Cfr. Ivi., p. 25.

<sup>80</sup> Cfr. Ivi., pp. 217-221.

troviamo apparentemente di fronte a semplici presenze o a dati intuitivi, il processo inferenziale è in realtà già stato compiuto.

### *5. Il pensiero-segno.*

Recuperando il punto di partenza del nostro percorso, la logica secondo Peirce ha come obiettivo quello di occuparsi della realtà, e per farlo deve considerare «what we think» and «how we think».<sup>81</sup> Su che cosa vertono i miei pensieri? In che modo i miei pensieri sono in connessione con la realtà?

Rispondendo alla prima domanda, all'interno del primo saggio della serie cognitiva Peirce ha dimostrato che l'oggetto delle nostre cognizioni è già da sempre il reale. Non è necessario introdurre atti conoscitivi speciali del genere delle intuizioni per constatare che, quando pensiamo e in generale facciamo esperienza, abbiamo a che fare non con delle proiezioni, copie o immagini mentali della realtà, ma direttamente con la realtà "in sé", anche se la fraintendiamo o non arriviamo a comprenderla nella sua trama relazionale più ricca e complessa.

All'interno della prospettiva semiotica di Peirce, chiaramente, l'oggetto reale non è l'oggetto così come può essere inteso da un punto di vista naturalista o del senso comune, ovvero come una cosa precostituita, che si dà in quanto tale a prescindere da qualunque interpretazione. La teoria categoriale ha concluso che oggetto e interpretante sono i due poli di una medesima relazione e affinché vi sia un oggetto deve esserci il riferimento a un interpretante: ovvero, deve esserci una rappresentazione, un segno.

Non ha nemmeno senso parlare dell'oggetto reale come di un ipotetico oggetto collocato al di fuori della presa della conoscenza, che è possibile cogliere solo fenomenicamente o convenzionalmente: il campo della conoscibilità è ampio tanto quanto quello del reale.

Se non esistono intuizioni, ma solo inferenze; se inferire significa prendere qualcosa come segno di qualcos'altro; e se non ha senso parlare di qualcosa di reale e nello stesso tempo assolutamente inconoscibile; allora tutto è un segno: il pensiero in generale e tutta la realtà sono un segno, l'uomo è un segno e ogni oggetto è un segno.

---

<sup>81</sup> Cfr. W2, p. 165.

La tesi secondo cui non abbiamo alcun potere di pensare senza segni viene approfondita da Peirce all'interno di *Some Consequences of Four Incapacities*:<sup>82</sup> il flusso di pensiero è una concatenazione di segni, un'inferenza continua in cui a ogni istante è presente alla mente un qualcosa che funge da segno per il segno successivo, e così via:

*[...] whenever we think, we have present to the consciousness some feeling, image, conception, or other representation, which serves as a sign.*<sup>83</sup>

In questo flusso di pensieri nel quale ogni momento è segno del momento precedente e segno per il momento successivo, e nel quale siamo già da sempre immersi in ciò che è reale, il problema logico di comprendere come pensiamo diventa quello di comprendere come funziona il segno.

Per cominciare, Peirce definisce il segno, in generale, come qualcosa che per qualcuno sta al posto di qualcos'altro e lo fa sotto un certo rispetto o capacità. Il pensiero-segno (*thought-sign*), dunque, possiede tre riferimenti fondamentali:

*1st, it is a sign to some thought which interprets it; 2d, it is a sign for some object to which in that thought it is equivalent; 3d, it is a sign, in some respect or quality, which brings it into connection with its object.*<sup>84</sup>

Il primo riferimento del pensiero-segno è quello a un interpretante, ovvero a un pensiero-segno che lo interpreti: esso corrisponde innanzitutto e inevitabilmente al pensiero successivo all'interno di uno stesso flusso di coscienza,<sup>85</sup> ma comprende anche tutti i pensieri esterni o

---

<sup>82</sup> In questo secondo saggio della serie cognitiva, Peirce trae le conseguenze delle quattro incapacità emerse nel primo, le quali sono: non abbiamo alcun potere di intuizione, ma ogni conoscenza è determinata da conoscenze precedenti; non abbiamo alcun potere di introspezione, ma ogni conoscenza del mondo interno è derivata per ipotesi dalla nostra conoscenza dei fatti esterni; non abbiamo alcun potere di pensare senza segni; e, infine, non abbiamo alcun concetto dell'assolutamente inconoscibile. Cfr. Ivi, p. 213.

<sup>83</sup> Ivi., p. 223

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Si potrebbe obiettare che nel momento in cui si passa da un certo pensiero a un pensiero diverso, il primo si interrompe e non viene interpretato dal pensiero successivo. In realtà, un pensiero non si interrompe mai bruscamente; ciò che capita, piuttosto, è che prenda direzioni diverse, e che quindi ciò che è pensato in un certo momento sfumi gradualmente in un flusso di pensiero che ha per oggetto qualcos'altro. Ciò è reso possibile dal fatto che in ogni momento, nel nostro pensiero, oltre all'elemento principale sono presenti centinaia di altre cose

futuri, sia attuali che possibili: il pensiero di un interlocutore durante una conversazione, il pensiero del medesimo soggetto a distanza di qualche giorno, l'interpretazione possibile che nessuno di fatto ha dato o né darà...

Il senso principale di questo riferimento, in relazione al problema della realtà, è duplice. In primo luogo, come già sappiamo, il pensiero, inteso in senso lato, è il solo orizzonte all'interno del quale può essere posta e risolta la questione della verità o falsità delle nostre conoscenze. In secondo luogo, il pensiero ha natura inferenziale, e dunque processuale: da ciò deriva che nell'immediato presente non c'è propriamente pensiero, ma la significatività del presente si gioca nel suo essere contemporaneamente conclusione e premessa, nel suo fungere da momento di raccordo tra passato e futuro, nella sua azione che può durare e propagarsi nel tempo. Ma affinché un pensiero possa persistere e funzionare cognitivamente, non può rimanere assolutamente isolato: esso deve essere mantenuto vivo nel tempo attraverso un pensiero successivo, il quale a sua volta necessita di un altro pensiero, e così via. Ogni pensiero, dunque, dipende dal suo rivolgersi a un altro pensiero, dalle connessioni che è in grado di creare con altri pensieri.

Il secondo riferimento del pensiero-segno è quello al proprio oggetto, che Peirce chiama anche *suppositum* o *suppositio communis*.<sup>86</sup> *Suppositum* o *suppositio communis*, nella scolastica medievale, indica la denotazione di un termine generale nel caso specifico in cui essa comprenda più di un singolo oggetto individuale. Peirce ribadisce che il segno non si riferisce al suo oggetto immediatamente, ma lo denota tramite una cognizione precedente dello stesso. Per esempio, il pensiero-segno può stare al posto di una cosa reale esterna, ma solo riferendosi ad essa tramite un altro pensiero.

Ciò significa ancora una volta che non ha senso parlare di qualcosa di assolutamente esterno alla coscienza, poiché ogni oggetto può costituirsi ed essere riconosciuto in quanto tale solo all'interno di un flusso continuo di cognizioni (non per forza attuale, ma anche solo possibile). È fuorviante dunque collocare l'oggetto a cui il pensiero si riferisce tanto all'interno del pensiero, come se fosse un mero contenuto di coscienza, quanto al suo esterno, come se avesse

---

alle quali è dedicata scarsa attenzione, ma che comunque sussistono e sulle quali ci si può successivamente concentrare. Cfr. Ivi., p. 224.

<sup>86</sup> Cfr. Ivi., p. 243. Per una disamina chiara e concisa del concetto di *suppositio*, si veda P. Müller, *La discesa al particolare nella logica di Ockham*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 78, No. 3, 1986, pp. 353-355.

una propria realtà autonoma e indipendente. L'oggetto reale a cui il segno si riferisce può essere in parte estraneo al pensiero, ma non del tutto:

*it follows from our own existence (which is proved by the occurrence of ignorance and error) that everything which is present to us is a phenomenal manifestation of ourselves. This does not prevent its being a phenomenon of something without us, just as a rainbow is at once a manifestation both of the sun and of the rain.*<sup>87</sup>

Ora, recuperando la definizione di segno, esso era qualcosa che, sotto qualche rispetto o capacità, sta per qualcuno al posto di qualcos'altro. Abbiamo considerato fin qui il "qualcuno" a cui il segno si rivolge e il "qualcos'altro" di cui fa le veci: rimane da esaminare il rispetto o capacità, responsabile dell'equivalenza (che non è una coincidenza), del segno con il proprio oggetto. Come già sappiamo, ogni cognizione, in quanto presente, è sempre un'intuizione del proprio oggetto immediato: questo elemento oggettivo, che nel pensiero abbiamo immediatamente presente, corrisponde al rispetto o capacità, ossia a ciò che il segno è riconosciuto essere nel pensiero che lo sta interpretando. Si tratta della conclusione di un'inferenza, che a sua volta fungerà da premessa.

Il fatto che il pensiero sia sempre un segno, e quindi una rappresentazione, dell'oggetto, non preclude la possibilità che il segno rappresenti l'oggetto in modo autentico, per come esso realmente è. Infatti, considerare una cosa sotto un certo rispetto e non sotto un altro, ovvero astrarre da una circostanza, non è negarla: per usare un esempio di Peirce, la mappa dell'agrimensore rappresenta realmente la terra, perché anche se non è la terra e non può rappresentare dove si trovi ogni filo d'erba, almeno non rappresenta l'assenza del filo d'erba dove invece il filo d'erba c'è.<sup>88</sup>

Se il segno differisce dall'oggetto sotto qualche rispetto, significa che il pensiero-segno è equivalente, ma non identico, a ciò che rappresenta. Questo perché ogni pensiero possiede tre caratteri, due dei quali gli appartengono a prescindere dalla sua funzione rappresentativa:

---

<sup>87</sup> Ivi., p. 223.

<sup>88</sup> W2, p. 249. Questo esempio è tratto dal saggio successivo a *Some Consequences of Four Incapacities, Grounds of Validity of the Laws of Logic*.

*first, the representative function which makes it a representation; second, the pure denotative application, or real connection, which brings one thought into relation with another; and third, the material quality or how it feels, which gives thought its quality.*<sup>89</sup>

La qualità materiale corrisponde a ciò che il pensiero è in sé stesso, a ciò che nel pensiero è immediatamente presente: una sensazione (*feeling*) senza parti, incomparabile, ultima e inesplicabile. In quanto qualità materiale del pensiero, essa è un fatto ultimo, assolutamente semplice e non analizzabile. La tesi non contraddice quanto sostenuto sulla non ammissibilità di cose assolutamente inconoscibili: se la sensazione è tale è perché in essa non c'è nulla da conoscere, se non l'universale e semplice esser presente.<sup>90</sup>

La pura applicazione dimostrativa consiste invece nella connessione reale (e non razionale) con un altro segno dell'oggetto o immediatamente con l'oggetto stesso. Anche questa tesi sembra contraddire quanto detto in precedenza: è possibile per il pensiero riferirsi a un oggetto direttamente, e non mediante una pre-cognizione dello stesso? In realtà, la nozione di pura applicazione dimostrativa si inserisce coerentemente all'interno dell'anti-intuizionismo delineato finora. Da un lato, infatti, nel corso dell'esperienza noi siamo a contatto diretto, immediato, con gli oggetti stessi: ciò che la pura applicazione dimostrativa indica è proprio l'assenza di una barriera invalicabile, di un confine netto, tra mente e mondo.<sup>91</sup>

Dall'altro, non esperiamo mai di fatto qualità materiali pure, o pure applicazioni dimostrative: esse scorrono in modo continuo nel flusso di pensiero e nel suo processo costante di traduzione, in cui ciò che di fatto esperiamo sono segni, ovvero forme già da sempre cariche di senso, forme logiche. La realtà vera e propria del segno, infatti, non risiede né nella sua qualità materiale né nella sua pura applicazione dimostrativa, ma nel suo significato. Per questo

---

<sup>89</sup> Ivi., p. 227.

<sup>90</sup> Di altro parere è G. Lynn Stephens, il quale argomenta come i *feelings* rimangano in ultima analisi, all'interno del sistema peirceano, una realtà inesprimibile da parte del pensiero, un noumeno nel cuore stesso della coscienza. Cfr. G. L. Stephens, *Noumenal Qualia: C.S. Peirce on Our Epistemic Access to Feelings*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 21, No. 1, Indiana University Press, 1985, pp. 95-108.

<sup>91</sup> Questo carattere del segno viene individuato sulla scorta dei risultati della *New List*, in particolare del riconoscimento della seconda categoria intermedia, quella della relazione, che negli studi categoriali successivi verrà sostituita dalla *Secondness*. Anticipando, la *Secondness* è la categoria propria dell'esperienza sensibile. Essa, in particolare, identifica il tipo di dualismo che si verifica nella percezione immediata e che costituisce la relazione per eccellenza, la relazione fondamentale di tutte le relazioni.



Peirce definisce il significato come qualcosa di totalmente virtuale,<sup>92</sup> che non va identificato con ciò che il pensiero è in un determinato istante, né con la connessione diretta tra pensiero e oggetto, quanto con una relazione logica, mediata, tra i vari momenti della vita di coscienza:

*At no one instant in my state of mind there is cognition or representation, but in the relation of my states of mind at different instants there is.*<sup>93</sup>

Ogni cognizione è logicamente determinata da cognizioni precedenti in base a un rapporto segnico (iconico, indicale o simbolico), che può essere tradotto in un passaggio inferenziale da antecedente a conseguente (ipotetico, induttivo, deduttivo).

Secondo Peirce, tutte le modificazioni di coscienza possono essere ridotte a forme di inferenza. Si tratta infatti in tutti i casi di processi inferenziali che possono essere ricondotti a un'unica forma generale, quella del ragionamento valido, che a partire da due premesse trae una conclusione. Contro chi è reticente nei confronti della possibilità di questa riduzione, Peirce nota come in realtà nel nostro organismo abbia luogo abitualmente proprio qualcosa di simile al processo sillogistico:

*it is a matter of constant experience, that if a man is made to believe in the premises, in the sense that he will act from them and will say that they are true, under favorable conditions he will also be ready to act from the conclusion and to say that that is true.*<sup>94</sup>

Un'ulteriore possibile obiezione riguarda il fatto che il sillogismo non è in grado di rendere conto dell'enorme complessità propria della *mental action*. La risposta di Peirce è che quest'ultimo non vuole rappresentare la vita vera e propria del pensiero, ma solo la relazione dei diversi giudizi rispetto alla stessa cosa, l'oggetto o *suppositio*: se un segno significa in generale tutto ciò che significa un secondo segno e se questo secondo segno significa in generale tutto ciò che viene significato da un terzo segno, allora il primo significa in generale tutto ciò che viene significato dal terzo.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> W2, p. 227.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Ivi., p. 265. Già in questo passaggio è possibile riscontrare la radice di quella teoria della realtà che negli anni '70 verrà prenderà il nome di pragmatismo e di cui ci occuperemo nel paragrafo successivo.

<sup>95</sup> Cfr. W2, p. 243. Anche questa argomentazione si trova all'interno *Grounds of Validity of the Laws of Logic*.

Se ogni modificazione di coscienza è segno per la modificazione di coscienza successiva, lo è fornendo un'icona, un indice o un simbolo di essa. Nel primo caso, come sappiamo, si ha a che fare con un'inferenza ipotetica, nel secondo con un'inferenza induttiva e nel terzo con un'inferenza deduttiva. In linea con ciò, secondo Peirce, esistono tre forme di fondamentali di modificazioni di coscienza: rispettivamente la sensazione (*sensation*), l'attenzione (*attention*) e la comprensione (*understanding*).<sup>96</sup> La sensazione corrisponde alla qualità materiale del pensiero-segno, l'attenzione alla pura applicazione dimostrativa e la comprensione alla funzione rappresentativa.

All'interno degli articoli finora considerati Peirce affronta il tema della continuità tra mente ponendo l'accento sulla natura inferenziale del pensiero e sulla conseguente matrice rappresentativa del reale. Se infatti ogni azione mentale è riducibile a uno dei tre tipi di segno e quindi di inferenza, nel momento in cui ci troviamo apparentemente di fronte a semplici presenze o a dati intuitivi, il processo inferenziale è in realtà già stato compiuto.

È l'interpretazione a conferire al reale consistenza, spessore, "realtà" in senso più pregnante: il reale deve essere rappresentato, necessita di interpretazione per emergere e agire propriamente come tale. Se tutto è un segno, la realtà stessa è un segno; e se il carattere più reale di un segno è il significato, la realtà si "realizza" nel suo essere possibile oggetto di interpretazioni. Verrà detto di più a questo proposito nelle pagine che seguono, quando introdurremo il pragmatismo e torneremo sulla questione del realismo.

## 6. *Il pragmatismo.*

Qualche decennio più tardi, all'interno di un trattato sulla logica intitolato *Minute Logic*, Peirce divide la logica-semiotica in tre discipline: Grammatica Speculativa, Critica Logica e Metodeutica.<sup>97</sup> Tutte si occupano del segno, inteso come possibilità di trasmissione di un

---

<sup>96</sup> Chiaramente, le tre modificazioni di coscienza (*feeling, attention e understanding*), così come i tre costituenti del segno (*material quality, pure demonstrative application e meaning*) e i suoi tre riferimenti (pensiero-segno successivo, oggetto e rispetto o qualità) sono ricavati in analogia con le categorie intermedie del 1867 (rispettivamente *ground, correlate o object e interpretant*).

<sup>97</sup> La *Minute Logic*, inizialmente intitolato semplicemente *Logic*, è un trattato sulla logica che Peirce iniziò a scrivere tra il 1901 e il 1902 e che non terminò mai: la sua idea era che lo studio della logica, analogamente a

significato da un oggetto a un interpretante attraverso la mediazione di un *representamen*: in particolare, la Grammatica Speculativa si occupa degli elementi del segno, la Critica Logica dei tre tipi di ragionamento e la Metodeutica della sequenza dei ragionamenti che descrive le tappe della ricerca scientifica. Alla fine del testo, Peirce afferma che il problema logico per eccellenza è quello della chiarezza e a tal proposito fa appello alla sua celebre massima pragmatica, una regola per ottenere chiarezza nel significato.<sup>98</sup> Effettivamente, se tutto è un segno, è fondamentale disporre di un criterio in grado di definire con precisione il significato, di individuare delle trame relazionali determinate all'interno della concatenazione continua e infinita delle interpretazioni e dei rimandi.

In quanto ideatore della massima pragmatica, Peirce, oltre ad essere ricordato come uno dei fondatori della moderna semiotica, è universalmente conosciuto come padre del pragmatismo. La parola 'pragmatismo' viene utilizzata per la prima volta all'interno di un contesto pubblico il 26 agosto 1898, da William James, durante una conferenza tenuta alla *Philosophical Union*. Quest'ultimo, in tale occasione, attribuì la paternità del termine a Peirce, il quale lo aveva coniato ancora all'inizio degli anni '70 durante uno degli incontri del *Metaphysical Club*, gruppo eterogeneo di ricerca e discussione che comprendeva, oltre allo stesso Peirce, diversi intellettuali che gravitavano attorno alla Harvard University.<sup>99</sup>

Quella che solo successivamente passerà alla storia come «massima pragmatica» viene enunciata per la prima volta nel 1878, all'interno del celebre articolo *How to make our ideas*

---

quello delle scienze fisiche, necessitasse di analisi minuziose. Il testo della *Minute Logic* corrisponde ai MS 425-434.

<sup>98</sup> Cfr. CP 2.99.

<sup>99</sup> Tra i componenti di spicco del *Metaphysical Club* ricordiamo William James (1842-1910, noto filosofo), Chauncey Wright (1830-1875, filosofo e docente di psicologia), Nicholas St. John Green (1830-1876, professore di legge alla Harvard University e allievo di Jeremy Bentham), Oliver Wendell Holmes Jr. (1841-1935, giurista), Joseph Bangs Warner (1848-1923, avvocato), Francis G. Peabody (1847-1936, reverendo e professore di teologia), John Fiske (1842-1901, filosofo e storico) e Francis Ellingwood Abbot (1836-1903, filosofo e teologo). Cfr. M. Fisch, *Was There a Metaphysical Club?*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, a cura di E. C. Moore e R. S. Robin, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, pp. 3-23; Per quanto riguarda le vicende legate al Metaphysical Club, si veda anche C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 65-71 e G. Menaud, *The Metaphysical Club*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2001.

*clear*, in qualità di regola per ottenere il terzo, ossia massimo, grado di chiarezza nell'apprensione di un concetto.<sup>100</sup> Essa recita così:

*Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.*<sup>101</sup>

Secondo questa regola, conoscere a pieno il significato di un concetto significa conoscere la somma totale dei concepibili effetti pratici in esso implicati. Quindi ogni differenza di significato non può consistere in altro che in una differenza pratica.

La regola è chiaramente sviluppo rigoroso della concezione semiotica del pensiero. Ogni pensiero, avendo la natura del segno, è essenzialmente un significato e la sua determinazione è dipendente dal riferimento a un pensiero che lo interpreti, traducendolo in altri segni (credenze, dubbi, azioni, progetti...) e concretizzandosi così sempre, anche se non necessariamente,<sup>102</sup> in una modificazione della coscienza:

*the whole purpose of a sign is that it shall be interpreted in another sign; and its whole purport lies in the special character which it imparts to that interpretation.*<sup>103</sup>

In base al tipo di modificazione di coscienza indotta dal segno, Peirce classifica quattro tipi fondamentali di interpretanti: interpretante immediato (se la modificazione di coscienza è un'emozione), interpretante dinamico (se è un'azione), interpretante mentale o logico (se è una riflessione) e interpretante logico finale (se è una regola d'azione generale, cioè un abito,

---

<sup>100</sup> Il primo abbozzo scritto della massima è in realtà anteriore e si trova in una serie di manoscritti risalenti al 1872-73, che i curatori dei *Collected Papers* hanno denominato «La logica del 1873» (CP 7.313-361). Cfr. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., p. 12.

<sup>101</sup> Ivi, p. 266. *How to make our ideas clear* è il secondo saggio della serie apparsa sul *Popular Science Monthly* dal novembre 1877 all'agosto 1878, intitolata *Illustrations of the Logic of Science*. Il primo grado di chiarezza di un concetto è costituito dalla familiarità con il suo contesto d'uso, mentre il secondo consiste nella definizione. Cfr. W3, p. 258.

<sup>102</sup> La presenza dell'avverbio "conceivably" (concepibilmente) indica che le conseguenze pratiche in questione non si limitano a quelle che si verificano di fatto, ma comprendono anche tutte quelle che si otterrebbero se si verificassero determinate condizioni. La realtà delle possibilità è molto importante per il pragmatismo e fa sì che non sia così semplice scartare del tutto un'ipotesi.

<sup>103</sup> CP 8.191. Questa citazione così come la teoria degli interpretanti di seguito, appartengono a un testo di molto successivo, intitolato dai curatori dei *Collected Papers A Survey of Pragmaticism* (1906-1907).

deliberatamente e autonomamente costituito). L'interpretante immediato (in quanto puro modo di sentire soggettivo) e l'interpretante dinamico (in quanto atto singolo) non possono mai corrispondere al significato di un concetto intellettuale, il quale è di natura generale. Anche l'interpretante mentale (che è a sua volta un concetto, una proposizione o un argomento, quindi un segno) non può costituire l'interpretante ultimo del concetto, dal momento che richiede a sua volta un altro interpretante. Dunque, l'interpretante logico finale di un concetto generale deve essere una credenza o abito d'azione, ossia una regola di comportamento.

A titolo esemplificativo, è possibile applicare la massima pragmatica al concetto di durezza. Esso veicola un significato generale che va oltre una mera sensazione soggettiva o un fatto contingente, perché stabilisce il tipo di comportamento che ci si aspetta sempre, in determinate circostanze, da parte dell'intera classe di oggetti al quale viene attribuito. Per esempio, da un pezzo di cemento solido ci si aspetta un certo tipo di resistenza alla pressione, la quale a sua volta condiziona i nostri abiti d'azione: in pratica noi, come soggetti agenti, applicheremo una certa dose elevata di forza per scalfirlo e lo utilizzeremo per costruire pareti e colonne piuttosto che materassi. L'insieme degli effetti pratici concepibili implicati all'interno del concetto di durezza, nella sua totalità, equivale al significato pragmatico di tale concetto.

I metodi di chiarificazione del significato vengono applicati anche al reale, il quale è innanzitutto un concetto sorto nel momento in cui abbiamo fatto esperienza della falsità e dell'errore. In base al secondo grado di chiarezza, la definizione, il concetto di realtà si può definire in opposizione al suo contrario, il concetto di finzione:

*A figment is a product of somebody's imagination; it has such characters as his thought impresses upon it.*<sup>104</sup>

Di conseguenza, reale è

*that whose characters are independent of what anybody may think them to be.*<sup>105</sup>

Si tratta di una definizione ampiamente condivisibile. La questione dirimente, però, riguarda cosa è che gode di questo statuto di *mind independent*: dove va collocato il reale? Per rispondere

---

<sup>104</sup> W3, p. 271.

<sup>105</sup> *Ibidem*. Questa definizione è ampiamente condivisibile, tanto dai realisti quanto dai nominalisti.

a questa domanda e procedere nella chiarificazione ed esplicitazione di ciò che si intende con reale, è possibile applicare al concetto di realtà la massima pragmatica:

*reality, like every other quality, consists in the peculiar sensible effects which things partaking of it produce. The only effect which real things have is to cause belief, for all the sensations which they excite emerge into consciousness in the form of beliefs.*<sup>106</sup>

Da ciò segue che il reale corrisponderà all'oggetto dell'opinione finale condivisa dalla comunità dei ricercatori:

*The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real.*<sup>107</sup>

Il primo saggio delle *Illustrations of the Logic of Science, The Fixation of Belief*, aveva individuato quattro metodi diversi attraverso cui si possono stabilire le proprie credenze: quello della tenacia, quello dell'autorità, quello della ragione a priori e quello della scienza. I primi tre vengono svolti correttamente se fanno pensare come si è inclini a pensare, non hanno come fine l'accordo con i fatti e non conducono al raggiungimento della verità.

Il metodo della scienza, invece, si basa sulla convinzione che le nostre credenze non devono essere prodotte da qualcosa di umano, come i nostri pensieri particolari, ma devono essere determinate da una qualche permanenza "esterna", qualcosa su cui il nostro pensare non ha effetto e che influenza continuamente, anche se in modo diverso, l'intera comunità.<sup>108</sup> Dato che c'è qualcosa di reale e che siamo continuamente immersi in esso ed esposti alla sua influenza, la verità diventa ciò che sarà conosciuto come reale alla fine della ricerca, in un tempo indefinitamente futuro.

I due significati di realtà che abbiamo incontrato, quello ottenuto per definizione e quello ottenuto tramite l'applicazione della massima, sembrano contraddittori: l'uno afferma che ciò che è reale non dipende in alcun modo dal pensiero, mentre l'altro sostiene il contrario. La contraddizione, però, scompare nel momento in cui si distingue il pensiero del singolo dal pensiero in generale. Alla fine, la realtà è una rappresentazione; tuttavia, non si tratta della rappresentazione di un singolo uomo o di un gruppo di uomini, ma della rappresentazione

---

<sup>106</sup> Ivi., pp. 271-272.

<sup>107</sup> Ivi., p. 273.

<sup>108</sup> Ivi., p. 253.

ottenuta dall'intera comunità dei ricercatori al termine di una ricerca condotta per un arco di tempo sufficientemente lungo (la cosiddetta *long run*).

Risulta evidente che la dimensione della pratica (a cui pragmatismo deve il suo nome) rappresenta il perno fondamentale di questa dottrina. Peirce si avvicina allo studio della logica prendendo come punto di riferimento il processo conoscitivo così come si svolge concretamente: ogni ricerca, infatti, inizia nel campo dell'esperienza pratica, con il vacillare di una credenza e il sorgere di un dubbio, e termina con la formazione di un'altra credenza, la quale sia in grado di placare l'irritazione del dubbio e di concretizzarsi in azione pratica.<sup>109</sup> Da un lato, la credenza in certi concetti come reali è provocata dagli effetti sensibili delle cose reali stesse; dall'altro, il concetto delle cose che vengono considerate reali consiste negli abiti d'azione implicati in tali concetti. In questo modo le idee sono reali in due sensi: sono reali perché vengono indotte da qualcosa che sfugge alla volontà, al controllo e all'azione del soggetto; e sono reali perché corrispondono a leggi e abiti d'azione, che operano con regolarità e producono effetti reali.

Per concludere, è importante sottolineare che l'operazione pragmatica di chiarimento del significato non comporta un appiattimento delle idee generali sul piano della sensibilità; al contrario, permette di mostrare come queste formazioni, prendendo le mosse dal piano della sensibilità, possano arrivare ad andare oltre, ad acquistare un'eccedenza, un'autonomia, un'irriducibilità, che le rende reali, addirittura più reali ed efficaci dei singoli oggetti individuali. In linea con questo, nel corso della ricerca, alla serie infinita delle interpretazioni si intreccia la serie infinita delle conseguenze pragmatiche di tali interpretazioni, che costituiscono a loro volta elementi dell'esperienza pratica suscettibili di interpretazione.

### 7. La validità oggettiva delle leggi logiche.

Qualche decennio più tardi Peirce esprime il suo debito nei confronti della filosofia di Berkeley per quanto riguarda l'elaborazione della massima pragmatica: «Nel 1871, nel Metaphysical Club in Cambridge, Mass., predicai questo principio come una sorta di vangelo logico che rappresentava il metodo inespresso seguito da Berkeley, e in una conversazione su di esso lo

---

<sup>109</sup> Cfr. Ivi, pp.247-248. La descrizione del processo conoscitivo come dinamica tra dubbio e conoscenza si trova all'interno del primo saggio delle *Illustrations of the Logic of Science, The Fixation of Belief*.

chiamai “Pragmatismo”». <sup>110</sup> Il fenomenalismo berkeleyano, infatti, contiene in potenza molte delle idee che portarono Peirce all’elaborazione della teoria del pensiero-segno, dalla quale deriva la massima pragmatica; a partire da un’impostazione che può essere definita compatibile, però, i due filosofi arrivarono a trarre conclusioni per certi versi opposte. <sup>111</sup>

I tratti di continuità e di discontinuità rispetto al pensiero del filosofo scozzese vengono affrontati da Peirce in un articolo noto come *Berkeley Review* o *Fraser’s Berkeley*.

Nel 1871 Alexander Campbell Fraser (1819-1914), professore di logica e metafisica all’Università di Edimburgo, aveva pubblicato una raccolta delle opere di George Berkeley, *The Works of George Berkeley, D.D., formerly Bishop of Cloyne*, la quale includeva anche diversi scritti inediti; ad essi si aggiungevano numerose annotazioni, una prefazione, una biografia e una presentazione generale della filosofia del filosofo irlandese scritte dal curatore. Peirce, al contempo molto grato e critico nei confronti di Fraser, pubblica nello stesso anno una recensione al suo lavoro, che rappresenta forse l’argomentazione più chiara e articolata della posizione di Peirce rispetto alla realtà dei generali e alla validità oggettiva delle leggi logiche (in particolare di induzione e ipotesi). <sup>112</sup>

In queste pagine, Peirce prende le mosse ricollegandosi alla secolare disputa filosofica tra nominalismo e realismo: hanno ragione i nominalisti a riconoscere piena realtà solo ai singoli oggetti esistenti, mentre i generali sono solo un prodotto del pensiero, oppure è giusto affermare che i generali sono indipendenti da ciò che se ne possa pensare soggettivamente, dotati di realtà ed efficacia almeno tanto quanto gli oggetti individuali? Scrive Peirce:

*The question, therefore, is whether man, horse, and other names of natural classes, correspond with anything which all men, or all horses, really have in common, independent of our thought, or whether these classes are constituted simply by a likeness in the way in*

---

<sup>110</sup> Ch. S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Novara, 2013, p. 557.

<sup>111</sup> Nel già citato *A Survey of Pragmatism*, Peirce scrive: «The next moment of the argument for pragmatism is the view that every thought is a sign. This is the doctrine of Leibniz, Berkeley, and the thinkers of the years about 1700. They were all extreme nominalists; but it is a great mistake to suppose that this doctrine is peculiarly nominalistic. I am myself a scholastic realist of a somewhat extreme stripe». CP 5.470.

<sup>112</sup> Come scrive lo stesso Peirce nel 1903: «In a long notice of Frazer's Berkeley, in the North American Review for October, 1871, I declared for realism. I have since very carefully and thoroughly revised my philosophical opinions more than half a dozen times, and have modified them more or less on most topics; but I have never been able to think differently on that question of nominalism and realism». CP 1.20.



*which our minds are affected by individual objects which have in themselves no resemblance or relationship whatsoever.*<sup>113</sup>

La posizione di Peirce rispetto a questo dibattito è che è impostato male e, così impostato, rimane insolubile: bisogna riformulare la questione a partire da una concezione diversa del rapporto tra mente e realtà, non viziato da presupposti metafisici dualisti. Sia i nominalisti che i realisti, infatti, separano ciò che ha esistenza dentro la mente da ciò che ha esistenza fuori, e finiscono in questo modo per attribuire realtà o all'uno o all'altro.

L'identificazione del reale con ciò che è indipendente dai pensieri particolari dei singoli individui è, come già detto, ampiamente condivisibile da parte del senso comune così come da parte di ogni posizione filosofica, tanto realista quanto nominalista. Per questo costituisce un buon punto di partenza. Il passaggio successivo riguarda la collocazione del reale. Dove si trova il reale?

Una risposta possibile è che, sebbene l'unica cosa di cui possiamo essere direttamente consapevoli siano i nostri pensieri, deve esistere qualcosa di distinto rispetto ai nostri pensieri, che agisce su di noi solo dall'esterno, imprimendo alla nostra conoscenza determinati vincoli. Questo qualcosa, il reale, è relegato alla sfera dell'esteriorità assoluta, è fuori dalla nostra portata e non abbiamo modo di conoscere veramente in cosa esso consista. Prendendo per buona questa spiegazione, segue naturalmente l'adozione di una posizione nominalista rispetto alla questione degli universali: gli universali sono forme di ordinamento del reale che la mente produce a partire dalle impressioni sensoriali, le quali sono causate da una forza esterna che rimane in sé inconoscibile. In questa prospettiva, il reale è un antecedente della conoscenza e la sua collocazione è nel passato.

Ma Peirce trova la risposta inaccettabile: non esiste nulla di completamente esterno alla sfera della conoscibilità. Inoltre, siamo sicuri che sia giustificato prendere per buona questa spiegazione? Questa ipotesi è davvero in grado di spiegare il fatto della conoscenza?

Secondo Peirce, no. Berkeley in questo senso si è rivelato una fonte d'ispirazione, perché è stato il primo a vedere che nell'approccio nominalista alla questione c'è qualcosa di profondamente sbagliato. Come rileva Cornelis de Waal, la critica che Peirce avanza al

---

<sup>113</sup> W3, p. 467

nominalismo è ispirata alla critica mossa da Berkeley nei confronti del materialismo.<sup>114</sup> Quest'ultimo rifiuta l'esistenza della materia come sostanza indipendente e l'ipostatizzazione di corpi esterni alla mente: tutto ciò che esiste, lo fa in quanto viene percepito dal soggetto e ha dunque origine nella sensazione.

Il punto centrale di questa posizione, che Peirce fa proprio, è che Berkeley non esclude che esistano oggetti esterni alla mente, ma rifiuta il fatto di renderli di natura così diversa rispetto alle nostre cognizioni da trasformarli in qualcosa di inconoscibile. In ciò è implicato un certo tipo di fenomenalismo, il quale però è incompatibile con quello di Hume e si avvicina piuttosto a una certa lettura di Kant:

*This theory involves a phenomenalism. But it is the phenomenalism of Kant, and not that of Hume. Indeed, what Kant called his Copernican step was precisely the passage from the nominalistic to the realistic view of reality. It was the essence of his philosophy to regard the real object as determined by the mind. That was nothing else than to consider every conception and intuition which enters necessarily into the experience of an object, and which is not transitory and accidental, as having objective validity. In short, it was to regard the reality as the normal product of mental action, and not as the incognizable cause of it.*<sup>115</sup>

La realtà, dunque, non precede la conoscenza, ma la segue. Da un lato, l'esistenza della realtà è una premessa che va assunta, sia per conferire senso alla ricerca scientifica, sia perché la sua assunzione è giustificabile dai fatti, dato che le esperienze di ignoranza, di errore e di sorpresa ci provano continuamente l'esistenza di qualcosa i cui caratteri non dipendono da ciò che ne pensiamo. Dall'altro, la realtà in quanto premessa rimane un concetto astratto e indeterminato: essa si realizza per davvero soltanto in qualità di conclusione, come normale prodotto della *mental action*. Naturalmente, la *mental action* è inevitabilmente soggetta ai particolarismi e alle unilateralità proprie delle esistenze individuali e contiene pertanto un elemento di parzialità o di errore. Come già sappiamo, però, ciò non esclude la possibilità che tale elemento, che separa il processo conoscitivo dalla verità, venga man mano eliminato, attraverso una ricerca condotta dall'umanità per un arco di tempo sufficientemente lungo e secondo i dettami del metodo della

---

<sup>114</sup> Cfr. C. de Waal, *The Real Issue Between Nominalism and Realism, Peirce and Berkeley Reconsidered*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 1996, vol. 32, No. 3, pp. 430-434.

<sup>115</sup> W2, pp. 470-471.

scienza. In linea con questa posizione, un'altra possibile risposta alla domanda sul collocamento del reale è che, sebbene l'unica cosa di cui possiamo essere direttamente consapevoli siano i nostri pensieri, deve esistere qualcosa di distinto rispetto ai nostri pensieri. Questo qualcosa è il reale, dal quale ci separano errori e prospettivismi. Essi possono posticipare la nostra comprensione piena della realtà, ma non impedirli: questo tipo di separazione ha infatti la natura di una contaminazione che può essere man mano depurata, e non di una barriera invalicabile. Pertanto, il reale si colloca nel futuro e coincide con la *final opinion*, che è un prodotto e non un antecedente della conoscenza.

Peirce reimposta la questione del realismo in tre passaggi: nel primo passaggio, la separazione tra attività mentale e mondo esterno viene trasformata in una relazione di continuità; nel secondo passaggio, viene attribuita alla realtà natura generale, compatibile con quella del pensiero; infine, nel terzo passaggio, la generalità, e quindi la realtà, viene connessa al futuro.

All'interno della *Berkeley Review*, la natura generale della realtà e il suo collocamento nel futuro vengono giustificati da Peirce attraverso l'esempio dell'oppio. L'oppio viene preso in considerazione in quanto sostanza soporifera, ossia in quanto possiede il carattere generale di essere soporifero. Applicando la massima pragmatica al concetto di "sostanza soporifera", otteniamo che esso consiste negli effetti sensibili che produce.<sup>116</sup> Peirce domanda: dire che le persone dormono dopo aver assunto l'oppio perché esso è soporifero, significa aver individuato una causa, una spiegazione, un antecedente alla caduta nel sonno? Secondo Peirce, no. Se identifichiamo il carattere soporifero dell'oppio con una causa del sonno, nel dire che le persone dormono dopo aver assunto l'oppio perché esso ha un carattere soporifero, ci illudiamo di fornire una spiegazione *extra interpretationem*, che però in realtà non spiega nulla, se non che «people sleep after taking opium because they sleep after taking opium»:<sup>117</sup> infatti non c'è differenza essenziale tra il concetto di oppio in quanto sostanza soporifera e i suoi effetti pratici.

---

<sup>116</sup> Peirce non tira in ballo la massima pragmatica (il testo è antecedente a *How to make our ideas clear*); tuttavia, il ragionamento portato avanti in questo passaggio dimostra come Peirce avesse già in mente questo criterio e lo applicasse nelle sue ricerche. Ciò è in linea con le diverse testimonianze che collocano la prima formulazione della massima pragmatica nel 1871. Si veda, per esempio, M. G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy*, cit., p. 155-156.

<sup>117</sup> W2, p. 469.

Questo esempio è utile a chiarire in che senso il carattere reale degli oggetti consiste negli effetti sensibili che essi producono: tali effetti sensibili non sono stimoli sensoriali privi di contenuto informativo e provenienti da qualcosa di esterno, ma sono semplicemente le leggi che governano gli oggetti e i fatti di cui si fa normalmente esperienza. Nel caso di questo esempio, gli effetti sensibili consistono negli stati di sonnolenza che l'oppio induce, una volta assunto.

Di conseguenza, attribuire una certa proprietà generale a una cosa significa dire qualcosa di diverso rispetto al fatto che da essa, in determinate circostanze, ci aspetteremo determinati comportamenti generali? Secondo Peirce, no: attribuire una certa proprietà a un oggetto non significa altro che avere certe attese nei suoi confronti.

La legge è una relazione che non è mai riducibile alla somma degli oggetti che unisce, comprendendo anche gli oggetti di cui non si è fatta esperienza. Ma come è possibile che si inferisca qualcosa di nuovo a partire da un'assenza di conoscenza? Come possono le conclusioni probabili (ipotetiche e induttive) essere corrette? Questa, secondo Peirce, è la chiave di volta della filosofia: comprendere come sono possibili giudizi sintetici, e nello specifico come sono possibili le inferenze probabili, le quali forniscono tutte le premesse dei nostri ragionamenti, tra cui quelli deduttivi.

*Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, l'ultimo saggio della serie cognitiva dalla quale avevamo preso le mosse, può essere letto complessivamente come un tentativo di spiegare la validità oggettiva dell'induzione. All'interno della recensione a Berkeley, Peirce individua nella continuità dell'esperienza, nel suo carattere intimamente connesso, la possibilità di trarre conclusioni induttive che non siano un semplice meccanismo soggettivo di conoscere la realtà, ma un segno reale del suo sviluppo:

*But though Berkeley thinks we know nothing out of the mind, he by no means holds that all our experience is of a merely phantasmagoric character. It is not all a dream; for there are two things which distinguish experience from imagination: one is the superior vividness of experience; the other and most important is its connected character. Its parts hang together in the most intimate and intricate conjunction, in consequence of which we can infer the future from the past. "These two things it is," says Berkeley, in effect, "which constitute*

*reality. I do not, therefore, deny the reality of common experience, although I deny its externality.*<sup>118</sup>

Secondo Peirce, l'esperienza sensibile non è il semplice dato puro, separato da ogni interpretazione, della tradizione empirista, così come la conoscenza non si riduce al ragionamento del razionalismo.<sup>119</sup> Il concetto di esperienza pratica, che sta alla base del pragmatismo, esprime proprio questa interrelazione e commistione tra esperienza sensibile e conoscenza, il cui tratto maggiormente distintivo è rappresentato dalla continuità: alla dimensione della pratica appartengono tutti gli oggetti individuali così come le idee generali, le sensazioni, i dubbi, e tutte le credenze che a loro volta si concretizzano in abiti d'azione.

Nel corso di ogni indagine, non si può che partire dallo stato mentale in cui ci si trova, fatto di dubbi e di credenze, accompagnate da gradi diversi di consapevolezza. Queste credenze, unite al fatto che possano venir messe in dubbio e sostituite, e che spesso di fatto lo siano, costituiscono l'unico dato dal quale possiamo partire per condurre un'indagine, compresa l'indagine che ha per oggetto la conoscenza stessa. Il dato di partenza è dunque che, nella pratica, pensiero e realtà non sono separabili: nonostante la loro non coincidenza, esiste una comunione di fondo che conferisce ampia legittimità alla speranza che una ricerca lunga e impegnata non possa che condurre a risultati veri.

La realtà c'è, è intrisa di pensiero e l'unico ragionamento che l'uomo dispone per conoscerla è il ragionamento dalle parti al tutto. Di conseguenza, non è lecito ipostatizzare la realtà prima della ricerca e a prescindere da essa, ma va collocata nel suo traguardo futuro ed è possibile giustificare la correttezza delle inferenze ampliative (induzione e ipotesi) non nel breve, ma nel lungo periodo:

*This final opinion, then, is independent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you, or I, or any number of men think. Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else.*<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Ivi., p. 479.

<sup>119</sup> Cfr. G. Maddalena, *Charles Sanders Peirce, in Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti Carocci, Roma, 2015, p. 47.

<sup>120</sup> W2, p. 469.

La difesa dell'induzione, osserva Hookway, è la rivendicazione di una ricerca scientifica pura e disinteressata, guidata solo dalla passione per la verità e da un sentimento altruista e sociale, e che prima o poi porterà a dei risultati progressivamente scevri da particolarismi ed errori:<sup>121</sup>

*Now the distinction for which alone this fact logically called, was between an ens relative to private inward determinations, to the negations belonging to idiosyncrasy, and an ens such as would stand in the long run. The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY.*<sup>122</sup>

7. *L'ancoraggio del processo conoscitivo alla passività: «a real effective force behind consciousness» e «some external permanency»*

Nella prospettiva semiotica di Peirce, pensare non significa solo ragionare, ma il campo del pensiero si estende a tutta l'esperienza e la mediazione segnica investe tutte le modalità del rapporto della mente con il mondo. L'ultima tripartizione (*sensation, attention, understanding*), per quanto poco sviluppata ed esauriente, trasmette l'ampiezza dell'idea che Peirce ha in mente quando parla di interpretazione e argomenta a favore della validità oggettiva delle leggi logiche: appartengono all'interno del campo delle attività inferenziali del pensiero anche quei processi interpretativi che non sono soggetti ad autocontrollo e che si collocano nella sfera della passività.

Nel corso della prima fase della sua riflessione Peirce è maggiormente impegnato a difendere il proprio realismo e a scardinare l'idea fuorviante e intrisa di dualismo per cui nell'esperienza sensibile il soggetto è in prima istanza puramente ricettivo. Per esempio, In Kant il tema della passività aveva portato all'introduzione della supposta cosa in sé, di cui si può conoscere solo l'aspetto fenomenico: deve esserci qualcosa che è responsabile delle impressioni sensibili e

---

<sup>121</sup> C. Hookway, *Peirce*, cit., p. 28.

<sup>122</sup> W2, p. 239.

questa causa rimane a noi inconoscibile. Al contrario, Peirce elimina il problema di cercare una linea di demarcazione netta tra sensazione pura e interpretazione, tra assoluta ricettività e semiosi: la percezione, così come la conoscenza in generale, sono un processo semiotico, riconducibile all'inferenza, e dunque di matrice interpretativa.

Dire che i dati sensibili non sono mai puri, separati da una loro interpretazione, può suggerire l'idea secondo cui ciò che è dato nell'esperienza dipenda in modo essenziale dall'organizzazione imposta al materiale sensibile da parte del soggetto interpretante, dalle sue categorie concettuali e/o linguistiche.

Tuttavia, come anticipato, la nozione di interpretazione va intesa in senso ben più ampio rispetto a quello ordinario. Esso include tutto il campo delle relazioni tra soggetto e oggetto: tra di esse, come vedremo, è possibile rintracciare livelli di esperienza in cui il soggetto non è principalmente attivo, nel senso che ciò che di significativo emerge in questi livelli non dipende da un suo attivo riconoscimento, pur restando all'interno del flusso di pensiero, e di conseguenza implicando un certo tipo di interpretazione, di interazione mente-mondo.

Nei testi finora considerati, è possibile individuare due passaggi nei quali Peirce accenna alla questione della passività, pur non sviluppandola. Il primo si trova in *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) e riguarda il riferimento a una *real effective force behind consciousness*.<sup>123</sup> Il secondo si trova in *The Fixation of Belief* (1877), in cui Peirce parla di *some external permanency, something upon which our thinking has no effect*.<sup>124</sup>

Come sappiamo, secondo Peirce la natura della realtà è generale e coincide con la mediazione, la rappresentazione semiotica. Nel passaggio seguente, Peirce attribuisce la responsabilità ultima della continuità del flusso di coscienza e quindi della generalità a una *real effective force behind consciousness*:

*no present actual thought (which is a mere feeling) has any meaning, any intellectual value; for this lies not in what is actually thought, but in what this thought may be connected with in representation by subsequent thoughts; so that the meaning of a thought is altogether something virtual. It may be objected, that if no thought has any meaning, all thought is without meaning. But this is a fallacy similar to saying, that, if in no one of the successive spaces which a body fills there is room for motion, there is no room for motion throughout the whole. At no one instant in my state of mind is there cognition or representation, but in*

---

<sup>123</sup> Cfr. W2, pp. 226-227.

<sup>124</sup> Cfr. W3, p. 253.

*the relation of my states of mind at different instants there is. In short, the Immediate (and therefore in itself unsusceptible of mediation—the Unanalyzable, the Inexplicable, the Unintellectual) runs in a continuous stream through our lives; it is the sum total of consciousness, whose mediation, which is the continuity of it, is brought about by a real effective force behind consciousness.*<sup>125</sup>

Cosa è questa *real effective force behind consciousness*? Perché Peirce la nomina, esponendosi ad accuse di dualismo e psicologismo?

Per rispondere a questa domanda, possiamo provare a chiederci come sorgono i generali a partire dall'esperienza, una volta appurato che non esistono idee o criteri a priori e nemmeno contenuti informativi immediatamente dati nella percezione, e che quindi i generali sono necessariamente il prodotto di inferenze, conclusioni che a loro volta fungono da premesse. Già nel primo paragrafo avevamo notato come all'interno di ogni cognizione convivono un elemento oggettivo e un elemento soggettivo. Il primo corrisponde al "qualcosa" rappresentato dalla cognizione, il suo oggetto immediato, mentre il secondo ha a che fare con la natura dell'interpretazione, la quale spazia da forme più "attive" a forme più "passivo-ricettive" ed è conoscibile solo inferenzialmente.<sup>126</sup> Occupandosi del riferimento all'oggetto nel pensiero-segno, Peirce aveva affermato che il segno si riferisce al suo oggetto mediante una pre-cognizione dello stesso e che i due sono equivalenti tra loro ed equivalenti al proprio oggetto poiché possiedono la stessa *comprehension*, ossia sono simili:<sup>127</sup> tra diverse cognizioni generali dello stesso oggetto c'è dunque una relazione di somiglianza. In cosa consiste questa somiglianza? Riprendiamo il passaggio per intero:

*it is plain that the knowledge that one thought is similar to or in any way truly representative of another, cannot be derived from immediate perception, but must be an hypothesis (unquestionably fully justifiable by facts), and that therefore the formation of such a representing thought must be dependent upon a real effective force behind consciousness, and not merely upon a mental comparison. What we must mean, therefore, by saying that one concept is contained in another, is that we normally represent one to be*

---

<sup>125</sup> W2, p. 227.

<sup>126</sup> Cfr. *supra*, p. 15.

<sup>127</sup> Cfr. W2, p. 225.



*in the other; that is, that we form a particular kind of judgment, of which the subject signifies one concept and the predicate the other.*<sup>128</sup>

Peirce si limita a osservare che il suo riconoscimento non può dipendere da un atto di percezione immediata, nel senso che, come abbiamo visto, ogni atto percettivo è una cognizione mediata da cognizioni precedenti. E non può dipendere nemmeno da un confronto mentale perché, affinché vi sia un confronto, le due cognizioni dell'oggetto dovrebbero essere simultaneamente presenti; ma le cognizioni sono eventi che occupano del tempo e una volta trascorse appartengono al passato. A tal proposito, in un altro passaggio scrive:

*Observe that I say in itself. I am not so wild as to deny that my sensation of red to-day is like my sensation of red yesterday. I only say that the similarity can consist only in the physiological force behind consciousness, —which leads me to say, I recognize this feeling the same as the former one, and so does not consist in a community of sensation.*<sup>129</sup>

A rendere possibile la comparazione deve essere dunque, conclude Peirce, una forza effettiva reale (*a real effective force behind consciousness*) che agisce dietro la coscienza, a livello inconscio. Questa affermazione, però, non va interpretata in senso fisicalista o materialista.

Peirce, infatti, chiama in causa l'ipotesi, che, tra le varie forme di inferenza, è quella in cui le premesse formano un'icona della conclusione. L'icona, come sappiamo, è quel genere di segno che rappresenta il proprio oggetto per somiglianza, la quale, tra tutte le relazioni rappresentative, costituisce quella fondamentale. Peirce ridefinisce la relazione di somiglianza. Essa innanzitutto non si stabilisce per corrispondenza naturale: come sintetizza efficacemente Sini, infatti, «la relazione segnica, colta nella sua originarietà, pone assolutamente dei termini, cioè pone termini in relazione che, prima della relazione, non sussistevano sotto alcun altro rapporto».<sup>130</sup> La relazione di somiglianza, poi, non si produce né per mera comparazione mentale, né per convenzione, dato che si tratta di una relazione iconica che, per definizione, si rapporta ai propri oggetti solo in riferimento al *ground*, a prescindere dal riferimento a un correlato e a un interpretante. Afferma Fabbrichesi Leo: «[l'icona] è la radice di ogni processo

---

<sup>128</sup> *Ibidem.*

<sup>129</sup> *Ivi.*, p. 226, nota.

<sup>130</sup> C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano, 1978, p.75.

di significazione: una relazione non comparativa né interpretativa che si limita a rendere visibile uno spazio di affinità emergenti e di connessioni possibili». <sup>131</sup>

Se l'icona si rapporta al suo oggetto per somiglianza, non è dunque il segno ad assomigliare all'oggetto, ma è nel segno iconico che si apre uno spazio di possibili forme per l'emersione di qualcosa come un oggetto. In uno scritto di molto successivo, *Prolegomena to an apology for Pragmaticism*, inoltre, Peirce dirà che le icone rappresentano solo *feelings* o forme della sintesi del pensiero e che il loro oggetto è il logicamente possibile. <sup>132</sup>

Abbiamo visto che secondo Peirce esistono tre forme fondamentali di modificazioni di coscienza: rispettivamente la sensazione (*sensation*), l'attenzione (*attention*) e la comprensione (*understanding*). La qualità materiale del pensiero, considerata in sé, è un *feeling* ultimo e inesplicabile. Tuttavia, in qualità di rappresentazione, è determinata da cognizioni precedenti ed è dunque conclusione suscettibile di spiegazione e analisi; in questo caso, corrisponde alla sensazione, la quale svolge la funzione di un'ipotesi, dal momento che sostituisce un predicato semplice a una serie di predicati complessi, una sintesi generale a partire da una varietà di stimoli. L'attenzione o potere di astrazione corrisponde invece alla pura applicazione dimostrativa del segno, dal momento che è il potere attraverso cui il pensiero di un momento viene connesso direttamente con il pensiero di un altro momento. L'attenzione sorge quando uno stesso fenomeno si presenta in diverse occasioni, lo stesso predicato in più soggetti e consiste nella capacità di mettere enfasi su tale elemento oggettivo della coscienza, producendo in questo modo effetti sulla memoria e sui pensieri successivi, i quali andranno a costituire abiti fisiologici o associazioni nervose, che si concretizzeranno a loro volta in azioni. Per questo è equiparabile a una forma di induzione, che però copre solo i casi di cui abbiamo esperienza. <sup>133</sup> Queste considerazioni ci portano a concludere che nella nostra corrente di pensiero i segni possiedono innanzitutto il carattere di *feelings*, ossia di segni iconici che si appellano al nostro senso di osservazione: «Una sensazione non è, di per sé, una rappresentazione, ma lo diviene virtualmente per un'altra sensazione, e lo diviene in virtù dell'attenzione induttiva che la

---

<sup>131</sup> R. Fabbrichesi Leo, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca Book, Milano, 1992, p. 84.

<sup>132</sup> Cfr. CP 4.531.

<sup>133</sup> Cfr. W2, p. 180.

assume, via via, come segno di un carattere generale e cioè di un rapporto tra diversi eventi della coscienza. In tal modo essa arriva ad acquistare un significato». <sup>134</sup>

Il serbatoio di *feelings* trascorsi (il mondo del tempo, del passato, della memoria) non è un contenitore di immagini mentali, ma una serie continua di interpretazioni consce o inconscie (*grounds*), che costituisce la continuità della nostra vita di coscienza e che funge da base per la formulazione di nuovi giudizi e inferenze. Il punto di partenza originario del significato è la presenza di un *ground* possibile che potrebbe determinarsi come segno, ossia come qualità materiale in relazione a un fatto.

In questo modo Peirce rifiuta la teoria associazionista di David Hume, il quale nega alla realtà fenomenica, ridotta a puro contenuto mentale, qualunque tipo di strutturazione interna. Tutte le formazioni oggettive, per il filosofo scozzese, hanno origine da connessioni associative di carattere soggettivo: non sono in nessun modo auto sussistenti, ma corrispondono al mero rilevamento psicologico di determinate regolarità empiriche e al loro consolidamento attraverso l'abitudine. Il processo induttivo ha per Hume valenza psicologica.

Secondo Peirce, invece, le connessioni associative non hanno luogo sul piano delle idee, nel senso di copie mentali di oggettualità reali esperite, ma sul piano di rapporti semiotici reali (innanzitutto iconici e indicali): i *feelings* non sono qualcosa di meramente soggettivo e psicologico, ma sono momenti di contatto diretto della coscienza con il mondo stesso. Quindi l'intreccio di cognizioni passate non è un serbatoio di immagini mentali, ma di somiglianze e connessioni reali di cui la mente ha memoria (conscia o meno). Il processo di unificazione non ha una base psicologica, quanto piuttosto qualitativa, materiale, che scaturisce da relazioni interne ai segni stessi (*internal qualities*) e da corrispondenze fisiche o connessioni reali, indipendentemente dall'attività psicologica del soggetto.

Secondo questa lettura, l'attribuzione a una *real effective force behind consciousness* della continuità del flusso di coscienza, il richiamo a uniformità empiriche e a forme psicologiche o soggettive di unificazione viene escluso e, benché in questo contesto sia in gioco la passività del soggetto, non si cade in nessuna forma di dualismo.

Fino ad ora ci siamo occupati di relazioni oggettive interne alla sfera dei vissuti, senza preoccuparci della questione dell'esteriorità. Cosa possiamo dire allora riguardo all'esteriorità,

---

<sup>134</sup> R. Fabbrichesi Leo, *Il concetto di relazione in Peirce*, cit., p. 132.

rimanendo sempre all'interno di un discorso sulla passività che esclude ogni forma di dualismo, a partire da quello tra interno ed esterno?

È riscontrabile in Peirce un utilizzo dei termini "esterno", "esteriorità" in due accezioni diverse e rispettivamente contrarie. Solitamente, l'esteriorità del reale viene rifiutata, in quanto compatibile con una prospettiva dualista del rapporto tra mente e mondo. Per esempio, scrive Peirce: «I do not, therefore, deny the reality of common experience, although I deny its externality».<sup>135</sup> Altre volte, la realtà esterna indica ciò a cui il pensiero, inferenzialmente, attribuisce realtà ed esteriorità in quanto gli viene riconosciuto il carattere di indipendente rispetto a quello che se ne possa pensare soggettivamente. In questi casi, Peirce intende l'aggettivo esterno nel seguente modo: «"the external" means simply that which is independent of what phenomenon is immediately present, that is of how we may think or feel».<sup>136</sup> In *Questions concerning certain faculties* e nei manoscritti anteriori, infine *external* è attribuito a ciò di cui si fa normalmente esperienza e viene utilizzato per mostrare che tutto quello che crediamo di sapere rispetto alla nostra interiorità e alla nostra soggettività è in realtà frutto di inferenze a partire dal mondo esterno: il mondo (che chiamiamo esterno) è in realtà il terreno di partenza "neutro" per lo sviluppo di ogni forma di sapere, e ciò che caratterizziamo come interno non è uno spazio in sé delimitato, di cui possediamo intuitivamente coscienza, ma un sapere acquisito inferenzialmente.

Peirce definisce il metodo della scienza quello secondo cui «our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency -- by something upon which our thinking has no effect», e che influenza, anche se in modo diverso, l'intera comunità.<sup>137</sup> Come detto, il metodo della scienza, l'unico in grado di condurre alla verità, è conseguenza dell'applicazione della massima pragmatica al concetto di cosa reale: una cosa consiste negli effetti sensibili (*sensible effects*) che essa produce e che agiscono su di noi provocando la credenza. Anche se Peirce fa ricorso all'aggettivo *sensible*, naturalmente quello che ha in mente non sono le impressioni sensoriali (di cui nega l'esistenza sin dagli articoli del 1868), ma l'insieme degli effetti pratici concepibili. L'esperienza sensibile in questione non è l'esposizione continua a dati sensibili puri, separati da una loro interpretazione. L'esperienza sensibile nella quale siamo continuamente immersi e che non smette mai di influenzare i nostri

---

<sup>135</sup> W2, p. 479.

<sup>136</sup> Ivi., p. 470.

<sup>137</sup> W3, p. 253.

stati mentali e le nostre credenze è l'esperienza pratica, nella quale esperienza sensibile e conoscenza, intese in senso stretto, passività e semiosi, si compenetrano e interagiscono, e non sono distinguibili: alla dimensione della pratica appartengono oggetti individuali, idee generali, le sensazioni, percezioni, dubbi, credenze e abiti di ogni genere e complessità.

Da un lato, non possiamo spiegare il processo conoscitivo senza ammettere che ci sia un'azione effettiva da parte del mondo esterno (dal momento che non ci sono idee innate o indipendenti dall'esperienza), dall'altra non possiamo ammettere l'esistenza di dati sensibili puri, separati da una loro relazione con il pensiero (ovvero da una loro interpretazione). Inoltre, la verità, proprio per questi due motivi, non può precedere la ricerca e il pensiero, ma deve darsi a posteriori. All'interno di questa cornice, *real effective force* e *some external permanency* catturano l'idea che, all'interno dell'esperienza pratica (che è complessa, comprende il flusso continuo delle interpretazioni e degli effetti pragmatici da esse prodotti, e possiede numerose stratificazioni di senso che le conferiscono realtà in grado sempre maggiore), è possibile individuare un livello nel quale la semiosi del soggetto è passiva. È ricettiva, pur rimanendo interpretante.



## CAPITOLO SECONDO

Lo studio della percezione nelle ricerche fenomenologiche.

### 0. *Introduzione.*

All'interno del primo capitolo abbiamo visto che la natura del processo conoscitivo e della realtà si radica nel rifiuto dell'intuizione. In particolare, dal rifiuto dell'intuizione consegue una sorta di impostazione idealistica, che è Peirce stesso a rivendicare.<sup>138</sup> Non c'è sostanza al di là della rappresentazione e non c'è essere al di fuori della cognizione: la realtà intera è un processo segnico, un segno in evoluzione, e la sua verità consiste nell'opinione finale elaborata dalla comunità dei ricercatori al termine indefinito della ricerca.

Questo risultato costituisce in parte un problema per Peirce, che è contemporaneamente un empirista radicale e uno strenuo del metodo scientifico. Benché, a differenza della tradizione empirista, non ammetta l'esistenza di dati sensibili puri, separati da una loro interpretazione, egli prende le distanze da ogni forma di razionalismo o innatismo e considera l'esperienza sensibile come terreno originario, fonte ultima e unica di tutta la conoscenza.<sup>139</sup> Per questo spesso si definisce idealista *oggettivo*.<sup>140</sup>

La sua teoria della realtà e della conoscenza, così come viene elaborata all'interno degli scritti degli anni '60 e '70, contiene degli elementi che vanno in questa direzione; tuttavia, è ancora incapace di conferire il giusto peso e il giusto approfondimento alla percezione empirica e alla presenza di un mondo dotato di una sua propria consistenza. Per esempio, per quanto riguarda l'esperienza sensibile, si nota come Peirce tenda a ridurre l'immediatezza propria di *feelings* e *sensations* ad una universalità vuota ed astratta: essi acquistano significatività solo in relazione alla rappresentazione e al processo semiotico, al di fuori del quale non significano nulla. È probabilmente nel tentativo di porre maggiormente l'accento sugli aspetti reali che si collocano al confine della semiotica, che potremmo definire pre- ed extra- semiotici, che si inserisce l'approdo di Peirce alla fenomenologia, più tardi chiamata "faneroscopia".

---

<sup>138</sup> Cfr. W2, p. 238, CP 5.598.

<sup>139</sup> Cfr. CP 7.617

<sup>140</sup> Cfr. CP 6.605.

Peirce non cambia posizione rispetto all'impianto generale della sua filosofia, che abbiamo considerato all'interno del primo capitolo: la natura della realtà è essenzialmente legata alla mediazione e alla rappresentazione, quindi alla generalità, i dati sensibili, che non sono mai puri, separati da una loro interpretazione e la verità rimane oggetto di un'opinione futura e intersoggettivamente condivisa.

A questa cornice, però, manca qualcosa che sia in grado di conferire stabilità al succedersi degli eventi così come allo sviluppo semiotico della conoscenza, manca un criterio che permetta di dimostrare che un certo sistema di credenze è più vero di un altro. Le ricerche condotte in campo fenomenologico a partire dai primi anni del '900 vanno anche in questa direzione. La trasformazione delle categorie intermedie in categorie faneroscopiche dà infatti a Peirce gli strumenti concettuali per approfondire lo studio della percezione e, a livello semiotico, per condurre un'analisi più dettagliata di quei segni il cui significato prescinde dal riferimento a un interpretante (icone e indici).

### 1. *L'approdo alla fenomenologia.*

Il termine "fenomenologia" compare per la prima volta in Peirce nel 1902 all'interno della *Minute Logic*. In questo testo, seguendo i criteri stabiliti da Comte, Peirce propone una classificazione delle scienze secondo cui le scienze poste nei livelli più alti hanno il compito di fornire i principi della conoscenza a tutte le altre scienze, mentre le scienze che si trovano nei livelli più bassi forniscono i contenuti a quelle superiori.

A occupare il posto supremo nell'albero delle scienze è la Matematica: essa si concentra sullo studio delle pure possibilità, utilizzando un metodo deduttivo ed essendo in grado quindi di fornire risultati rigorosi e assolutamente certi, senza interessarsi della verità o falsità di questi risultati in rapporto all'esperienza.<sup>141</sup> Dai principi della matematica dipende la Filosofia. Quest'ultima, a differenza della matematica, si occupa dell'esperienza e a sua volta si divide in Fenomenologia, Scienze Normative (Estetica, Etica e Logica) e Metafisica.

La fenomenologia viene dunque introdotta come base di tutte le discipline filosofiche.<sup>142</sup> In un manoscritto successivo Peirce la definisce come la "Dottrina delle Categorie", il cui scopo

---

<sup>141</sup> Cfr. MS 302, p. 4, CP 4.239.

<sup>142</sup> Cfr. EP2, pp. 258-262.



è quello di portare avanti un'analisi ultima di tutte le esperienze, districando la matassa di tutto ciò che in ogni senso appare e individuandone le forme invariabili.<sup>143</sup> Le categorie fenomenologiche individuate da Peirce sono tre: Primità (*Firstness*), Secondità (*Secondness*) e Terzità (*Thirdness*).<sup>144</sup>

Nel 1904, per esigenze di esattezza terminologica, il filosofo americano conia un nuovo termine, “Faneroscopia”: si propone in questo modo di evidenziare la peculiarità della propria impostazione e di evitare l'associazione immediata con la fenomenologia hegeliana. Etimologicamente, faneroscopia deriva dal verbo greco *skopein*, che significa osservare e che sottolinea la natura osservativa della nuova scienza, e dal sostantivo *phaneron*.<sup>145</sup>

In un manoscritto datato 1908 Peirce lo descrive così:

*I think it will conduce to perspicuity to invent the noun “Phaneron” (φανερὸν) being the commonest Greek adjective that means apparent, containing the same root as phenomenon, phantom, fancy, face, bare, bold, etc. It was the same as that of Latin fari, Greek φηvai, to say, the idea of clearness was conveyed by it from the very first) to denote an object of any kind of which a person is aware not merely in being first aware in something else, but directly.<sup>146</sup>*

I caratteri propri del *phaneron* sono innanzitutto la assoluta chiarezza e immediatezza. Detto questo, durante il corso degli anni Peirce formula numerose definizioni di *phaneron* (che egli chiama anche *faneron* o semplicemente *phenomenon*).

*Phaneron*, per esempio, è “ogni cosa che possa giungere davanti alla mente in ogni senso possibile”<sup>147</sup>, motivo per cui allucinazioni, sogni e fantasie sono *phanera* tanto quanto l'apparire di un tavolo di fronte ai nostri occhi. Peirce traccia una distinzione tra ciò che appare e ciò che sembra apparire: è possibile dubitare che qualcosa sia apparso o appaia ora, ma non

---

<sup>143</sup> Cfr. CP 1.280.

<sup>144</sup> La formulazione delle tre categorie fenomenologiche è antecedente alla definizione della fenomenologia come scienza autonoma e risale a un testo composto tra l'autunno del 1887 e l'inverno del 1888, *A Guess at the Riddle*, Cfr. W6, pp. 166-210.

<sup>145</sup> L'impiego del nuovo sostantivo indica la volontà di prendere le distanze dalla tradizione filosofica legata ai concetti di fenomeno, esperienza pura, idea. A riguardo, si veda R. K. Atkins, *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2018, pp. 73-93.

<sup>146</sup> MS 612, pp. 7-8.

<sup>147</sup> Ch. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, a cura di Maria Luisi, Edizioni ETS, Pisa, 2008. p. 98.

si può dubitare del fatto che è sembrato apparire o sembra che appaia. L'unica affermazione della faneroscopia è che «there are certain seemings»,<sup>148</sup> indipendentemente dal fatto che corrispondano a qualcosa di realmente esistente o meno.

Phaneron è poi «an object of any kind of which a person is aware not merely in being first aware in something else, but directly».<sup>149</sup> Il modo di apprensione del phaneron è la *direct* o *immediate awareness*. Non c'è alcun segno a mediare tra ciò che appare e la mente: si tratta di un incontro diretto, in cui ciò che appare non appare come rappresentato.

Infine, phaneron è «qualsiasi cosa sia aperta a un'osservazione sicura in tutta la sua interezza».<sup>150</sup> Di conseguenza, Peirce insiste sul fatto che un oggetto esterno non può essere un *phaneron*, dal momento che non è del tutto aperto all'osservazione, ma presenta sempre dei lati nascosti e dei caratteri che si sottraggono alla nostra apprensione diretta di esso.

De Tienne si chiede dove inizia e dove finisce il *phaneron*, e risponde fornendo quella che definisce una definizione collettiva.<sup>151</sup> Con l'impiego di espressioni come «total content of consciousness» e «the sum total of all appearances», Peirce ci suggerisce che il phaneron non è un particolare oggetto presente alla mente, ma tutta quanta la collezione di cose che si presentano alla mente in qualunque situazione, in qualunque tempo e in qualunque modo. E se il phaneron corrisponde a una tale totalità, deve allora includere anche ciò grazie al quale può manifestarsi, ossia la coscienza che lo apprende e lo porta alla luce. La coscienza, dunque, non può essere separata da ciò che appare e il campo di indagine della fenomenologia precede la distinzione semiotica tra soggetto e oggetto, mente e mondo esterno.

Come sostiene Atkins, queste diverse caratterizzazioni del phaneron rispecchiano le evoluzioni avvenute riguardo alla concezione peirceana di fenomenologia nel corso delle indagini. Secondo lo studioso, è possibile identificare una versione matura della faneroscopia. Secondo questa versione, la faneroscopia è innanzitutto una scienza osservativa, ma non è solo una scienza osservativa.<sup>152</sup> Essa si identifica con l'osservazione e la descrizione del *phaneron*,

---

<sup>148</sup> CP 2.197, 1902.

<sup>149</sup> MS 612, pp. 7-8, 1908.

<sup>150</sup> p. 102-104

<sup>151</sup> A. De Tienne, *Peirce's definition of the Phaneron*, in *C.S. Peirce and the philosophy of science*, a cura di E. C. Moore, University of Alabama Press, 1992, p. 285.

<sup>152</sup> A questo proposito, nel 1902 Peirce arrivava sostenere che «In Phenomenology there is no assertion except that there are certain seemings; and even these are not, and cannot be asserted, because they cannot be described». Secondo questa affermazione, il phaneron di un individuo, non potendo contenere nulla di generale, non avrebbe

le quali avvengono attraverso un'analisi delle sue istanziazioni particolari, ovvero delle singole menti, per poi procedere attraverso generalizzazione. Infine, per quanto riguarda il *phaneron*, esso deve essere inteso, nel senso più ampio possibile, come la collezione di qualunque cosa possa venire pensata in qualunque modo; tale collezione include pertanto tutti i possibili oggetti di pensiero e tutte le modalità attraverso le quali possono venir concepiti.<sup>153</sup>

Come anticipato, le forme generali sempre presenti all'interno di ogni fenomeno e irriducibili l'una all'altra sono le tre categorie faneroscopiche, che prendono il nome di *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*:

*there must be three categories of things: first, those which are such as they are regardless of anything else, like the living consciousness of a given kind of feeling, say of red; secondly, those which are such as they are by virtue of their relation to other things, regardless of any third things, which is the case with the existence of all bodies, whose reality consists in their acting on each other, in pairs; thirdly, those which are such as they are by virtue of bringing two others into relation, as signs of all sorts are such only so far as they bring their significations to bear upon the objects to which they are applied.*<sup>154</sup>

L'impianto categoriale triadico rimane un punto di riferimento solido all'interno della filosofia di Peirce sin dalla *New List*, tanto che ancora nel 1905 il filosofo la indica come suo unico contributo alla filosofia.<sup>155</sup> In linea con questa affermazione, gli editori del primo volume di *The Essential Peirce* considerano l'articolo «the keystone of Peirce's system of philosophy».<sup>156</sup>

Ci sono diverse posizioni rispetto all'impostazione fenomenologica della filosofia di Peirce. Alcuni, come Ransdell e Rosensohn, hanno sostenuto che tutte le modifiche nella concezione delle categorie si attuano in Peirce a partire da un punto di vista fenomenologico coerente e

---

niente in comune con quello di un altro individuo. Una concezione diversa del compito della fenomenologia appare in altri testi, per esempio in un manoscritto del 1904 in cui Peirce afferma che «Phenomenology . . . endeavors to describe in a general way the features of whatever may come before the mind in any way». MS 693, p. 46.

<sup>153</sup> R. K. Atkins, *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, cit., p. 105.

<sup>154</sup> EP 2, pp. 427– 428.

<sup>155</sup> CP 8. 213.

<sup>156</sup> EP1, p. 1.

presente fin dai primi studi.<sup>157</sup> Dello stesso parere è Maddalena, quando afferma che già nella *New List* il metodo di reperimento delle categorie, la prescrizione, possiede un aspetto fenomenologico: il punto di partenza, infatti, è costituito dal fenomeno che è presente in modo semplice e immediato, senza ulteriori qualificazioni (la sostanza, l'*It*).<sup>158</sup>

Di parere diverso è Short, secondo il quale a partire dall'ultimo decennio dell'Ottocento Peirce riformula l'assetto categoriale su una base completamente diversa rispetto a quella logico-formale degli inizi.<sup>159</sup> Altri, infine, come Murphey e Atkins, rifiutano l'idea che esista una vera e propria impostazione fenomenologica delle ricerche di Peirce, e che i diversi sistemi categoriali sono sempre stati concepiti dal filosofo americano in parallelo alle sue progressive scoperte in campo logico.<sup>160</sup>

Pur non avendo ancora passato in rassegna le categorie faneroscopiche così come si danno immediatamente nel *phaneron*, risulta chiaro che esse rimandano alle categorie intermedie della *New List*. In particolare, la *Firstness* corrisponde all'idea di essere indipendentemente da qualcos'altro e rispecchia la categoria della qualità. La *Secondness* corrisponde all'idea di

---

<sup>157</sup> Si veda W. L. Rosensohn, *The phenomenology of Charles S. Peirce. From the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1974; J. Ransdell, *Peirce est-il un phenomenologue?*, in *Études Phénoménologiques*, Vol. 5, No. 9-10, 1989, pp. 51-75.

<sup>158</sup> Cfr. C. S. Peirce, *Scritti Scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino, 2005, pp. 12-13. Il successivo abbandono delle categorie estreme (l'essere e la sostanza) e la conservazione di quelle intermedie derivano dalla constatazione che con non c'è sostanza al di fuori della rappresentazione (per lo meno, della *final opinion*) e non c'è essere totalmente esterno alla cognizione. Chiarisce così questo aspetto Giovanni Maddalena: «Una volta stabilita la processualità di ogni evento gnoseologico e individuate le categorie che ne segnano lo sviluppo, le categorie iniziali e finali — l'essere e la sostanza — perdono la loro consistenza già labile. La sostanza, infatti, era stata riconosciuta solo come ciò che è presente, senza ulteriori connotazioni, mentre all'essere era stata impedita una sussistenza autonoma, senza la predicazione di qualche qualità. La loro assunzione all'interno delle altre categorie, in un certo senso, diventava inevitabile. L'essere veniva assunto all'interno della sua prima predicazione, per quanto vaga essa potesse apparire, mentre la sostanza, come avevano già appurato gli ultimi sviluppi degli articoli del *Journal of Speculative Philosophy*, finiva per coincidere con la rappresentazione e con i suoi sviluppi ideali ultimi». Ch. S. Peirce, *Scritti Scelti*, op. cit., p. 15.

<sup>159</sup> Cfr. T. L. Short, *Peirce's Theory of Sign*, cit., p. 31.

<sup>160</sup> Cfr. Murphey, *The development of Peirce's philosophy*, cit., pp. 1-5; R. K. Atkins, *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, cit., pp. 28-56. Atkins, tra gli altri argomenti, porta l'attenzione su questo passaggio risalente al 1905: «The first question . . . was whether or not the fundamental categories of thought really have that sort of dependence upon formal logic that Kant asserted. I became thoroughly convinced that such a relation really did and must exist». EP 2, p. 424.

esistere in relazione a un secondo e rispecchia la categoria della relazione.<sup>161</sup> Infine, la *Thirdness* corrisponde all'idea di un terzo che mette in relazione un primo e un secondo e rispecchia la categoria della rappresentazione.

Senza per forza entrare in merito a questa discussione, possiamo semplicemente chiederci che idea apporti la versione fenomenologica delle categorie rispetto alla formulazione del '68. Perché Peirce ha deciso di inserire a capo della logica una disciplina autonoma come la fenomenologia che fornisse i principi a tutte le scienze normative (logica compresa)?

Ripercorriamo brevemente il procedimento che aveva seguito Peirce agli esordi per impostare la propria epistemologia. Peirce era partito dalla semplice constatazione che nella nostra esperienza ordinaria percepiamo sempre oggetti e fatti che li riguardano, mai una molteplicità di impressioni sensibili. Questo dato non può essere del tutto immediato: numerosi casi dimostrano che spesso ciò che appare come un dato intuitivo è in realtà prodotto di una serie di inferenze, le quali costituiscono validi motivi per sospettare la presenza di un contributo soggettivo essenziale al determinarsi della configurazione dell'esperienza. Tuttavia, non si dispone di alcuna capacità in grado di stabilire in modo intuitivo l'entità di tale contributo, il quale si attua per lo più inconsciamente. In questa situazione di *impasse*, l'inferenza valida costituisce l'unico strumento a disposizione a cui aggrapparsi per indagare ciò che permette il darsi di un'esperienza nel complesso ordinata e dotata di senso: essa, infatti, riguarda da vicino oggetti e fatti e il suo funzionamento non ci è del tutto oscuro. Seppure l'inferenza non spieghi direttamente come arriviamo a percepire qualcosa come degli oggetti e delle relazioni tra di essi, almeno costituisce un possibile modello valido per provare a gettare luce sulla questione. A questo punto Peirce si era occupato di dimostrare che tutto ciò che accade nel pensiero, inteso in senso lato, può essere parafrasato ricorrendo all'inferenza valida o sillogismo. Ogni credenza e ogni fenomeno possono essere spiegate come risultati di inferenze, compresi i risultati di ragionamenti erronei e le percezioni. In questa cornice, secondo Peirce non esistono motivi validi per ammettere l'esistenza di oggetti in sé, inconoscibili oppure conoscibili tramite intuizione; e non ha senso nemmeno stabilire una distinzione tra il funzionamento della sfera della sensibilità e quello della sfera del ragionamento. Quest'ultima distinzione viene sostituita da Peirce con l'idea di una gradazione tra concetti universali: esistono concetti universali più o

---

<sup>161</sup> Peirce successivamente abbandonerà il termine relazione e lo sostituirà con quello di reazione, dal momento che non tutte le relazioni sono diadiche. Cfr. Ivi., p. 144.

meno vicini alla sfera della sensibilità. Ma come si ottengono i concetti universali, se non sono dati a priori?

Il modello è sempre costituito dalle inferenze, dalla loro funzione di ridurre il molteplice delle premesse all'unità della conclusione; in particolare, dalla prescindione, un procedimento di natura ipotetica. Ora, così come fanno le inferenze, allo stesso modo le proposizioni unificano attraverso di sé più concetti. I concetti universali, infine, sono responsabili dell'identificazione di ciò che altrimenti si presenterebbe in modo del tutto indeterminato (la sostanza). Oltre a essere e sostanza, Peirce ottiene tre concetti universali (qualità, relazione e rappresentazione), che fanno capo alle tre forme di inferenza (ipotesi, induzione o deduzione).

Le categorie sono le forme fondamentali che strutturano l'intero rapporto tra soggetto e oggetto (inteso come qualunque cosa ci si presenti di fronte alla mente, di qualunque tipo esso sia). La distinzione tra il campo della fenomenologia (la dottrina delle categorie) e quello della logica può essere letto come un pieno riconoscimento della logicità dei fenomeni. A partire da questo momento, infatti, le categorie fondamentali della logica (l'essere indipendentemente da qualunque altra cosa, l'essere in relazione a un secondo e il mettere in relazione un secondo con un primo) diventano oggetto di osservazione diretta, di percezione immediata.

Se la prima formulazione categoriale lasciava spazio ad ambiguità rispetto alla direzione di applicazione delle categorie, la versione fenomenologica sembra invitare a non leggerle come un ordine che, partendo dal lato soggettivo, si impone su quello oggettivo in modo unidirezionale. In questo modo risulta più facile esprimere l'idea che la realtà, segno in divenire, è attraversata da relazioni indipendenti (quindi oggettive), ma conoscibili.

Anche se la fenomenologia non si impegna in questioni di carattere ontologico o metafisico, la sua introduzione agevola il riconoscimento delle categorie come forme fondamentali di strutturazione non solo del pensiero e della conoscenza, ma anche della natura stessa, della realtà nella sua totalità. Non si tratta di un'idea nuova, ma presente in Peirce sin dall'inizio e che costituisce il cuore stesso del suo pragmatismo: non c'è separazione tra metodo della conoscenza e oggetto della conoscenza, perché entrambi sono attraversati da una stessa trama di relazioni, che descrivono non solo lo svolgersi del processo conoscitivo, ma anche il darsi stesso degli oggetti e delle loro caratteristiche nell'esperienza e lo sviluppo degli eventi che li riguardano.

## 1.1 «Firstness».

Osservando il *phaneron* con attenzione, è possibile rintracciare, in mezzo all'intricato groviglio, anche un tratto di originalità, spontaneità, assoluta positività. Si tratta dell'elemento di primitività del *phaneron*, che corrisponde alla prima categoria fenomenologica, la *Firstness*. La primitività non è effetto di nulla se non di sé stessa e non offre alcuna ragione per come si presenta. Non è accompagnata da un senso di costrizione e nemmeno dall'idea di una ragionevolezza: ciò che appare lo fa senza imporsi in modo coercitivo e senza conformarsi a una regola prestabilita. Altrimenti, sarebbe un secondo in relazione a un primo, o un terzo in relazione a un primo e a un secondo. Ma la primitività corrisponde all'idea di essere e basta, indipendentemente dal mettere in relazione due o più cose.<sup>162</sup>

A possedere questa proprietà, nel *phaneron*, sono le qualità di *feeling*,<sup>163</sup> occasioni qualitative del tutto particolari e, in quanto tali, massimamente semplici. Relazioni spaziali e temporali, parti e unità, identità e cambiamenti non trovano le condizioni di instaurarsi a questo stadio.

Dal momento che le qualità di *feeling* semplicemente sono, a prescindere da qualsiasi altra cosa, non possono venire espresse in termini generali senza perdere la propria peculiarità:

*Imagine a person in a dreamy state. Let us suppose he is thinking of nothing but a red color. Not thinking about it, either, that is, not asking nor answering any questions about it, not even saying to himself that it pleases him, but just contemplating it, as his fancy brings it up. Perhaps, when he gets tired of the red, he will change it to some other color, – say a turquoise blue, – or a rose-color – but if he does so, it will be in the play of fancy without any hour, nobody really is in a state of feeling, pure and simple. But whenever we are awake, something is present to the mind, and what is present, without reference to any compulsion or reason, is feeling.*<sup>164</sup>

Nessuna identità sussiste tra esse e le qualità così come vengono intese nel linguaggio ordinario, le quali implicano già la presenza di determinazioni logiche e quindi di relazioni. Ciò che è primo è immediato e prescinde dalla presenza di un rapporto dialettico o simbolico tra mente e

---

<sup>162</sup> EP2, p. 160.

<sup>163</sup> Cfr. EP2, p. 150. *On Phenomenology* (1903); EP 2, p. 160. *The Categories Defended* (1903).

<sup>164</sup> EP2, 4, 1893. Dal momento che il *Feeling* contiene in modo essenziale anche un elemento scontro e reazione, Peirce si corregge e precisa che a essere una *Firstness* non è propriamente il *feeling*, ma un suo aspetto, quello puramente qualitativo (*quality of feeling*). Cfr. C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 82.

mondo: «remember» - mette in guardia Peirce - «that every description of it must be false to it»;<sup>165</sup> e ancora “assert it, and it has already lost its characteristic innocence; for assertion always implies a denial of something else. Stop to think of it, and it has flown!».<sup>166</sup>

Inoltre, per poter considerare le qualità di *feeling* come istanza della prima categoria è necessario specificare che esse non si identificano con un *feeling* attuale, altrimenti questo implicherebbe la presenza di una relazione diadica e così della seconda categoria: un *feeling* attuale, infatti, comporta una relazione tra l'atto soggettivo di sentire e l'oggetto che viene sentito. Come scrive Peirce, infatti, «all consciousness is ipso facto Secondness».<sup>167</sup> Le qualità di *feeling* in questo contesto sono dunque qualità di *feeling* semplicemente possibili, considerate indipendentemente dal loro essere attualmente oggetto di coscienza nel *phaneron*.

Naturalmente, parlare di qualità di *feeling* al plurale non è del tutto appropriato:

*Si pensa che ci sia un'immensa varietà di “sensazioni” (feelings), ma, facendo così, si usa la parola in un senso ben lontano da quello di Mera Sensazione. Ciò che è presente nello stato di coscienza che è propriamente chiamato “sensazione pura” non ha parti, poiché essere conscio di “sensazioni” diverse richiede discriminazione; e la discriminazione è un'azione mentre la Sensazione propriamente detta è assolutamente passiva così come è assolutamente indiscriminata e indivisa.*<sup>168</sup>

È importante non associare le sensazioni all'esperienza e alla coscienza (che implicano *Secondness* e quindi, come vedremo, un'azione-reazione), ma piuttosto a quello strato ipotetico che consisterebbe nel semplice farsi coscienza della realtà e che avrebbe il carattere della mera attività della realtà (passività assoluta sul lato della coscienza). Oppure, a quello strato che si può immaginare accompagna ogni coscienza: esso non agisce, non reagisce e non giudica, possiede una infinita abbondanza qualitativa ma al contempo non la riconosce, dal momento che non effettua alcun tipo di analisi né di comparazione.<sup>169</sup> Se la coscienza fosse solo primitiva, coinciderebbe con un carattere positivo e assoluto, come potrebbe esserlo un particolare odore, o un infinito mal di testa, oppure ancora con il suono penetrante di un eterno fischiare, in assenza

---

<sup>165</sup> CP 1.357.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> MS 465, p. 80 (1903).

<sup>168</sup> Il passo citato si trova alle pagine 4 e 5 del manoscritto 681, tradotto in italiano da Maddalena in G. Maddalena, *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino, 2003, pp. 158-159.

<sup>169</sup> Cfr. CP 1.376.



di un senso soggettivo e oggettuale e in assenza di qualunque rapporto o molteplicità: in ogni caso, con una sensazione eternamente presente, totale, priva di unità e di parti.<sup>170</sup> Molteplicità e varietà sono già presenti, in potenza, nella qualità di *feeling*, ma a farle emergere è solo la partecipazione, nel fenomeno, delle altre categorie.

Data la difficoltà di reperire fenomeni in cui la *Firstness* si presenta in modo puro, non degenerato (difficoltà condivisa da *Secondness* e *Thirdness*), e data l'impossibilità di fornirne una descrizione appropriata senza denaturalarla, Peirce propone immaginarne il senso pensando a come Adamo vedrebbe il mondo, una volta aperti gli occhi per la prima volta, prima di aver tracciato qualunque tipo di distinzione e prima di essere diventato consapevole della propria stessa esistenza.<sup>171</sup> Anche il parallelismo con l'esperienza poetica è suggestivo:

*Go out under the blue dome of heaven and look at what is present as it appears to the artist's eye. The poetic mood approaches the state in which the present appears as it is present. Is poetry so abstract and colorless? The present is just what it is regardless of the absent, regardless of past and future. It is such as it is, utterly ignoring anything else.*<sup>172</sup>

Esso evidenzia che l'assoluta positività non si riduce a una vuota e astratta universalità. La primitività possiede una propria significatività anche al di fuori del processo semiotico e della rappresentazione: l'indeterminatezza è massimamente ricca, gravida di possibilità. Considerata in sé e basta, è occulta, inafferrabile, tende a passare inosservata e a fluire: solo in questo modo, infatti, può rimanere effettivamente sé stessa, in sospeso tra l'insensatezza del bruto fatto esistente e la ragione dei concetti generali (che sono poi abiti).

Dall'analisi fenomenologica della prima categoria, deriva un suo accostamento alle idee di continuità e di possibilità. Se infatti la prima categoria non contiene parti, è un continuo. Se è caratterizzata da un'assoluta e positiva indeterminatezza, è una possibilità generica. Nel *phaneron*, la primitività viene esperita come un fluire continuo di circostanze possibili, non ancora determinato da un concetto generale (terzo) in relazione ad un fatto specifico (secondo).

---

<sup>170</sup> EP 2, p. 150.

<sup>171</sup> Cfr. CP 1.357.

<sup>172</sup> CP 5.44 (1902).

## 1.2 «Secondness».

L'immediatezza non può essere ridotta, senza residui, alla mediazione, alla generalità. Questo, che abbiamo visto valere per la prima categoria, vale anche per la seconda, la quale mostra la presenza di connessioni fisiche tra oggetti individuali, che consistono nell'azione reciproca e diretta di un oggetto sull'altro.<sup>173</sup> La seconda categoria ha perciò natura diadica. Peirce definisce le istanze della seconda categoria *singulars*: essi possiedono il carattere del qui e ora e si trovano in una relazione diadica con tutti gli altri oggetti dell'universo. Ogni relazione diadica è "brutale" perché tra i due oggetti non esiste alcun elemento di mediazione che conferisca al loro rapporto un senso, una ragionevolezza.

All'interno di un articolo del 1905, *What Pragmatism is*, Peirce argomenta che è la relazione della terza categoria (*Thirdness*) dall'azione (*Secondness*) e dalla qualità di *feeling* (*Firstness*) a distinguere il pragmatismo dall'idealismo assoluto di Hegel.<sup>174</sup>

Peirce vede in Hegel «in some respects the greatest philosopher ever lived»<sup>175</sup> e riconosce sbrigativamente una consonanza tra le sue categorie e quelle del sistema hegeliano, tanto che ammette che la propria filosofia possa essere considerata *a variety of Hegelianism*.<sup>176</sup> Tuttavia, legge in Hegel una carenza di *sense of fact*: il filosofo tedesco non aveva riconosciuto pienamente il ruolo e la portata della *Secondness*, la categoria che contiene l'elemento del fatto bruto (*hard fact*).<sup>177</sup>

Come abbiamo detto, coscienza e, in generale, esperienza sono innanzitutto istanze di *Secondness*: nel fenomeno, la primitività non è mai pura, ma sempre accompagnata come minimo da un senso di scontro e di alterità. Nell'esperienza, la realtà non si limita a travasarsi in coscienza, ma incontra un'opposizione. Dalla totale indeterminatezza si passa alla determinazione di una pluralità di forme, *in primis* di soggetto e oggetto.

---

<sup>173</sup> Cfr. C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 84.

<sup>174</sup> Cfr. EP2, pp. 331-345.

<sup>175</sup> CP 1.524.

<sup>176</sup> CP 5.39. Per una lettura delle categorie peirceane in rapporto a quelle hegeliane, si veda A. Santucci, *Peirce, Hegel e la dottrina delle categorie*, in *Incidenza di Hegel. Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano Editore, Pompei, 1970, pp. 964-984.

<sup>177</sup> Cfr. CP 1.524.

Nelle *Harvard Lectures* del 1903, in particolare nella seconda, *On Phenomenology*, la percezione viene presentata come uno degli esempi più emblematici di seconda categoria. A proposito dei fenomeni percettivi, Peirce si sofferma con insistenza sulla dottrina della percezione immediata, rispetto alla quale afferma:

*If, therefore, our careful direct interpretation of perception, and more emphatically of such perception as involves surprise, is that the perception represents two objects reacting upon one another, that is not only a decision from which there is no appeal, but it is downright nonsense to dispute the fact that in perception two objects really do so react upon one another. That, of course, is the doctrine of Immediate Perception which is upheld by Reid, Kant, and all dualists who understand the true nature of dualism.*<sup>178</sup>

Secondo la dottrina della percezione immediata, quando si percepisce un oggetto non lo si fa in virtù di un segno che sta al posto di quell'oggetto o che lo rappresenta, altrimenti la percezione sarebbe semplicemente un'istanziamento della terza categoria. Ma la percezione non è solo una questione di mediazione: la percezione costituisce un caso di *Secondness* e in essa noi siamo posti faccia a faccia di fronte all'oggetto. Sempre nelle *Harvard Lectures*, Peirce definisce "percepto" quell'elemento della percezione che possiede i caratteri della seconda categoria.

Nella percezione, infatti, emerge inevitabilmente qualcosa che non si inserisce del tutto nelle trame continue della generalità, nelle sue previsioni; per questo la percezione, per sua natura inattesa, contiene sempre e inevitabilmente un certo grado di sorpresa (anche solo minimo). Il vero dualismo a cui Peirce si riferisce, quello che si dà nell'esperienza in generale e in tutte le percezioni, è la relazione tra un ego e un non ego, tra un mondo di abiti e di aspettative, da una parte, e un mondo che brutalmente appare, dall'altra, che si è costretti a riconoscere così come appare in modo irrazionale ed assoluto.<sup>179</sup> A fraintendere questo dualismo è che chi lo pensa come una separazione tra conoscenza e oggetto della conoscenza: in questo modo, si perde qualunque possibilità di sapere in cosa consista una relazione, e in generale qualunque possibilità di conoscenza.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> EP2, p. 155.

<sup>179</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 92.

<sup>180</sup> «Every philosopher who denies the doctrine of Immediate Perception,— including idealists of every stripe,—by that denial cuts off all possibility of ever cognizing a relation». EP2, p. 155.

Ciò che caratterizza la seconda categoria è l'elemento di coercizione, di forza bruta. E l'azione di una forza si vede là dove viene esercitata una resistenza:

*A sense of exertion is at the same time a sense of being resisted. Exertion cannot be experienced without resistance, nor resistance without exertion. It is all one sense, but a sense of duality. Every sensation involves the same sense of duality, though less prominently. This is the direct perception of the external world of Reid and Hamilton. [...] Experience of the unexpected forces upon us the idea of duality.*<sup>181</sup>

Per quanto la mente possa provare a vedere le cose in modo diverso, non può astenersi dal percepire ciò che si manifesta. A differenza di Reid, Peirce sostiene che sono casi di percezione immediata anche i sogni e le allucinazioni.<sup>182</sup> Il senso di costrizione proprio della seconda categoria non include infatti solo cose esterne, ma può riguardare anche oggetti illusori, ricordati oppure immaginati. Questo ci aiuta a specificare la tesi sostenuta da Peirce: l'oggetto della percezione è sempre determinato da come l'oggetto è, non da come sembra soggettivamente che esso sia.<sup>183</sup> I tratti distintivi della percezione sono dunque la coercizione (per quanto riguarda il lato oggettivo) e la passività (per quanto riguarda il lato soggettivo).

Infine, Peirce associa la seconda categoria non solo al senso di azione e reazione proprio della percezione attuale, ma anche al passato, ovvero alla dimensione di ciò che è già stabilito e pretende di essere riconosciuto:

*Experience is esse in praeterito. Only, remember, once more and once for all, that we do not mean what the secret nature of the fact is, but simply what we think it to be. Some fact there is. All experience compels your acknowledgment. What, then, is the fact that is present to you? Ask yourself: it is past. A fact is a fait accompli; its esse is in praeterito. [...] If you*

---

<sup>181</sup> CP 5.539

<sup>182</sup> «[...] non possiamo rifiutare il nome di percezione a molti fenomeni che giustamente rigettiamo come irreali; in effetti anche i sogni e le allucinazioni sono comunemente classificati come percezioni». C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 135.

<sup>183</sup> La differenza tra percetti di oggetti esterni e percetti di sogni o allucinazioni è che il primo caso è caratterizzato da un'insistenza più marcata e duratura, dall'identità per tutti i testimoni e dalla presenza di reazioni fisiche. Cfr. MS 641, p. 18. L'ultima caratteristica è in linea con i metodi di verifica derivabili dal pragmatismo: se il percetto è reale, se ne può verificare la realtà in base agli effetti fisici in esso implicati. Anche un'allucinazione, considerata in sé, è un fenomeno reale, ma non sono reali i suoi contenuti: un cobra che mi morde la caviglia, per esempio, non è reale se non vengono trovate tracce di veleno nel mio sangue.

*complain to the past that it is wrong and unreasonable, it laughs. It does not care a snap of the finger for reason. Its force is brute force.*<sup>184</sup>

L'evento è in parte determinato dalla cognizione precedente in modo fisico, indessicale (non iconico o simbolico). Con le parole di Peirce, un evento non può essere tale «unless there was a time when it had not come to pass; and so it is not in itself all that it is, but is relative to a previous state».<sup>185</sup> Contemporaneamente, ciò che accade nel qui e ora impone una rottura con il passato e con il suo insieme di aspettative, determinando un nuovo corso dell'esperienza. Come vedremo, poi, anche il futuro è in grado di esercitare un certo tipo di costrizione, di *Secondness*.

Se varchiamo i confini della fenomenologia, infatti, la *Secondness*, che nel *phaneron* si manifesta come urto, rappresenta lo sforzo operato dal reale per farsi riconoscere per come esso è, a prescindere da cosa ne possiamo pensare, da cosa possiamo desiderare o volere: e questa imposizione non riguarda solo la dimensione dei percetti che si danno del presente attuale, ma anche quella del passato e del futuro.

### 1.3 «*Thirdness*».

Attraverso la *Thirdness*, i fenomeni si permeano di interpretazione, di ragionamento. L'emblema di questa categoria è costituito dal segno, modello di ogni relazione triadica e, con essa della mediazione, della generalità, della necessità.<sup>186</sup>

Non è possibile, secondo Peirce, trovare in un fenomeno qualche secondo o primo che non sia accompagnato da un terzo e l'idea di un terzo non è riducibile alla combinazione dell'idea di un primo e/o di un secondo. Il segno, come sappiamo, possiede anche una qualità materiale e una pura applicazione dimostrativa, ma ciò che lo rende tale è il significato generale, e quest'ultimo ha la natura dell'abito. Perciò la Terzità ha a che fare con la conoscenza del futuro, che influenza il presente e che agisce su di esso in modo indiretto. In linea con ciò il futuro, secondo Peirce, non è la dimensione di ciò che non si conosce, dell'incertezza, bensì il luogo

---

<sup>184</sup> CP 2.84.

<sup>185</sup> CP 1.307 (1905).

<sup>186</sup> EP2, p. 429 (1905).

della certezza e della conoscenza. Lo shock e la sorpresa sono propri dell'attualità, mentre il futuro è il regno delle possibilità determinate, quindi della prevedibilità e della continuità.

È importante sottolineare che, finché ci muoviamo all'interno del campo di indagine della fenomenologia, tutte queste osservazioni riguardano la generalità così come si manifesta e viene esperita, senza alcun impegno metafisico rispetto a come stanno realmente le cose. Benché Peirce ritenga che la *Thirdness* sia un principio che opera efficacemente in natura, così nella mente quanto come nella realtà esterna, per gli interessi della fenomenologia essa costituisce unicamente una componente fondamentale di ciò che si manifesta.

I generali non sono astratti e, per definizione, impercettibili. Nel campo di indagine della fenomenologia essi sono istanziati dai giudizi percettivi (*perceptual judgements*), che, come vedremo, sono quelle inferenze non soggette ad autocontrollo che ci fanno sapere cosa stiamo percependo e che costituiscono le premesse prime di tutta la nostra conoscenza. Prendiamo come esempio il giudizio percettivo «la sedia è gialla»: esso è un segno che, attraverso la propria funzione mediatrice, indica l'oggetto ai *perceptual judgements* (o, più in generale, ai pensieri) successivi, i quali ne possono così disporre nella forma del significato. La percezione, oltre alla coscienza diretta di qualcosa che agisce su qualcos'altro in modo irrazionale, contiene anche la coscienza di una sintassi.

Peirce insiste sul fatto che la generalità è oggetto di percezione diretta perché la sua funzione mediatrice è irriducibile: noi esperiamo sempre regolarità, e mai un mero senso di reazione o una assoluta indifferenza. Da un lato, la generalità è il risultato di un processo inferenziale. Dall'altro, le premesse di questo processo non possono che essere costituite, in ultima istanza, da altri giudizi percettivi e quindi da elementi generali. L'unità generale a cui del significato non è una semplice organizzazione dei fatti e degli oggetti individuali (*singulars*) di cui si ha coscienza diretta nella percezione. Non è nemmeno la rilevazione di supposte e ingiustificate uniformità, che esisterebbero a prescindere dalla mediazione: come abbiamo visto, gli aspetti qualitativi del *phaneron*, considerati in sé, si danno in modo continuo e del tutto indiscriminato.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> A proposito della terza categoria, Robert Stern ha approfondito i punti di contatto tra il realismo di Peirce e quello di Hegel, mostrando come entrambi condividano un'impostazione aristotelica rispetto alla realtà degli universali, la quale assume che mente e mondo sono permeati da una trama razionale comune. Si veda R. Stern, Robert, *An Hegelian in Strange Costume? On Peirce's Relation to Hegel I e II*, *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 1, pp. 53-72.

## 2. Passività e semiosi nelle «Harvard Lectures».

Tra il 26 marzo e il 15 maggio del 1903 Peirce tiene a Cambridge un ciclo di otto lezioni dedicate al pragmatismo, nel quale la percezione compare come frequente tema d'analisi.

Secondo regola del pragmatismo, non c'è separazione tra conoscenza e oggetto della conoscenza, per cui la differenza tra due ipotesi non può consistere in altro che in una differenza pratica. Un'ipotesi differisce da un'altra solo se può concepibilmente influenzare la condotta pratica in modo differente rispetto all'altra ipotesi: se ciò non succede, è perché le ipotesi sembrano due, ma in realtà sono la stessa. Chiaramente, essere in grado di dar ragione del pragmatismo equivale a dar ragione del realismo: un'ipotesi ammessa e verificata non è vera semplicemente perché è in grado di spiegare i fatti, così come potrebbe esserlo un'altra ipotesi formulata in modo diverso. Un'ipotesi è vera perché la realtà possiede proprio quel tipo di generalità, di tendenza a comportarsi in un certo modo, che l'ipotesi esplicativa fa emergere e che, facendo emergere, realizza in modo concreto.

Ma come fa l'oggetto generale della nostra cognizione (un'ipotesi qualsiasi, dal concetto più semplice alla teoria più complessa) a diventare tale, cosicché sia possibile stabilirne il significato mediante la massima pragmatica? Come fanno i generali a sorgere dall'esperienza?

La verità o meno del pragmatismo, e con esso del realismo, è legata alla risposta a questa domanda.<sup>188</sup> Peirce deve provare l'oggettività del processo attraverso cui si formano le nostre credenze alla sua radice, nella percezione, altrimenti entrerebbe in crisi la possibilità di conoscere il mondo in modo autentico.

Fin da subito Peirce tratta la percezione come un'inferenza inconscia, e in particolare come un'ipotesi. Tutte le conoscenze si radicano nella percezione. Negli articoli degli anni '70, per provare la validità oggettiva della conoscenza alla sua radice si era appoggiato all'ancoraggio del processo conoscitivo nella passività, parlando di un carattere intimamente connesso dell'esperienza, di una certa *external permanency* e di una *real effective force behind consciousness*. All'interno della settima *Harvard Lecture*, che ora prenderemo in considerazione, Peirce approfondisce la natura abduittiva della percezione.<sup>189</sup> In particolare, si

---

<sup>188</sup> Ch. S. Peirce, *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*, a cura di P. A. Turrise, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 89-92.

<sup>189</sup> Abduzione è il concetto che sostituisce quello di ipotesi, pur ponendosi essenzialmente in continuità con esso. Cfr. *infra*, pp. 79-80.

occupa di mostrare la continuità tra percezione (giudizi percettivi) e ragionamento (abduzione), passività e semiosi.

Come già sappiamo, Peirce nega l'esigenza di separare i processi di sintesi empirica da quelli di sintesi logico-intellettuale; dal testo di questa conferenza emerge un approfondimento sia della natura abduttiva (logico-intellettuale) della percezione, sia dell'ampiezza del ruolo della passività (nel senso di assenza di autocontrollo) all'interno del processo semiotico. L'argomentazione di Peirce ruota attorno a tre proposizioni, le cosiddette "proposizioni molarì" (*cotary propositions*): se il pragmatismo è l'arma più potente in mano della logica, le *cotary propositions* servono ad affilarne la lama, a renderlo tagliente.<sup>190</sup>

La prima *cotary proposition* corrisponde al celebre motto aristotelico «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu»<sup>191</sup>: esso, declinato all'interno del pensiero di Peirce, esprime l'idea secondo cui ogni significato, per quanto astratto e teorico possa risultare, affonda le proprie radici nei giudizi percettivi, i quali costituiscono le premesse ultime di ogni ragionamento: non è possibile riscontrare una premessa logica più elementare rispetto a quella rappresentata dai giudizi percettivi.

La seconda *cotary proposition* afferma che i giudizi percettivi contengono elementi generali: è in ragione di ciò che a partire da essi si possono dedurre proposizioni universali (benché si tratti di giudizi che, come vedremo, pur contenendo elementi generali, sono particolari).

In base alla terza *cotary proposition*, infine, non c'è demarcazione netta tra giudizio percettivo e abduzione, ma l'uno sfuma nell'altro con continuità. In pratica, tutte le credenze generali sorgono, in prima istanza, come suggerimenti abduttivi, le cui premesse sono a loro volta sorte per la prima volta come suggerimenti abduttivi: in questa serie continua, il primo emergere nella coscienza di un nuovo elemento generale è un giudizio percettivo, che a sua volta è conclusione di un giudizio percettivo, e così via.

---

<sup>190</sup> "Cos, cotis is a whetstone". EP2, p. 226. L'alternativa al pragmatismo così inteso è una sua versione più smussata, come quella che emerge dalle interpretazioni di Schiller o di James, che implica la volontà di credere, la mutevolezza della verità, la validità della confutazione del moto di Zenone e il pluralismo in generale. Cfr. EP 2, p. 457.

<sup>191</sup> Aristotele, *De Anima*, III, 8.



## 2.1 Seconda e terza «cotary proposition»: continuità tra giudizio percettivo e abduzione.

Iniziamo a discutere la terza proposizione molare, dal momento che, una volta provata la sua verità, la verità della seconda viene da sé. L'abduzione è la forma di inferenza che Peirce, nei saggi cognitivi, chiamava ipotesi; essa, insieme all'induzione, rientra tra quelli che Peirce definisce ragionamenti probabili.<sup>192</sup> Il loro potere inferenziale dipende da un'assenza di conoscenza, per cui le conclusioni vengono tratte come se si fosse in possesso di altre informazioni oltre a quelle date. In particolare, in un'induzione si stabilisce una generalizzazione operando come se si conoscessero tutti i membri di una classe: l'assenza di conoscenza, in questo caso, riguarda il fatto se esistono altri oggetti, oltre a quelli stabiliti nelle premesse, che possiedono certi caratteri. In un'abduzione, invece, si generalizza come se si conoscessero tutti i caratteri necessari per determinare un certo oggetto o una certa classe di oggetti: l'assenza di conoscenza, in quest'altro caso, consiste nel non sapere se ci sono altri caratteri, oltre a quelli presi in considerazione nelle premesse, che appartengono agli oggetti in questione.<sup>193</sup>

Se è vero che il giudizio percettivo è un caso estremo di abduzione, ha chiaramente natura generale. Il fatto che la generalità sia data direttamente nel giudizio percettivo è dimostrato da

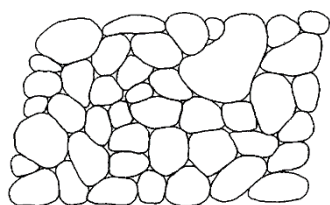


Fig.1

esempi, come quello famoso della scala di Schroeder, o come quello rappresentato in figura 1. Si tratta di una figura che il padre di Peirce, Benjamin Peirce, aveva disegnato sulla lavagna durante una delle sue lezioni, e che secondo Peirce illustra proprio la sua seconda proposizione molare. Ci sono infatti due modi generali di classificare il disegno: come linea a serpentina o come muro di pietra. In entrambi i casi, si assiste a una spiccata preferenza per un senso di interpretazione piuttosto che

---

<sup>192</sup> Peirce non smette mai di lavorare su questo tipo di ragionamento; per questo tra la forma logica dell'ipotesi, dell'abduzione di quella che Peirce definirà retroduzione intercorrono delle differenze. Tra il 1905 e il 1906 Peirce scrive che l'abduzione è quel ragionamento attraverso cui si dà forma alla teoria, mentre tramite l'induzione la si sottopone a verifica; inoltre, aggiunge che «[I]n un primo momento, quando ancora non lo avevo compreso del tutto, lo chiamavo ipotesi, più tardi gli ho dato il nome di abduzione. Recentemente, però, ho usato il termine *retroduzione* che evita alcune delle obiezioni che si possono muovere contro l'abduzione». C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 193. Per un quadro dell'evoluzione del concetto di abduzione in Peirce, si veda l'articolo di G. Maddalena, *Abduction and Metaphysical Realism*, *Semiotica*, No. 153, 2005, pp. 243-259.

<sup>193</sup> W2, pp. 215-214.

per un altro: non si vede prima un'immagine priva di generalità (un percetto), e poi una linea a serpentina oppure un muretto (un giudizio percettivo). Il percetto si vede alternativamente come linea a serpentina o come muretto: ovvero, la generalità è data immediatamente nella percezione. Il fatto poi che tramite uno sforzo sia possibile imparare a passare da una forma di classificazione all'altra dimostra che la percezione è in realtà una forma inconscia di abduzione.

Peirce non sta ponendo l'accento sul fatto che la percezione è carica di teoria. Anche se l'esempio riguarda concetti linguistici complessi come quello di muretto e linea a serpentina, il fenomeno che descrive Peirce riguarda tutti i giudizi percettivi, anche quelli più primitivi e minimali, come si possono immaginare essere le percezioni di un bambino appena nato o dei primi uomini comparsi sulla terra. Non è solo il fatto che la percezione è influenzata dai nostri schemi interpretativi, per cui possiamo percepire solo ciò che siamo in grado di interpretare, ma anche il fatto che l'esperienza, compresa la più confusa o primitiva immaginabile, è sempre accompagnata da un senso di generalità, da una sintassi, anche solo minima, che dà significato a ciò che appare.

In aggiunta, Peirce sta dicendo quello che avviene nella percezione così come nella formulazione di un'ipotesi è parafrasabile da una stessa forma logica. Sia il giudizio percettivo che l'abduzione sono processi inferenziali all'interno dei quali il passaggio dalle premesse alle conclusioni è espressione del medesimo modo di pensare, di vedere le cose; o, meglio, è espressione dello stesso modo del venire alla mente proprio delle idee, del manifestarsi degli oggetti.

Con la solita concisione, Peirce suggerisce i tratti di continuità e di commistione tra i due tipi di processo logico. Partiamo dal processo logico sottoponibile a critica, l'abduzione. Essa possiede la seguente forma logica:

*The surprising fact, C, is observed;*  
*But if A were true, C would be a matter of course.*  
*Hence, there is reason to suspect that A is true.*<sup>194</sup>

Il suggerimento abduttivo o ipotesi esplicativa, A, che, oltre che nella conclusione, compare all'interno seconda premessa, è un atto di *insight*.<sup>195</sup> Esso sorge in noi in modo istantaneo, apparentemente immediato. È fuori controllo così come sono fuori controllo i dati

---

<sup>194</sup> EP2, p. 231.

<sup>195</sup> Cfr. EP2, p. 227.

dell'esperienza sensibile. L'ipotesi compare nella mente in modo simile all'apparire degli oggetti nella percezione:

*It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.*<sup>196</sup>

Parallelamente, riducendo l'esperienza percettiva allo schema logico dell'abduzione, otterremmo questo schema (in cui P sta per il percolato e GP per il giudizio percettivo):

*The surprising fact, P, is observed;  
But if GP were true, P would be a matter of course.  
Hence, there is reason to suspect that GP is true.*

Se da un lato l'abduzione possiede un cuore percettivo (non soggetto ad autocontrollo), dall'altro la percezione è assimilabile a un'inferenza abduzione che, attraverso la formulazione di un'ipotesi (il predicato del giudizio percettivo), spiega e conferisce un senso al percolato (che nel giudizio percettivo compare come soggetto).

Ritorniamo sul rapporto tra il carattere individuale del percolato e la generalità del giudizio percettivo nel prossimo paragrafo. Per quanto riguarda questa conferenza, lo scopo di Peirce è mostrare come la generalità sia data direttamente nella percezione e costituisca un elemento dell'esperienza del tutto irriducibile all'individualità delle cose percepite.

Se il rapporto tra percolato e giudizio percettivo avesse una natura assolutamente estranea a quella del ragionamento, esisterebbe qualcosa (il percolato) del tutto privo dei caratteri propri delle interpretazioni: si tratterebbe qualcosa di esterno alla mente, quindi di inconoscibile. In parte è proprio così: secondo Peirce, il percolato gode di un'impermeabilità assoluta nei confronti di ogni forma di interpretazione: come vedremo, in esso è già tutto stabilito e la generalità non vi trova spazio. Tuttavia, il percolato non è esterno al campo dell'interpretazione, in quanto si manifesta solo nello scontro con il pensiero, in quanto interpretato nel giudizio percettivo. E ogni relazione con il pensiero comporta necessariamente un'interpretazione. Pensare, infatti, significa trasmettere informazioni ai pensieri successivi, così come percepire significa tradurre ciò che si sta percependo, di modo che la percezione non si riduca a un atto istantaneo e fine a sé stesso, ma che possa fungere da premessa per altre percezioni e per altri pensieri. Già il fatto

---

<sup>196</sup> EP2, p. 227.

che una persona non sia in senso assoluto un individuo fa sì che le proprie cognizioni siano sempre interpretazioni: «His thoughts are what he is "saying to himself," that is, is saying to that other self that is just coming into life in the flow of time». <sup>197</sup> Questo qualcosa che il pensiero continuamente comunica a sé stesso non ha necessariamente natura discorsiva o linguistica, ma per essere comunicato deve possedere una qualche generalità. <sup>198</sup>

## 2.2 Prima «cotary proposition»: i giudizi percettivi come abduzioni inconse.

Una volta ammessa la verità della terza e della seconda proposizione molare, la prima proposizione molare sembra perdere importanza, dal momento che, se giudizio percettivo e abduzione sono forme logiche equivalenti, stabilire se gli elementi generali fanno la loro prima comparsa nella coscienza attraverso la percezione o attraverso l'abduzione appare del tutto superfluo. E sarebbe così, se tra giudizio percettivo e abduzione esistesse solo un rapporto di continuità.

Ma tra giudizio percettivo e abduzione esiste anche una grande differenza, la quale si gioca nella possibilità o meno di effettuare il processo logico in modo controllato. Nello specifico, le conclusioni dei ragionamenti abduktivivi sono modificabili, assumibili e scartabili in modo del tutto autocontrollato. I giudizi percettivi, invece, sono casi estremi, incontrollabili, di abduzione: nel caso della figura 1, posso riuscire al massimo ad alternare il giudizio percettivo, ma se tengo gli occhi aperti non posso evitare di percepire o una linea a serpentina o un muretto: mentre sono libero di scartare un'idea che sorge in me in modo spontaneo, non sono libero di percepire qualcosa di diverso da ciò che percepisco. Peirce parla a questo proposito di "test di inconcepibilità", il quale funge opera come discriminare tra percezione e abduzione.

A questo test si può muovere l'obiezione che quanto per noi è al momento inconcepibile potrà diventare inconcepibile in futuro, cosicché ciò che al momento riteniamo fuori dal nostro controllo (i giudizi percettivi) potrà rivelarsi controllabile. Ma, secondo Peirce, se i giudizi percettivi non possono essere controllati ora, non è ragionevole sperare che potranno essere

---

<sup>197</sup> EP2, p. 338.

<sup>198</sup> «Un Giudizio Percettivo non ha bisogno di essere comunicato a me stesso in una Sintassi Discorsiva. Io preferisco di gran lunga una Sintassi Diagrammatica». MS 642, p. 12.

soggetti ad autocontrollo in futuro, benché sia credibile che la nostra capacità di controllo possa per certi versi aumentare.

Peirce conclude la settima conferenza con questa massima:

*The elements of every concept enter into logical thought at the gate of perception and make their exit at the gate of purposive action; and whatever cannot show its passports at both those two gates is to be arrested as unauthorized by reason.*<sup>199</sup>

La conoscenza nasce dalla percezione e si concretizza in azione. Il ragionamento vero e proprio, che si colloca a metà tra percezione e azione, attraverso lo sviluppo e il consolidamento di abiti, può fornire maggiori possibilità e strumenti all'interpretazione, aprendo nuove direzioni tanto alle percezioni quanto alle azioni. In questo consiste lo sviluppo della conoscenza, che va di pari passo con lo sviluppo del reale. Cionondimeno, la maggior parte degli abiti di risposta è inconscia e i pensieri controllati e consapevoli formano solo il livello superficiale della mente: "la mera fioritura di una pianta assai ramificata che possiamo chiamare mente istintiva", nei confronti della quale non si tratta di provare né fiducia né sfiducia, ma di costruirci sopra, perché essa è "il necessario fondamento della verità della sua logica".

C'è un'essenziale componente passiva che caratterizza il sorgere di ogni conoscenza. Con passività non si intende assenza di interpretazione (i giudizi percettivi sono abduzioni inconsce), ma assenza di autocontrollo, e quindi di indipendenza di ciò che si manifesta rispetto a ciò che ne pensiamo. Questa passività è peculiare tanto del venire alla mente del suggerimento abduittivo, quanto del manifestarsi della generalità nel giudizio percettivo (anche se nel giudizio percettivo assume caratteri decisamente più stringenti). Essa non è garanzia di nulla: l'abduzione non è un ragionamento apodittico, come la deduzione, ma ha natura probabile e quindi fallibile,

Tuttavia, i giudizi percettivi sono il punto di riferimento fondamentale della conoscenza perché non sono soggetti ad autocontrollo e quindi vanno considerati per quello che sono: non possono essere in sé giusti o sbagliati, veri o falsi. Lo stesso vale per le idee che sorgono abduittivamente, le quali non esprimono altro che una possibilità da sottoporre a verifica induttiva e deduttiva.

---

<sup>199</sup> EP2, p. 241.

Come afferma Peirce, l'autocontrollo è solamente inibitorio e non può dar vita a niente di nuovo. L'incremento della conoscenza può avvenire solo tramite qualcosa che in un primo momento sfugge all'esame critico della ragione e che ha natura estremamente fallibile.

3. «*What do we perceive?*»: il rapporto tra individualità e generalità in «*Telepathy and Perception*».

Il manoscritto di Peirce sulla telepatia, rimasto inedito, viene composto nell'estate del 1903, a luglio, pochi mesi dopo le *Harvard Lectures*, e contiene una delle trattazioni più analitiche del tema della percezione.<sup>200</sup> La questione della telepatia era stata sollevata dalla pubblicazione nel 1886 di un libro dal titolo *Phantasms of the Living* e riscontrava, nel clima culturale dei primi anni del Novecento, un certo interesse, dal momento che offriva la possibilità di una lettura alternativa dell'esperienza.<sup>201</sup> In particolare, il dibattito sulla telepatia era stato riportato alla luce nell'aprile del 1903 dal celebre fisico William Trowbridge e dal noto psicologo William James;<sup>202</sup> su di esso si esprimono, pochi anni dopo, sia Bergson in Francia che, in Italia, Prezzolini.<sup>203</sup>

Esso offre a Peirce lo spunto per porre la domanda «what do we perceive?»,<sup>204</sup> la cui risposta può essere considerata una difesa della percezione ordinaria in quanto guida e punto di riferimento fondamentale nella ricerca della verità. La verità non può essere per definizione una questione per pochi e se la percezione costituisce la sorgente e il banco di prova di ogni

---

<sup>200</sup> Il testo integrale di *Telepathy* è contenuto nel MS 881 ed è pubblicato quasi interamente in CP 7.597- 688. Una traduzione si trova in Ch. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., pp.114-164.

<sup>201</sup> Si veda E. Gurney, F. Myers, F. Podmore, *Phantasms of the Living*, Trübner, London, 1886. Il termine "telepatia" era stato introdotto proprio da uno dei due autori di questo testo, Frederic William Henry Myers, nel 1882. La sua etimologia fa riferimento alla presunta capacità della mente di sapere a distanza, attraverso una percezione extra-sensoriale, cosa pensa o sente un'altra mente.

<sup>202</sup> Si veda J. Trowbridge, *Reflections on Telepathy*, SA Supplements, Vol. 55, No. 1427,1903, p. 228-263 e W. James, *Telepathy once more*, Science, New Series, Vol. 9, No. 230, 1899, pp. 752-753.

<sup>203</sup> Si veda H. Bergson, «*Phantasms of the Living*» and «*Psychical Research*», Proceedings of the British Society for Psychical Research, No. 26, 1913, pp. 426-79 e G. Prezzolini, *Lo spiritualismo scientifico: Phantasms of the Living*, Leonardo, Vol. 12, No. 1, 1904.

<sup>204</sup> CP 7.618.

conoscenza lo fa in quanto terreno comune e condiviso da tutti. I bersagli della sua argomentazione sono tanto gli spiritualisti, che sostengono l'esistenza di percezioni extra-sensoriali e paranormali, quanto i "materialisti" e i "professionisti della scienza", i quali si vantano di non avere credenze e pensano di poter vivere basandosi solo sull'esattezza delle dottrine scientifiche. Secondo Peirce, entrambi gli atteggiamenti sono da scartare in quanto, non cogliendo l'ampiezza e la ricchezza della percezione ordinaria, si vogliono esplicitamente porre su un livello diverso o superiore, in ogni caso in contrasto con essa.

Ma procediamo con ordine. Ci sono dunque persone che sostengono che in alcuni casi una mente può agire su un'altra in modi molto diversi rispetto ai quali ci sono familiari. Il dibattito sulla telepatia si presenta come opportunità per parlare di percezione in generale. Nel momento in cui penso di percepire, cosa sto percependo? Cosa significa percepire?

Come vedremo, Peirce individua due elementi presenti all'interno di ogni percezione e irriducibili l'uno all'altro: il percetto (*percept*) e il giudizio percettivo (*perceptual judgement*), la cui correlazione è rappresentata dal concetto di *percipuum*. Benchè ciò che meglio descrive l'esperienza percettiva sia il concetto di *percipuum*, la scomposizione del *percipuum* in base alle categorie fenomenologiche è un modo per affrontare la questione dell'individualità nella percezione. Infatti, per quanto la generalità, in polemica con i nominalisti, sia più reale delle singole cose esistenti, essa non rende giustizia all'individualità degli oggetti e dei fatti che l'esperienza continuamente ci pone di fronte.

Il problema dell'individualità viene associato da Peirce all'anti-generalità del percetto, in quanto composto da elementi di *Secondness* e di *Firstness*:

*Individuality is another conception in which Secondness is the more prominent element, although Firstness, of course, is a constituent of it.*<sup>205</sup>

Si tratterà dunque di vedere in che modo il giudizio percettivo riesca a cogliere la particolarità e la singolarità del percetto all'interno della generalità del reale.

---

<sup>205</sup> EP2, p. 271.

### 3.1 «Firstness» e «Secondness» nella percezione: il percetto

Prendendo le mosse dal primo elemento della percezione, Peirce ci propone l'esempio di una persona che, mentre sta scrivendo, a un certo punto alza lo sguardo e vede dall'altro lato della scrivania una sedia gialla con un cuscino verde. Quello che ha di fronte è un'immagine, la quale però non rappresenta qualcos'altro, non sta al posto di niente e non asserisce nulla: «It simply knocks at the portal of my soul and stands there in the doorway»,<sup>206</sup> senza poter essere scacciata in alcun modo se non chiudendo gli occhi. Si tratta di un percetto visivo. Il ruolo logico che esso gioca all'interno del processo conoscitivo è riassumibile in tre punti: fornisce un contributo positivo alla conoscenza (colori, forme...); costringe il soggetto percipiente ad ammettere che una certa cosa gli appare; non si giustifica in alcun modo. In base a ciò, è possibile affermare di essere di fronte a un percetto quando «a positive qualitative content is forced upon one's acknowledgment without any reason or pretension to reason»:<sup>207</sup> il percetto corrisponde a quell'aspetto del fenomeno di natura qualitativa, coercitiva e irrazionale. Come suggerisce Aaron Bruce Wilson, il percetto sembra circoscrivere la «perceptual awareness» di un oggetto a ciò che si percepirebbe in assenza di concettualizzazioni o di interpretazioni dovute all'apprendimento e all'esperienza passata.<sup>208</sup>

Questo tipo di coscienza dell'oggetto è tale perché possiede due elementi essenziali e irriducibili. Innanzitutto, il percetto è portatore di alcune qualità di *feeling*, ognuna delle quali sappiamo essere caratterizzata da un'assoluta positività, del tutto non comparabile e descrivibile: si tratta dell'elemento di Primità del percetto. In realtà, la percezione di queste qualità nel percetto non avviene in modo libero e incomparabile, come se non si riferissero ad altro che a sé, senza rimandare a nulla. Per esempio, il percetto della sedia gialla col cuscino verde presenta determinati caratteri, ognuno dei quali appare così come appare in relazione ad un altro: anche se a questo livello della percezione non entrano ancora in gioco termini generali veri e propri (come sedia, cuscino, giallo, verde...), il colore e la forma del cuscino appaiono in rapporto a quelli della sedia, il grado di vividezza del percetto appare in rapporto a colui che

---

<sup>206</sup> CP 7.619.

<sup>207</sup> CP 7.623.

<sup>208</sup> A. B. Wilson, *What Do We Perceive? How Peirce "Expands Our Perception"*, in *Peirce on Perception and Reasoning. From Icons to Logic*, a cura di Kathleen A. Hull e Richard Kenneth Atkins, Routledge, New York, 2017, p. 5.



percepisce. Si tratta dell'elemento di Secondità del percolato, che consiste nella connessione fisica e diretta tra due cose. Essa è responsabile della particolare singolarità del percolato, la quale consiste di una doppia definitezza, in una doppia assenza di vuoto.

In primo luogo, il percolato non concede alcuno spazio libero all'interpretazione, ma la vincola in tutto e per tutto. Per questo motivo è assolutamente individuale e irripetibile, può solo essere indicato e, sempre per questo motivo, si distingue dalla conoscenza del futuro, dalla previsione, che invece contiene necessariamente un elemento di generalità.<sup>209</sup> Il percolato è sempre il percolato di una particolare sedia, presente in un determinato luogo e considerata in un determinato istante, e non di un'altra. Ogni cosa in esso è già stabilita una volta per tutte, a prescindere dagli schemi interpretativi che vi si possono applicare.

In secondo luogo, il percolato è del tutto esplicito, si esibisce in modo pieno. La piena esplicitezza del percolato significa due cose. La prima è che, mentre la nostra percezione della sedia gialla è parziale (ne vediamo solo la parte frontale), il percolato non manca di nulla: «in its mode of being as a percept it is one single and undivided whole».<sup>210</sup> Per questo motivo il percolato è totalmente positivo e, sempre per questo motivo, si distingue dalla memoria, che invece presenta necessariamente dei buchi.<sup>211</sup> La seconda cosa è che, anche se l'esperienza percettiva (quello che successivamente chiameremo giudizio percettivo) non si sofferma su alcuni caratteri, come la tonalità dello schienale o l'odore del legno, questi sono presenti nel percolato.

Il percolato non presenta sé stesso come un intero composto da parti, un oggetto dotato di caratteri: è compito della fenomenologia osservarlo e descriverlo, individuandone le componenti attraverso un esercizio del pensiero. Riprendendo l'esempio di partenza, il fenomenologo, seduto al proprio tavolo, osserva ciò che ha di fronte nel momento in cui tiene gli occhi aperti, e si accorge che ciò che vede, pur astenendosi da qualunque tipo di giudizio, è qualcosa che manifesta in modo immediato alcune qualità e alcuni rapporti. Ciò che succede, dunque, è che «in the percept, these elements of Firstness are perceived to be connected in definite ways» e «these connectives are directly perceived, and the perception of each of them is a perception at once of two opposed objects, -- a double awareness».<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Cfr. CP 7.625.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> CP 6.725.

La percezione immediata di queste connessioni implica una «double awareness», la coscienza simultanea dell'esistenza di un ego e di un non-ego, in un'esperienza di qualcosa che viene direttamente percepito come altro da sé. In un manoscritto successivo Peirce scrive che nel percolato di un oggetto, per esempio di un calamaio, «is involved an element of resistance to me, which I am obscurely conscious of from the first»<sup>213</sup> e aggiunge che è in conseguenza della percezione immediata di questo senso di reazione e di esteriorità che sorge l'ipotesi esplicativa dell'io come qualcosa a cui l'oggetto, esterno, sta di fronte: «subsequently, when I accept the hypothesis of an inward subject for my thoughts, I yield to that consciousness of resistance and admit the inkstand to the standing of an external object».<sup>214</sup>

### 3.2 «Thirdness» nella percezione: il giudizio percettivo.

Terminata l'analisi del primo elemento della percezione, Peirce affronta il secondo, il giudizio percettivo (*perceptual judgement*), il quale gioca nei confronti della conoscenza quasi lo stesso ruolo del percolato. La definizione del percolato fornita prima, infatti, va modificata, ma solo leggermente: in linea con ciò, il giudizio percettivo si presenta come quell'elemento della cognizione «which exerts a force upon us tending to make us acknowledge it without any adequate reason».<sup>215</sup> La brutalità della costrizione diminuisce: con uno sforzo di volontà, di fronte al nostro esempio di percolato visivo posso astenermi dal percepire una sedia gialla, ovvero dal formulare il giudizio percettivo “la sedia appare gialla”: posso, insomma, limitarmi a vedere il percolato, senza guardare la sedia gialla. A questo proposito, per comprendere la distinzione tra percolato e giudizio percettivo, risulta emblematica la frase «If one sees, one cannot avoid the percept; and if one looks, one cannot avoid the perceptual judgment».<sup>216</sup> La differenza tra i due è quella tra *see* e *look*, in cui l'atto del vedere fa semplicemente riferimento all'avere certe immagini nel campo dello sguardo, mentre l'atto del guardare implica che ci sia un oggetto d'attenzione sul quale si formula un giudizio, più o meno esplicito, elaborato e consapevole:

---

<sup>213</sup> CP 8.144.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> CP 7.623.

<sup>216</sup> CP 7.627.

*The judgement, 'This chair appears yellow,' separates the color from the chair, making the one predicate and the other subject. The percept, on the other hand, presents the chair in its entirety and makes no analysis whatever.*<sup>217</sup>

Quando ci capita semplicemente di percepire una sedia gialla, stiamo in realtà già formulando un giudizio percettivo su un percolato presente. La differenza tra il predicato “giallo” proprio del giudizio percettivo “questa sedia appare gialla” e la qualità di “giallezza” propria del percolato viene spiegata da Peirce così:

*This predicate is not the sensation involved in the percept, because it is general. It does not even refer particularly to this percept but to a sort of composite photograph of all the yellows that have been seen. If it resembles the sensational element of the percept, this resemblance consists only in the fact that a new judgment will predicate it of the percept, just as this judgment does.*<sup>218</sup>

In aggiunta a quanto detto sul carattere meno brutale della costrizione, Peirce fa notare che, pur non disponendo di un controllo cognitivo diretto su ciò che percepiamo, possiamo esercitare un'influenza indiretta sui nostri giudizi percettivi: nel caso di alcuni percolati, attraverso l'esercizio, si riesce a passare da un giudizio percettivo all'altro in modo volontario. In questo testo Peirce fa il famoso esempio della scala di Schröder, in cui lo stesso percolato può apparire in due modi diversi, ovvero come una scala osservata dall'alto oppure come una scala osservata dal basso. Ad un primo sguardo la formulazione di uno dei due giudizi percettivi piuttosto che un altro è immediata e coercitiva; tuttavia, allenandosi, è possibile arrivare ad animare lo stesso percolato attraverso interpretazioni diverse e soggette ad autocontrollo.<sup>219</sup>

Così come la costrizione, anche l'irrazionalità del giudizio percettivo non è totale: il giudizio percettivo, infatti, dichiara di rappresentare il percolato. È come se dicesse: se le cose stanno in questo modo, se l'immagine che ho di fronte è questa, allora sto vedendo una sedia gialla. Non può però rappresentare il percolato come un simbolo, perché il percolato, non essendo un'asserzione e non contenendo nulla di generale, non può valere da premessa di un ragionamento per convenzione. Non può nemmeno rappresentarlo in modo iconico, perché percolato e giudizio percettivo non si assomigliano per nulla, anzi hanno natura completamente diversa: per fare un parallelismo, il giudizio percettivo è diverso dal percolato così come «the

---


<sup>217</sup> CP 7.631.

<sup>218</sup> CP 7.634.

<sup>219</sup> CP 7.647.

printed letters in a book, where a Madonna of Murillo is described, are unlike the picture itself». <sup>220</sup> Peirce conclude che il giudizio percettivo deve allora fungere da indice del percelto, così come la bandierina indica la direzione del vento e la linea di un termometro la temperatura. Il rapporto tra giudizio percettivo e percelto è una connessione fisica diretta, per cui in presenza del percelto non possiamo fare altro che dargli il nostro assenso, senza alcuna ragione adeguata:

*There is no warrant for saying that the perceptual judgment actually is such an index of the percept, other than the ipse dixit of the perceptual judgment itself. And even if it be so, what is an index, or true symptom? It is something which, without any rational necessitation, is forced by blind fact to correspond to its object. To say, then, that the perceptual judgment is an infallible symptom of the character of the percept means only that in some unaccountable manner we find ourselves impotent to refuse our assent to it in the presence of the percept, and that there is no appeal from it.* <sup>221</sup>

L'unica ragione che abbiamo per affermare che il giudizio percettivo costituisce un indice del percelto è l'*ipse dixit* del giudizio percettivo stesso. Nello specifico, è il soggetto del giudizio percettivo a fungere da indice del percelto, mentre il predicato esprime il carattere generale che ci viene comunicato. In linea con ciò il modo più corretto di esprimere il giudizio percettivo «questa sedia è gialla» sarebbe il seguente:  è gialla. <sup>222</sup>

È importante precisare che le premesse ultime di ogni nostro pensiero sono costituite dai giudizi percettivi, e mai dai percelti. Il percelto, da solo, non è in grado di rendere conto della generalità, di farla scaturire. Come sappiamo, il nostro rapporto con il mondo è semioticamente mediato, per cui ciò che percepiamo è sempre un segno per i pensieri successivi. La risposta alla domanda di partenza, «what do we perceive?», potrebbe sembrare essere che percepiamo ciò che il giudizio percettivo rappresenta, ovvero il percelto. In realtà, Peirce sta dicendo che non possiamo sapere nulla di ciò che percepiamo, se non quello di cui il giudizio percettivo ci informa.

A partire dal giudizio percettivo è possibile risalire, attraverso l'analisi fenomenologica, all'individuazione di qualcosa che corrisponde al percelto, ma non viceversa: il percelto non preesiste al giudizio percettivo, ma può essere individuato solo a partire da quest'ultimo, il quale, indicandolo al pensiero successivo per mezzo di un carattere generale, ne determina i

---

<sup>220</sup> CP 5.54 (1903).

<sup>221</sup> CP 7.628.

<sup>222</sup> Cfr. C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 134.

confini. In linea con ciò, è più corretto affermare che il percetto segue il giudizio percettivo, piuttosto che precederlo.

Nella percezione non ci troviamo mai di fronte a puri percetti, semplici presenze rispetto alle quali successivamente formuliamo dei giudizi: la continuità del rimando, e con essa la generalità, appartengono all'essenza stessa della percezione.

La differenza tra percetto, nelle sue componenti di *Firstness* e di *Secondness*, e giudizio percettivo, portatore della *Thirdness*, è ben riassunto in questo passaggio, risalente al 1902, che riportiamo per intero:

*A percept is a single event happening hic et nunc. It cannot be generalized without losing its essential character. For it is an actual passage at arms between the non-ego and the ego. A blow is passed, so to say. Generalize the fact that you get hit in the eye, and all that distinguishes the actual fact, the shock, the pain, the inflammation, is gone. It is anti-general. The memory preserves this character, only slightly modified. The actual shock, etc., are no longer there, the quality of the event has associated itself in the mind with similar past experiences. It is a little generalized in the perceptual fact. Still, it is referred to a special and unique occasion, and the flavor of anti-generality is the predominant one.*<sup>223</sup>

A questo proposito, è altrettanto importante sottolineare che, come scrive esplicitamente Peirce, l'elemento di shock e di discontinuità viene in parte generalizzato attraverso il giudizio percettivo, ma rimane: per quanto i giudizi percettivi rappresentino la componente di terzità, e quindi di generalità, si tratta di una generalità minima. In primo luogo, perché, come continua Peirce, ad essere predominante, nel giudizio percettivo in quanto indice del percetto, è l'aspetto anti-generale, nel senso di individuale e irripetibile: per questo i giudizi percettivi, pur contenendo elementi di generalità, sono particolari. Dopodiché, la generalità della quale i giudizi percettivi si fanno portatori può essere più o meno carica di stratificazioni di senso: è un giudizio percettivo tanto quello di un bambino che vede una cosa colorata con una certa forma, quanto quello di un adulto che vede una sedia gialla con un cuscino verde.

---

<sup>223</sup> CP 2.146 (1902).

### 3.3 Il *percipuum*.

Il rapporto tra generalità e individualità viene declinato da Peirce in diversi modi all'interno della sua filosofia: nell'ambito della grammatica speculativa, attraverso la divisione tra simboli da una parte, e icone e indici dall'altra; nell'ambito della critica logica, attraverso l'ipotesi, che è il genere di inferenza attraverso il quale la generalità fa la sua comparsa nel pensiero; infine, nell'ambito della fenomenologia, attraverso il problematico rapporto della terza categoria con la prima e la seconda.

In *Telepathy and perception* Peirce cerca di tenere insieme questi due aspetti del fenomeno così diversi tra loro, ma al contempo inseparabili nell'esperienza ordinaria, attraverso l'introduzione del concetto di *percipuum*:

*We know nothing about the percept otherwise than by testimony of the perceptual judgment, excepting that we feel the blow of it, the reaction of it against us, and we see the contents of it arranged into an object, in its totality, -- excepting also, of course, what the psychologists are able to make out inferentially. But the moment we fix our minds upon it and think the least thing about the percept, it is the perceptual judgment that tells us what we so "perceive." For this and other reasons, I propose to consider the percept as it is immediately interpreted in the perceptual judgment, under the name of the "percipuum." The percipuum, then, is what forces itself upon your acknowledgment [...].*<sup>224</sup>

Il *percipuum* è definito come il percepito così come viene immediatamente interpretato dal giudizio percettivo: si ricompone così in un plesso unitario quello che l'analisi fenomenologica aveva separato.

Prima di proseguire, è importante notare che il concetto di *percipuum* compare solo all'interno di questo manoscritto, non altrove. D'altronde, non sembra esserci una grande differenza tra la matrice interpretativa del *percipuum* e quella del giudizio percettivo: in entrambi i casi si tratta di interpretazioni del percepito di natura fallibile e che si impongono in modo coercitivo.

Tuttavia, la rilevanza di questo concetto è stata riconosciuta da molti studiosi di Peirce.<sup>225</sup> Inoltre, risulta particolarmente importante ai fini della nostra ricerca, dal momento che

---

<sup>224</sup> CP 7.643.

<sup>225</sup> Si veda, tra gli altri, A. B. Wilson (2024), C. Legg (2017), Bernstein (1964).

all'interno di un passaggio del testo Peirce chiama in causa l'*Anschauung* kantiana e afferma di condividere la tesi di Kant sul tempo, a patto di sostituire il concetto di intuizione con quello di *percipuum*.<sup>226</sup>

Già solo a livello puramente terminologico, la parola contiene informazioni importanti. Si tratta di un neologismo che Peirce conia “from percipio on the analogy of *praecipuum* from *praecipio*”.<sup>227</sup> *Percipuum* corrisponde al neutro dell'aggettivo *percipiuus*, ricavato a partire dal verbo *percipio*, che significa afferrare con i sensi, percepire. Non esistendo questo aggettivo nella lingua latina, Peirce usa come modello l'aggettivo *praecipuum*, ottenuto da *praecipio*. Il nuovo sostantivo esprime un'idea diversa sia dal percetto, che deriva dal participio passato *perceptum* e indica l'apprensione di qualcosa di già stabilito una volta per tutte, sia del giudizio percettivo, che fa riferimento alla componente giudicativa della conoscenza e richiama in questo modo un'attività del pensiero che va oltre la sfera della sensibilità.

In linea con la diversità etimologica rispetto al termine percetto, la nozione di *percipuum* possiede una connotazione marcatamente temporale. Essa emerge innanzitutto dalla sua scomposizione in *antecipuum*, *percipuum*, *ponecipuum*, le componenti temporalmente distribuite dell'interpretazione diretta e incontrollabile del percetto. Il *ponecipuum*, in particolare, rappresenta l'interpretazione in quanto orientata verso il futuro, carica di anticipazioni e attese, mentre l'*antecipuum* rappresenta la ritenzione, la scia di ciò che è appena stato percepito e che non scompare.<sup>228</sup>

La percezione di qualsiasi oggetto è continua e non è mai separata dalla coscienza della temporalità, del fatto che le cose non sono statiche ma possono cambiare, e di fatto cambiano. Come scrive Peirce,

*in the present moment we are directly aware of the flow of time, or in other words that things can change.*<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Cfr. CP 7.651.

<sup>227</sup> CP 7.629.

<sup>228</sup> A questo proposito, Maria Luisi sottolinea l'appartenenza di queste idee al clima filosofico e culturale dell'epoca, caratterizzato dagli studi sulla temporalità della coscienza di Bergson, James e Brentano. Cfr. M. Luisi, *Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C. S. Peirce e E. Husserl*, cit., p. 173.

<sup>229</sup> CP 7.649.

Il riferimento alla temporalità era già stato accennato all'interno delle righe precedenti, nel momento in cui Peirce associava il percetto alla dimensione del presente istantaneo e il giudizio percettivo a quella di un presente esteso, che si affaccia sul futuro e si trascina il passato.

Riprendendo la definizione del *percipuum* prima citata, l'avverbio "immediatamente" conferisce enfasi all'impossibilità di trovare nell'esperienza un livello di apprensione percettiva del tutto privo dei caratteri interpretativi della semiosi.

Come avevamo già evidenziato, il giudizio percettivo non viene formulato in un secondo momento, non è da pensarsi come l'imposizione di un'interpretazione su dato percettivo "puro". Da un lato, non è corretto appiattare l'oggetto alla mediazione (quindi alla rappresentazione, alla generalità); per questo, è importante tenere presente la distinzione tra giudizio percettivo e percetto. Dall'altro non si può nemmeno pensare l'oggetto come qualcosa di pre-costituito rispetto alla relazione con il pensiero, come le riflessioni della semiotica insegnano.

A questo proposito, a un certo punto del testo, Peirce varca i confini dell'epistemologia e inizia ad addentrarsi nel terreno della metafisica, chiedendosi come le cose siano realmente, indipendentemente da ciò che possiamo pensare: come facciamo a sapere se la testimonianza del *percipuum* è vera o falsa? Come facciamo a conoscere la vera natura dell'oggetto reale?

La verità o falsità del *percipuum* non può giocarsi in termini di corrispondenza o meno tra percetto e giudizio percettivo. Il percetto non è il referente ultimo della verità o falsità della percezione, ma solo della sua individualità. Lo sarebbe se, come i nominalisti, concepissimo la realtà come un ammasso di granelli di sabbia separati l'uno dall'altro e di per sé estranei al senso. Tuttavia, come sappiamo, i fatti e gli oggetti individuali costituiscono solo una delle modalità del reale, alla quale vanno affiancate le modalità della possibilità generica (*Firstness*) e della generalità (*Thirdness*).

Il reale è così come è indipendentemente da ciò che ne pensiamo non solo in virtù della sua insistenza immediata, attuale, nel qui e ora. Secondo Peirce, ci sono tre elementi della realtà che esercitano una costrizione e che ci impongono il riconoscimento di ciò che è reale a dispetto delle nostre opinioni, dei nostri desideri, delle nostre volizioni:

*quello grazie al quale sorgono delle idee che hanno nascosto al loro interno un segreto accordo con il complesso di tutte le idee; quello grazie al quale un'idea agisce su un'altra*



*in modo diretto; e infine quella forza dall'esterno che elimina una parte delle nostre idee e ne rafforza la parte restante.*<sup>230</sup>

In primo luogo, il carattere coercitivo della realtà agisce nell'immediato presente, confermando i giudizi che sono in linea con esso, mettendo in dubbio ed eventualmente eliminando quelli che si dimostrano inadeguati.

In secondo luogo, anche il passato, in una certa misura, è reale, e lo è in quanto memoria, in quanto bagaglio di possibili premesse per la formulazione di ipotesi. Descrivendo la forza esercitata dalla memoria, Peirce parla di una "delicata costrizione":<sup>231</sup>

*But just so when we experience a long series of systematically connected phenomena, suddenly the idea of the mode of connection, of the system, springs up in our minds, is forced upon us, and there is no warrant for it and no apparent explanation of how we were led so to view it. You may say that we put this and that together; but what brought those ideas out of the depths of consciousness?*<sup>232</sup>

Le ipotesi attraverso le quali si inferisce qualcosa di veramente nuovo non si possono formulare a comando, cercando di mettere insieme tutto quello che si sa rispetto ad una certa questione, perché quello che si crede di sapere non è in realtà tutto ciò che si sa. Il rapporto tra cognizione attuale e memoria è un rapporto di *Secondness* perché i suggerimenti abduittivi che emergono nel presente si impongono alla mente che cerca non come risultato di un ragionamento, ma come una visione. Peirce definisce la capacità di inferire idee che hanno nascosto al loro interno un segreto accordo con il complesso di tutte le idee come «una capacità straordinaria che ci permette di costruire quasi-congetture o sogni che poi verranno partoriti dall'esperienza futura».<sup>233</sup> La sua unica spiegazione, secondo Peirce, è che esista una intima connessione tra il modo in cui è fatta la mente e il modo in cui è fatta la natura. La scienza si costruisce su una «tendency to conjecture rightly».<sup>234</sup>

Ricordiamo per un attimo il contesto all'interno del quale vengono sviluppati questi ragionamenti. Per rispondere alla domanda su cosa percepiamo e dimostrare l'inconsistenza

---

<sup>230</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 156.

<sup>231</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>232</sup> CP 7.678.

<sup>233</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 156.

<sup>234</sup> CP 7.678.

dello stato attuale delle teorie sulla telepatia, Peirce si era proposto di indagare la natura della percezione ordinaria:

*Let us rather set out from familiar instances, and having noticed what their relation is to the formation of scientific opinions, found upon that a definition which shall cover all that is so related to knowledge and shall cover nothing else.*<sup>235</sup>

Al contrario di offrire una visione piatta e naturalista della percezione, Peirce parla di un potere della mente umana di indovinare la verità e di continuità tra percezione sensoriale e immaginazione matematica (la forma di immaginazione più astratta). C'è un filo diretto che collega il modo in cui percepiamo oggetti materiali, concreti, e il modo in cui arriviamo a percepire idee astratte, come le teorie matematiche.

L'ammissione di questa capacità non significa comunque che in alcuni casi o momenti la realtà si travasi immediatamente in pensiero o in conoscenza: l'unico modo in cui si fa conoscere, che poi corrisponde al modo in cui si sviluppa, è per tentativi.<sup>236</sup>

Infatti, nonostante la straordinaria propensione della mente a formulare ipotesi vere, anche le ipotesi, così come i giudizi percettivi, sono fallibili e la loro verità deve essere sottoposta a verifica induttiva. Esse si basano infatti sul bagaglio di informazioni acquisito nel corso dell'esperienza passata, con tutti i limiti soggettivi che questo comporta.

Recuperando l'ultima citazione, il testo proseguiva dicendo che su questa idea, che scaturisce dall'esperienza di una parte del sistema, il pensiero costruisce subito delle aspettative rispetto a ciò che verrà e assume un certo orientamento dello sguardo rispetto al futuro: si tratta di quella forza del reale quello grazie alla quale un'idea agisce su un'altra in modo diretto.<sup>237</sup> Anche il futuro, nella misura in cui è predeterminato, è reale ed esercita una forza nei nostri confronti, meno brutale di quella del presente attuale, ma pur sempre coercitiva.

Come la realtà del presente stesso, anche la configurazione del futuro che si delinea a partire dalla realtà del passato è solo probabile. Tuttavia, per quanto le nostre aspettative e previsioni possono essere deluse, esse forniscono in ogni caso una direzione reale allo sviluppo della

---

<sup>235</sup> CP 7.618.

<sup>236</sup> Sul rapporto tra realismo ed evolucionismo, rimandiamo a C. Sini, *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 180-184.

<sup>237</sup> CP 7.678.

conoscenza e anche allo sviluppo della realtà, dal momento che si traducono in abiti generali di comportamento e in azioni, e inoltre sono continuamente adattate e corrette.<sup>238</sup>

Alla luce di queste considerazioni, risulta più chiara la proposta interpretativa di Wilson, che suggerisce di considerare il percepito come l'esperienza fenomenica di un oggetto che potrebbe avere una coscienza priva di schemi interpretativi maturati attraverso il corso dell'esperienza:

*In this respect, the distinction between the percept and the percipuum is similar to Reid's distinction between original and acquired perception: The percept is the perceptual awareness that the constitution of our perceptual faculties alone afford, while the percipuum is the perceptual awareness that we have as a result of experience and learning.*<sup>239</sup>

#### 4. Peirce a proposito del concetto di intuizione.

In *Questions concerning certain faculties claimed for man*, celebre saggio di avvio della carriera filosofica di Peirce, così come del nostro percorso, qualunque forma di intuizione, da quella intellettuale a quella sensibile, era stata nettamente rigettata e sostituita con il concetto di segno, ovvero di inferenza. La polemica contro l'intuizione rappresentava la volontà di tagliare i ponti con il dualismo metafisico cartesiano. Inoltre, per sottolineare la matrice interpretativa di ogni tipo di conoscenza e la natura generale della realtà, la separazione tra sfera della sensibilità e sfera dell'intelletto era stata sostituita con il concetto di gradazione tra concetti universali.

Peirce rimase sempre dell'idea che i nostri sensi funzionano come macchine ragionanti e che quando pensiamo di intuire un oggetto stiamo di fatto formulando un giudizio su di esso. Nel 1868 aveva riportato una serie di casi nei quali è evidente che la percezione è assimilabile a un processo inferenziale. Tra questi, ricordiamo quello di una persona che ha assistito a un trucco

---

<sup>238</sup> Peirce aggiunge, a questo proposito, che questo tipo di costrizione esercitata dal reale è particolarmente importante nella realtà della personalità: «ciò che rende un uomo ciò che è, è ciò che è destinato a fare, lo scopo per cui vive». C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 156.

<sup>239</sup> A. B. Wilson, *Peirce, Perception, and Empiricism*, in *The Oxford Handbook of Charles S. Peirce*, a cura di Cornelis de Waal, in press. Per la distinzione in Reid tra percezione originale e percezione acquisita, si veda T. Reid, *Thomas Reid: Essays on the Intellectual Powers of Man*, a cura di Derek Brookes, Penn State University Press, 2002, p. 182.

di magia e che crede di aver visto qualcosa di assai diverso rispetto a ciò che direbbe di aver visto se avesse capito il trucco; oppure quello della nostra mente che ci permette di avere una visione continua dello spazio, nonostante il buco presente al centro della retina, inferendo automaticamente le caratteristiche dello spazio mancante. Nel 1900 torna a spiegare che nei fenomeni percettivi si trovano le prime testimonianze delle forme logiche di ragionamento. Oltre al punto cieco della retina e ad altri esempi, Peirce propone quello di un esperimento conducibile in laboratorio con l'ausilio di due lanterne magiche.<sup>240</sup> Le lanterne, sistemate l'una adiacente all'altra, devono produrre rispettivamente un quadrato di luce color rosso scuro e uno di color bianco, della stessa intensità luminosa, e devono essere osservate attraverso un tubo con all'estremità un diaframma, di modo che lo spazio tondo appaia diviso in due dal confine tra le due lanterne. Il risultato dell'esperimento è che la parte colorata di bianco appare all'osservatore come blu-verde. Se formalizzata, l'inferenza operata dai sensi è riconducibile a questo sillogismo, al confine tra deduzione e ipotesi:

*Il colore di questo punto è violentemente opposto al rosso;  
Ma il colore violentemente opposto al rosso è il turchese;  
Quindi, il colore di questo punto è turchese.*<sup>241</sup>

Se tutte le percezioni sono inferenze logiche, si tratta però di casi speciali di inferenze logiche, che appartengono alla sfera della passività. I giudizi percettivi non sono in grado di dare compiutamente ragione di ciò che percepiscono e si limitano a indicare di rappresentare il percepito, e a farlo come «qualcosa che è costretto da un cieco fatto a corrispondere al suo oggetto senza alcuna necessità razionale»;<sup>242</sup> tanto che nei loro confronti non si può provare fiducia o sfiducia, non possono essere oggetto di credenza o meno, perché si può sottoporre a critica logica solo ciò che è soggetto ad autocontrollo.

A queste premesse va aggiunto il fatto che Peirce, pur rifiutando l'intuizione, è, come abbiamo visto, un sostenitore della dottrina della percezione immediata, secondo la quale la nostra percezione degli oggetti è sempre determinata dalla presenza dell'oggetto, non da come noi lo percepiamo in base alle nostre categorie di pensiero o ai nostri schemi interpretativi:

---

<sup>240</sup> Cfr. W2, p. 197-198 (1868); C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., pp. 53-66 (1900).

<sup>241</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 66.

<sup>242</sup> Ivi., p. 131.

*The realist will hold that the very same objects which are immediately present in our minds in experience really exist just as they are experienced out of the mind; that is, he will maintain a doctrine of immediate perception. He will not, therefore, sunder existence out of the mind and being in the mind as two wholly improportionable modes. When a thing is in such relation to the individual mind that that mind cognizes it, it is in the mind; and its being so in the mind will not in the least diminish its external existence.*<sup>243</sup>

Ora, dal momento che le percezioni in Peirce si collocano nella sfera della passività e si limitano a indicare il percepito, è possibile dire che esse intuiscono? Una volta evidenziati gli errori propri di una teoria che si appella alla nozione di intuizione per spiegare la conoscenza, è possibile tornare a parlare di intuizione in modo sensato, all'interno di una prospettiva non più dualista e nominalista, ma semiotica e realista?

#### 4.1 Spazio e tempo sono intuizioni?

Partendo da questi presupposti, prima di considerare se i giudizi percettivi siano assimilabili o meno a intuizioni sensibili, riprendiamo il concetto di intuizione, bersaglio delle critiche nel saggio del '68 e durante tutto il resto della carriera di Peirce.

Intuizione, all'interno di quel saggio, veniva definita ogni cognizione non determinata da una cognizione precedente, ma direttamente dall'oggetto esterno. Dal momento che non esistono oggetti separati in modo assoluto dal pensiero, ogni cognizione deve essere determinata da una cognizione precedente. Dunque, l'inammissibilità dell'intuizione era legata all'insensatezza di parlare degli oggetti del pensiero come di qualcosa di assolutamente separato rispetto ad esso, che possiede in sé una propria realtà e compiutezza.

In una nota al testo Peirce riprendeva brevemente la storia del concetto di intuizione, riferendosi in particolare a Kant.<sup>244</sup> Come osserva anche Hintikka in un articolo dedicato al

---

<sup>243</sup> W2, p. 471. Altrove: «we have direct experience of things in themselves. [...] Our knowledge of things in themselves is entirely relative, it is true; but all experience and all knowledge is knowledge of that which is, independently of being represented. Even lies invariably contain this much truth, that they represent themselves to be referring to something whose mode of being is independent of its being represented. This is true even if the proposition relates to an object of representation as such». CP 6.95.

<sup>244</sup> Cfr. W2, p. 199.

concetto di intuizione in Kant, citando proprio questo passaggio, Peirce fu uno dei pochi (insieme a Bolzano) a conoscerne in modo rigoroso gli usi e il significato.<sup>245</sup>

Peirce si dimostra infatti consapevole di come la nozione kantiana di intuizione non sia direttamente legata all'uso ordinario e all'etimologia del verbo tedesco *schauen*, che significa "vedere" e comporta un legame diretto con la sensibilità. Come dimostra Hintikka, Kant aveva adottato il termine *Anschauung* dal gergo filosofico tedesco del XVIII secolo, in cui tale concetto era stato introdotto (probabilmente da Christian Wolff), per tradurre quello latino di *intuitus*.<sup>246</sup> Dallo studio degli autori che tra il XVII e il XVIII secolo si rifanno al concetto di *intuitus* si evince che non esiste alcuna connessione inseparabile tra intuizione e sensibilità. Hintikka cita come esempio Cartesio, Spinoza e Leibniz. Per Cartesio l'intuizione è una forma di attività dell'intelletto. Spinoza parla della differenza tra *scientia intuitiva* e osservazione sensibile. Leibniz, infine, sostiene che c'è conoscenza intuitiva di un concetto nel caso in cui sia presente alla mente, in modo immediato, tutto ciò che rientra nella definizione di tale concetto; in caso contrario (quello della conoscenza non intuitiva, ma simbolica), ci si riferisce a un concetto per mezzo di parole e simboli il cui significato è noto, ma non viene richiamato alla mente in modo esplicito. Se c'è una connessione tra intuizione e sensibilità, dunque, essa riguarda la diversità di questi tipi di conoscenza (intuitiva e sensibile) rispetto a quella simbolica, discorsiva, linguistica.

In base a quanto detto finora, il primo carattere proprio della nozione di intuizione è quello dell'immediatezza della relazione con l'oggetto.

Il secondo carattere dell'intuizione è quello dell'individualità: se l'oggetto è rappresentato senza fare ricorso a termini generali, ne deriva l'intuizione è una rappresentazione particolare.

In linea con ciò, nella nota alla prima *question*, Peirce sottolinea che Kant, parlando dello spazio e del tempo come di intuizioni (e, in particolare, come le più fondamentali intuizioni a

---

<sup>245</sup> «There were of course a few exceptions, for instance Bolzano who was both an anti-psychologist in his own logical theory and also in many respects quite well informed concerning the history of the concept of *Anschauung*. C. S. Peirce, too, was remarkably accurate concerning the implications of the term in Kant, as show inter alia by his discussion of "Questions Concerning Certain Faculties", question 1». J. Hintikka, *On Kant's notion of intuition (Anschauung)*, in *THE FIRST CRITIQUE: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*, a cura di T. Penelbun e J. J. MacIntosh, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1969, p. 52, nota.

<sup>246</sup> Cfr. Ivi., p. 40.

priori), intendeva essenzialmente dire che si tratta di rappresentazioni individuali (più che forme soggettive della nostra sensibilità):

*Kant, it is true, makes space and time intuitions, or rather forms of intuition, but it is not essential to his theory that intuition should mean more than "individual representation." The apprehension of space and time results, according to him, from a mental process, — the "Synthesis der Apprehension in der Anschauung".*<sup>247</sup>

L'idea di base è che il tempo è un'intuizione perché è un'idea singolare, non generale: possiamo rappresentarci un solo tempo, e parlare di tempo al plurale significa solo riferirsi a momenti diversi di un unico tempo. Lo stesso vale per lo spazio.<sup>248</sup> Entrambi sono totalità: il tutto viene prima delle parti e le parti da sole non fanno un intero.

Peirce procede evidenziando che l'essenza dell'Estetica Trascendentale, il luogo dell'opera kantiana dedicato alle *Anschauungen*, è contenuta all'interno di due principi:

*First, that universal and necessary propositions are not given in experience. Second, that universal and necessary facts are determined by the conditions of experience.*<sup>249</sup>

All'interno del primo principio, l'esperienza non viene considerata come il prodotto di un intelletto oggettivo, ma sta per «the first impressions of sense with consciousness conjoined and worked up by the imagination into images, together with all which is logically deducible therefrom».<sup>250</sup> In linea con ciò, spazio e tempo, così come tutte le proposizioni universali e necessarie, non si danno nell'esperienza, bensì corrispondono alle forme a priori della soggettività.

Ma, come sappiamo, secondo Peirce non ci sono buoni motivi per far iniziare il processo conoscitivo dalle impressioni sensibili e per parlare di esperienza come sintesi di un ipotetico materiale sensibile caotico e disorganizzato. Tutto ciò che rientra nell'esperienza non può che

---

<sup>247</sup> W2, p. 199, nota.

<sup>248</sup> A questo proposito, Hintikka nota come una certa lettura di Kant, secondo cui spazio e tempo, essendo intuizioni, hanno natura soggettiva, è stata preponderante e ha provocato esisti psicologistici per quanto riguarda gli assiomi della matematica e della geometria. Spazio e tempo, invece, in quanto intuizioni, non sono categorie soggettive, ma semplicemente rappresentazioni individuali. Cfr. J. Hintikka, *On Kant's notion of intuition (Anschauung)*, cit., p. 52.

<sup>249</sup> W2, p. 199, nota.

<sup>250</sup> Ivi., p. 200, nota.

configurarsi come il prodotto normale di un intelletto oggettivo e possiede sempre una sintassi. Se, su suggerimento di Peirce, si considera l'esperienza in questa seconda accezione, il secondo principio dell'estetica trascendentale non è altro che il principio dell'induzione. In base a esso, la formulazione di conclusioni universali e necessarie è determinata dalle condizioni dell'esperienza; tali condizioni non sono a priori, ma sono date a posteriori.

Affinché la propria teoria possa dirsi in continuità con quella kantiana, afferma Peirce, è necessario considerare l'esperienza come prodotto normale di un intelletto oggettivo e concepire l'estetica trascendentale kantiana come applicazione del ragionamento induttivo a tutta l'esperienza umana:

*Apply induction not to any limited experience but to all human experience and you have the Kantian philosophy, so far as it is correctly developed.*<sup>251</sup>

Al posto di assumere i concetti di spazio e tempo come dati a priori, Peirce li considera come una capacità di apprendere le cose in modo determinato nello spazio e nel tempo che è stata acquisita inferenzialmente nel corso dell'esperienza e che si è sedimentata grazie alla sua capacità di ridurre la complessità dei fenomeni all'unità e all'ordine:

*My theory is merely an account of this synthesis.*<sup>252</sup>

Dei concetti di spazio e tempo, Peirce critica l'aprioricità, ovvero la natura soggettiva. Per quanto riguarda la natura intuitiva di spazio e tempo, invece, Peirce non sembra dissentire. Il tempo è singolare perché è un continuo: parlarne al plurale significa solo riferirsi a momenti diversi di un unico tempo indivisibile. Per questo il tempo è un'intuizione. Come vedremo a breve, Peirce tornerà anni più tardi sul rapporto tra la propria concezione del tempo e quella di Kant, apportando delle modifiche.

Per quanto riguarda lo spazio, invece, in un manoscritto di molto successivo, risalente al 1908, troviamo la seguente affermazione:

---

<sup>251</sup> W2, p. 200, nota.

<sup>252</sup> W2, p. 199, nota. Peirce si riferisce alla *Synthesis der Apprehension in der Anschauung*.



*[...] da dove potrebbe aver ricevuto l'idea di una disposizione spaziale? Senza dubbio da un Abito o da una costituzione del cervello. Quindi Kant aveva ragione quando definiva lo spazio come una forma del nostro intuitus.*<sup>253</sup>

Peirce si sta riferendo al fenomeno che si trova di fronte un viaggiatore nell'istante in cui apre gli occhi al mattino, dopo un sonno profondo, in una stanza a lui sconosciuta e priva di In questo stato di completa passività e inerzia della mente, egli «può vedere le cose, ma a stento le percepisce».<sup>254</sup> Peirce definisce questo fenomeno Apparenza e lo intende in contrasto con quello che il viaggiatore potrebbe vedere in un ambiente occupato da cose o da persone con le quali intrattiene determinati rapporti di familiarità. L'Apparenza può essere semplicemente considerata come la realtà così come si manifesterebbe a uno sguardo massimamente povero di interpretazione. Pur limitandosi a vedere (*see*) le cose, senza arrivare propriamente a percepirle, quello che il viaggiatore si trova davanti è un fenomeno disposto secondo una certa configurazione, e non un insieme di dati sensoriali pensati in un'astratta separatezza. Il materiale dell'esperienza non è mai un materiale da unificare, ma si presenta innanzitutto come immediatamente ordinato nel tempo e organizzato in uno spazio. Continua Peirce:

*Il suo [di Kant] errore principale, in questo campo, è quello di non essere mai stato capace di liberarsi dall'idea Nominalistica secondo cui di conseguenza lo spazio non sarebbe del tutto reale, mentre avrebbe dovuto concludere che "in merito a questo e per questo è Reale"*<sup>255</sup>

Anche nel caso dello spazio, dunque, Peirce non rifiuta l'immediatezza e l'individualità del concetto di intuizione, ma i suoi esiti dualisti e nominalisti.

---

<sup>253</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 204.

<sup>254</sup> *Ibidem*. Il testo originale presenta rispettivamente i verbi *to see* e *to perceive*. Le scannerizzazioni delle pagine dei manoscritti sono state consultate attraverso l'archivio digitale della Humboldt-Universität zu Berlin: <https://rs.cms.hu-berlin.de/peircearchive/pages/home.php>.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

#### 4.2 I giudizi percettivi sono intuizioni?

All'interno dei *Collected Papers*, Peirce utilizza il termine *Anschauung* altre tre volte. La seconda volta esso compare in una nota a *Some Consequences of Four Incapacities*, all'interno della quale il filosofo si occupa di distinguere la nozione di *contemplation* da quella di *intuition*.<sup>256</sup>

A innescare l'esigenza di questo chiarimento era stata la scelta da parte di Adolph Ernst Kroeger (1837-1882), che pubblicava regolarmente sul *Journal of Speculative Philosophy* brevi estratti dell'opera di Fichte, di tradurre con *contemplation* l'idea propria del tedesco *Anschauung*: si tratta, secondo Peirce, di una scelta infelice, dal momento che la parola contemplazione (in inglese *contemplation*, in tedesco *Betrachtung*) si traduce essenzialmente in un atto, volontario e protratto, e non include all'interno della propria definizione l'oggetto di tale atto. Al contrario, nel significato del concetto di intuizione (in inglese *intuition*, in tedesco *Anschauung*) non è implicata alcuna attività, volontarietà o durata, e nemmeno il riferimento esclusivo al lato soggettivo della cognizione. Di seguito riportiamo per intero quanto chiarisce Peirce a proposito del concetto di *Anschauung*:

*To the translation of Anschauung by intuition, there is, at least, no such insuperable objection. Etymologically the two words precisely correspond. The original philosophical meaning of intuition was a cognition of the present manifold in that character; and it is now commonly used, as a modern writer says, "to include all the products of the perceptive (external or internal) and imaginative faculties; every act of consciousness, in short, of which the immediate object is an individual, thing, act, or state of mind, presented under the condition of distinct existence in space and time". Finally, we have the authority of Kant's own example for translating his Anschauung by Intuitus; and, indeed, this is the common usage of Germans writing Latin. Moreover, intuitiv frequently replaces anschauend or anschaulich. If this constitutes a misunderstanding of Kant, it is one which is shared by himself and nearly all his countrymen.*<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Cfr. W2, p. 234, nota.

<sup>257</sup> Ivi., p. 234. Il «modern writer» a cui Peirce si riferisce è il filosofo inglese Henry Longueville Mansel (1820-1871) e la citazione si trova in H. L. Mansel, *Prolegomena Logica*, H. Hammans, Oxford, 1860, p. 9. Per quanto riguarda l'equivalenza tra *Anschauung* e *Intuitus*, Peirce probabilmente si riferiva al fatto che nel *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* Kant usa *Intuitus* nello stesso modo in cui usa *Anschauung* nella

Ne emerge, ancora una volta, che la nozione di *Anschauung* è da caratterizzarsi essenzialmente come apprensione immediata di un individuale, sia esso un oggetto o un'idea. Essa non è direttamente legata alla sfera della sensibilità, ma include anche quella dell'immaginazione. Inoltre, Peirce riporta la pertinenza del riferimento del termine sia al lato soggettivo, che a quello oggettivo della rappresentazione: Kant, infatti, utilizza *Anschauung* per riferirsi sia all'atto rappresentante, che all'oggetto rappresentato.

Le intuizioni, per Kant, sono rappresentazioni dovute all'immediata presenza dei propri oggetti o che si comportano come se fossero dovute all'immediata presenza dei propri oggetti. In entrambi i casi, sia le intuizioni siano il risultato dell'affezione sulla mente da parte degli oggetti esterni, sia che non lo siano, il punto è nell'intuizione l'oggetto, nella sua individualità, è presente alla mente in forza della sua stessa presenza, non in virtù dell'essere evocato o riconosciuto attraverso concetti o caratteristiche generali, condivise da molti oggetti.

È possibile, secondo Peirce, avere una cognizione in cui l'oggetto immediato è un oggetto, una cosa o un atto individuale, unicamente determinato nel tempo e nello spazio? È possibile esperire qualcosa di individuale?

Riprendiamo cosa dice Peirce riguardo alla cognizione:

*Every cognition involves something represented, or that of which we are conscious, and some action or passion of the self whereby it becomes represented. The former shall be termed the objective, the latter the subjective, element of the cognition. The cognition itself is an intuition of its objective element, which may therefore be called, also, the immediate object.*<sup>258</sup>

Per quanto riguarda il lato soggettivo della cognizione, come abbiamo già ampiamente dimostrato, non siamo in grado di sapere immediatamente fino a che punto e in che modo il pensiero contribuisce all'esperienza di un oggetto; per esempio, non possiamo sapere per intuizione se stiamo percependo, avendo una allucinazione oppure immaginando. A questo proposito, ai fini della logica, ovvero per quanto riguarda la loro relazione con la conoscenza e la credenza, tra la presentazione propria di un'allucinazione e quella di una percezione veridica non c'è alcuna differenza rilevante, così come tra percezione e immaginazione. «Il percipuum

---

Critica della Ragion Pura, e che in un passo di quest'ultima opera Kant riprende proprio il termine *Intuitus* per spiegare il significato di *Anschauung*. Si veda I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, A 320, B377.

<sup>258</sup> W2, p. 204.

– afferma Peirce – non è altro che un estremo caso di fantasia».<sup>259</sup> A determinare la differenza tra il contenuto di una percezione e quello di un'allucinazione, oppure di un'immaginazione, non è la cognizione in sé, ma la sua relazione con altre cognizioni.

Per poter parlare di intuizione, dal momento che l'oggetto si presenta per ciò che è, non in virtù di come viene pensato, la cognizione deve collocarsi nella sfera della passività.

Sicuramente, secondo Peirce non esiste una dimensione della passività che si identifica come pura ricettività in rapporto a una oggettualità esterna pre-costituita. Una volta appurato questo, la passività in Peirce riguarda in primis i fenomeni percettivi, del loro carattere brutale e coercitivo. Dopodiché, anche un oggetto immaginato o ricordato possiede una propria exteriorità e può fare irruzione nella mente e imporre la propria presenza in modo autonomo e incontrollabile. Questo è in linea con il fatto che un'intuizione non appartiene necessariamente al campo percettivo, ma può presentarsi anche nell'immaginazione.

In ogni caso, è impossibile distinguere in modo netto la passività dall'attività semiotica del pensiero. Esse costituiscono i due estremi di una medesima scala di gradazione che misura il livello di partecipazione dell'io all'esperienza. Il pensiero opera necessariamente in una certa misura la configurazione dell'esperienza e dei suoi oggetti, solo che la sua interpretazione può essere più o meno attiva e controllata. Anche la passività è una forma di semiosi e i suoi oggetti sono sempre oggetti interni, almeno in parte, alla sfera del pensiero.

Per quanto riguarda l'aspetto oggettivo della cognizione, essa è sempre un'intuizione del proprio oggetto immediato. L'oggetto immediato, poi, è un segno del proprio oggetto reale o dinamico, e può stare al posto di esso come icona, indice o simbolo: nel primo e nel secondo caso, la relazione tra oggetto immediato e oggetto reale non dipende da concetti generali (simbolici), ma da una somiglianza o da una connessione diretta con il proprio oggetto. Esistono infatti segni della realtà che possiedono una significatività al di fuori della generalità del codice e che comunicano attraverso una logica che non ha fare con la generalità, i concetti, le parole. Peirce afferma addirittura che «Symbols are particularly remote from the Truth itself»<sup>260</sup>, dal momento che sono abiti prestabiliti, che portano a generalizzare l'esperienza e a trasformarla

---

<sup>259</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 139.

<sup>260</sup> NEM, Vol. 4, p. 243 (1904).

in ripetizione. Se i segni fossero solo simboli, la conoscenza non progredirebbe e non si aprirebbe alla novità, al progresso.<sup>261</sup>

Al contrario dei simboli, le icone sono i segni che più si avvicinano al carattere vivo della verità, dal momento che «that which is displayed before the mind's gaze – the Form of the Icon, which is also its object -- must be logically possible».<sup>262</sup>

Anche gli indici svolgono un ruolo fondamentale nella conoscenza, che Peirce definisce esperienza collaterale (*collateral experience*) e senza la quale non sarebbe possibile comprendere il significato generale di un simbolo:

*All that part of the understanding of the Sign which the Interpreting Mind has needed collateral observation for is outside the Interpretant. [...] But by collateral observation, I mean previous acquaintance with what the Sign denotes. Thus if the Sign be the sentence "Hamlet was mad," to understand what this means one must know that men are sometimes in that strange state; one must have seen madmen or read about them; and it will be all the better if one specifically knows (and need not be driven to presume) what Shakespeare's notion of insanity was. All that is collateral observation and is no part of the Interpretant.*<sup>263</sup>

È vero che icona e indice costituiscono due tipologie di segni che rispecchiano le categorie, rispettivamente quelle della qualità e della relazione. Però non si tratta di categorie assimilabili in tutto e per tutto a categorie intellettuali. Infatti, come abbiamo visto, Peirce sostituisce la separazione tra sfera della sensibilità e sfera dell'intelletto con una gradazione tra concetti universali. Per fare un parallelismo con Kant, mentre indici e icone possono essere collocate sul lato delle forme della sensibilità, i simboli si trovano più sul lato dei *Begriffe*. Inoltre, come sappiamo, le categorie della qualità e della relazione corrispondono a grandi linee a quelle

---

<sup>261</sup> Questa affermazione sembra in contrasto con la posizione realista di Peirce, che non solo sostiene che i generali siano reali, ma anche che la generalità corrisponde alla modalità più reale della realtà. Occorre allora precisare due cose. La prima è che qui Peirce si sta riferendo al simbolo in sé, non al suo significato (all'insieme degli effetti pratici concepibili in esso contenuti, che hanno un rapporto più diretto con l'esperienza, anche se solo possibile). La seconda è che solo l'irrompere continuo di qualcosa di anti-generale, come lo sono i segni iconici e indicali, a permettere alla generalità di essere sperimentata, riconosciuta, ampliata, corretta.

<sup>262</sup> CP 4.531. È proprio sulla realtà si alcune idee vaghe e possibilità che insiste il pragmatismo. Cfr. EP2, p. 354.

<sup>263</sup> EP2, p. 494. Il passo continua così: «But to put together the different subjects as the Sign represents them as related,—that is the main of the Interpretant-forming». La percezione immediata (*acquaintance*) di oggetti individuali è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la conoscenza. Ritourneremo su questo punto.

fenomenologiche di *Firstness* e *Secondness*. Ora, Peirce definisce *particulars* le istanziazioni della prima categoria, *singulars* quelli della seconda.<sup>264</sup> Dunque, qualora l'oggetto immediato di una cognizione presenti solo caratteri iconici e indicali, non sembra scorretto parlare a tal proposito di intuizione.

#### 4.3 *Il percipiuum è un'intuizione?*

Come abbiamo visto, il concetto che meglio descrive il rapporto tra l'esperienza e i suoi oggetti non è il giudizio percettivo, ma il *percipiuum*. In *On Telepathy*, attraverso l'introduzione del concetto di *percipiuum*, Peirce torna ad affrontare il tema della temporalità in rapporto a Kant. L'idea di Kant, che Peirce fa propria, è quella secondo cui ogni parte di un intervallo di tempo è a sua volta un intervallo di tempo, da cui deriva che il tempo non possiede parti che non siano intervalli di tempo. Peirce però ne offre uno sviluppo diverso e, per certi versi, opposto.

Il filosofo di Königsberg, a detta di Peirce, fraintese il significato profondo di questa idea e ne trasse le conclusioni che il tempo, allora, è infinitamente divisibile. La vera conseguenza della tesi kantiana, invece, è che il tempo non contiene istanti assoluti, altrimenti tali istanti sarebbero i costituenti ultimi del tempo. Ma il tempo non è composto da istanti, perché ogni intervallo di tempo è un intervallo di tempo, e quindi possiede un inizio e una fine, i quali a loro volta non sono istanti, ma intervalli con un inizio e una fine, e così via:

*But although Kant unwarily confused the idea that time, as "intuited" (to use his language, for he himself translates his Anschauung by the Latin intuitus), has no parts that are not themselves times with the very different idea that there is a way of dividing time so as never to reach an ultimate part (though such parts there may be), yet his reasoning, taken as a whole, is consistent only with the idea that time as intuited has no ultimate parts, or instants.*<sup>265</sup>

Peirce chiama ancora una volta in causa il concetto di *Anschauung* in rapporto all'idea del tempo. Come abbiamo visto, trattare il tempo come un'intuizione significava per Kant trattarlo come un continuo: il tempo è un'intuizione (un'idea singolare) perché parlare di tempo al

---

<sup>264</sup> EP2, p. 352.

<sup>265</sup> CP 7.651.

plurale significa solo riferirsi a momenti diversi di un unico tempo, dato che il tempo è un continuo che non possiede parti che non siano esse stesse tempo. Tuttavia, conseguentemente ai propri studi sulla continuità matematica, Peirce arriva a sostenere, in contrasto con Kant, che «il tempo ha la natura di un generale».<sup>266</sup> In linea con questo, subito dopo l'affermazione riportata sopra, afferma:

*That opinion I share, substituting the percipuum for his intuition.*<sup>267</sup>

Peirce sta in questo modo affermando di non rifiutare del tutto la nozione kantiana di *Anschauung*, purchè essa venga sostituita con il concetto di *percipuum*. Non è immediatamente chiaro cosa questo significhi. Peirce prosegue dicendo che il *percipuum* costituisce il corrispettivo della continuità matematica nell'esperienza: la differenza è che la continuità matematica, perfetta, non contiene più alcuna individualità, mentre la pseudo-continuità della percezione comprende insiemi infiniti, che però non escludono la singolarità (il percetto, l'elemento di *Firstness* e *Secondness*).<sup>268</sup> La ragione della sostituzione della nozione di intuizione con quella di *percipuum* è dunque legata alla continuità.

È vero che considerando il tempo come intuizione Kant rendeva giustizia all'idea che non c'è altro modo per accedere al passato che non sia il presente. Tuttavia, a Peirce interessa piuttosto salvare la continuità, perché sulla continuità si basano tutte le sue riflessioni sulla natura del pensiero e sul realismo. Ammettere l'esistenza di qualcosa come un istante significherebbe interrompere la continuità e, in questo modo, negarla. Il *percipuum* riveste il ruolo di mostrare che la pretesa individualità assoluta della percezione si trasforma immediatamente nel coinvolgimento di ciò che è stato e di ciò che sarà:

*Of course, if there is no such thing as an absolute instant, there is nothing absolutely present either temporarily or in the sense of confrontation. [...] The present moment will be a lapse of time, highly confrontational, when looked at as a whole, seeming absolutely so, but when regarded closely, seen not to be absolutely so, its earlier parts being somewhat of the nature of memory, a little vague, and its later parts somewhat of the nature of anticipation, a little generalized. It contains a central part which is still more present, still more confrontational, but which presents the same features. There is nothing at all that is*

---

<sup>266</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 158.

<sup>267</sup> CP 7.651.

<sup>268</sup> G. Maddalena, *Istinto razionale*, cit., p. 204.

*absolutely confrontational; although it is quite true that the confrontational is continually flowing in upon us.*<sup>269</sup>

Anche circoscrivendo l'oggetto di esperienza, non si può averne una rappresentazione determinata nello spazio e nel tempo, come se ciò che è ora non fosse intimamente legato con il prima e il poi. L'idea è quella che l'oggetto, più che essere determinato nel tempo e attraverso il tempo, si estende in esso ed è questa sua durata a conferirgli determinatezza. Il tempo ha natura generale perché gli elementi di *Thirdness*, di generalità, non possono mai essere del tutto evitati.

Altrove, Peirce esplicita più chiaramente quale è stato a detta sua l'errore di Kant, identificandolo con la tesi per cui una sintesi intellettuale precede ogni analisi: le percezioni sono innanzitutto presentazioni separate e isolate, che solo successivamente vengono pensate insieme dall'intelletto. Ma si tratta di una finzione:

*What really happens is that something is presented which in itself has no parts, but which nevertheless is analyzed by the mind, that is to say, its having parts consists in this, that the mind afterward recognizes those parts in it. Those partial ideas are really not in the first idea, in itself, though they are separated out from it. [...] When, having thus separated them, we think over them, we are carried in spite of ourselves from one thought to another, and therein lies the first real synthesis. An earlier synthesis than that is a fiction. The whole conception of time belongs to genuine synthesis and is not to be considered under this head.*<sup>270</sup>

La nostra esperienza percettiva non è la sintesi di una serie di elementi discreti, ma un processo temporalmente continuo. Il percetto, immediatamente interpretato nel giudizio percettivo, non è un oggetto isolato, perché comprende la memoria e le aspettative future. Come sottolinea Evelyn Vargas, la sostituzione del concetto di intuizione con quello di *percipuum* rappresenta il rigetto da parte di Peirce della concezione atomistica dell'esperienza, propria sia degli empiristi che di Kant.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> CP 7.653.

<sup>270</sup> CP 1.384

<sup>271</sup> E. Vargas, *Perception as Inference*, in *Peirce on perception and reasoning*, op. cit., p. 21.



In un manoscritto del 1905-1906 intitolato *Phanerology: or the Natural History of Concepts* Peirce introduce un nuovo concetto, quello di Esperienza, che definisce più vasto di quello di percezione. Mentre la percezione, infatti, si limita al campo degli oggetti individuali considerati nella loro staticità, l'esperienza riguarda gli eventi, ovvero i fatti che hanno a che fare con la durata e il cambiamento. La differenza in gioco sembra simile a quella che era subentrata in *Telepathy and perception*, nel momento in cui dal percetto e dal giudizio percettivo si era passati a un concetto più vasto, che li contenesse entrambi, il *percipuum*. Esso introduceva nella percezione una nuova variabile, il tempo. Parallelamente, l'esperienza corrisponde al campo della percezione, considerata però nel suo dinamismo e nella sua estensione temporale:

*Noi percepiamo gli oggetti che vengono portati di fronte a noi, ma ciò di cui specialmente facciamo esperienza - ... - è un evento. Non si può dire che percepiamo esattamente degli eventi, perché questo richiederebbe ciò che Kant chiamava la "sintesi delle apprensioni", anche se in ogni caso non aveva tracciato le necessarie distinzioni.*<sup>272</sup>

Peirce aggiunge che l'evento è qualcosa di più intellettuale rispetto a un oggetto considerato nella sua individualità, lasciando intendere che, come in Kant, per il darsi dell'esperienza non bastino le sintesi interne al campo della sensibilità, ma sia necessario l'intervento del pensiero. L'aggettivo intellettuale, però, in Peirce viene spesso usato come sinonimo di logico<sup>273</sup> e la logica, come sappiamo, interessa tanto la sfera dell'intelletto quanto quella della sensibilità.

Affinché l'esperienza sia temporalmente estesa (ovvero, affinché si dia il *percipuum*), il percetto deve essere continuamente interpretato dal giudizio percettivo. La sua condizione di possibilità è dunque l'inferenza. Come intendere però un concetto così vasto come quello di inferenza in rapporto ai fenomeni percettivi? In che senso la percezione è interpretativa?

L'attività inferenziale in questione non deve essere per forza intesa come qualcosa di ulteriore rispetto al riconoscimento percettivo della continuità che unisce l'uno con l'altro gli oggetti esperiti e che fa sì che ciò che percepiamo ora appaia in continuità con ciò che abbiamo percepito in passato e con ciò che potremo percepire in futuro.

Questa attività inferenziale è parte della percezione stessa e la continuità dell'esperienza non è un prodotto mentale. Come afferma Wilson, affinché vi sia continuità, e dunque esperienza,

---

<sup>272</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op., cit., p. 198

<sup>273</sup> EP2, p. 432.

*no non-perceptual mental act is required. Although acts of memory and expectation are necessary, the sort of acts of memory and expectation involved are those which are not separate from perception itself.*<sup>274</sup>

Che il *percipuum* sia il corrispettivo di quello che Peirce definisce la vera sintesi, e non una finzione, viene suggerito da Peirce attraverso l'esposizione di un caso di illusione ottica, quello del movimento indotto. Peirce descrive quello che succede ogni volta che ci si trova seduti vicino al finestrino, a bordo di un treno, e il treno che viaggia sul binario di fianco parte: la sensazione che si prova è quella di mettersi in movimento, sebbene in realtà si rimanga fermi e a spostarsi sia l'altro treno. Si tratta di un abito in base al quale, nel momento in cui si percepisce un cambiamento di posizione tra due oggetti, di cui uno è fermo e l'altro no, e non sono presenti indizi che provano quale dei due si sta effettivamente spostando, si tende a vedere l'oggetto più grande fermo, mentre quello più piccolo in movimento. Questo tipo di interpretazione è suggerita dal contenuto percettivo stesso: l'oggetto più grande tende ad apparire come sfondo, mentre quello più piccolo come oggetto dell'azione.

Lo stesso avviene, per esempio, nel caso della luna che sembra scorrere nel cielo, quando in realtà a spostarsi sono le nuvole: il cielo fa da sfondo e la luna diventa l'oggetto che si sposta. Anche quando viaggiamo in macchina a velocità uniforme (su una strada piana, liscia e dritta) abbiamo la sensazione di muoverci in virtù del movimento indotto: senza di esso, sarebbe impossibile stabilire se a cambiare posizione siamo noi o il paesaggio circostante.

Peirce si dice infastidito dall'irrazionalità di ciò che gli capita di percepire in treno. Teorie e conoscenze, infatti, non lo portano ragionevolmente alla conclusione di essere in movimento: non sente nessun cigolio o rumore di ruote e non rileva alcun indizio nell'aspetto dei due treni. Addirittura, sa perfettamente di essere fermo. Eppure, percepisce di essere in moto. Il senso di queste considerazioni è che alla domanda sul perché si percepisce in un modo e non in un altro non c'è alcuna risposta, se non che «il *percipuum* è fatto così e io non posso farci nulla».<sup>275</sup> Il fenomeno percettivo ha una sua autonomia e a può costringere a riconoscere qualcosa che va oltre ciò che già si sa o che è addirittura in contrasto con esso.

---

<sup>274</sup> A. B. Wilson, *The perception of generals*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 48, No. 2, 2012, pp. 169-190.

<sup>275</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, op. cit., p. 138.

Per quanto possiamo sforzarci di vedere il treno in movimento, perché sappiamo che di fatto lo è, questo non si sposta di una virgola. Solo un decorso delle percezioni è in grado di smascherare fenomenicamente l'illusione:

*Tuttavia, se solo si guarda in basso e si osservano le ruote in movimento, in pochi secondi sembrerà che stia iniziando a spostarsi. Il percipuum, insistente com'è, non è poi così tenace e materiale così come siamo portati a pensare.*<sup>276</sup>

Questo processo di correzione della percezione sembra situarsi all'interno della dinamica della percezione stessa: è spostando lo sguardo e focalizzandolo su altri oggetti o parti dello stesso oggetto che la percezione può essere corretta e l'illusione scompare.

Se però è vero che l'inferenza della generalità è legata alla temporalità e si dà già a livello percettivo, è anche vero che per Peirce, così come per Kant, c'è solo un modo per conoscere, e questo modo richiede sia le percezioni che i concetti:

*I myself happen, in common with a small but select circle, to be a pragmatist, or "radical empiricist,"†7 and as such, do not believe in anything that I do not (as I think) perceive: and I am far from believing in the whole of that.*<sup>277</sup>

Peirce definisce il proprio pragmatismo come una versione della filosofia kantiana con l'apporto di qualche correzione. La correzione più significativa riguarda chiaramente l'eliminazione della cosa in sé. Se consideriamo il *percipuum* alla luce della semiotica, ovvero come un segno, il suo oggetto immediato non è una rappresentazione che sta al posto di una cosa in sé, ma è l'oggetto stesso. Non c'è secondo Peirce differenza tra l'oggetto immediato e l'oggetto reale o dinamico: almeno, non c'è differenza dal punto di vista logico e metafisico.<sup>278</sup>

Ricordiamo che l'oggetto immediato è sempre un'interpretazione. Non, però, l'interpretazione esclusivamente mentale di un oggetto del tutto esterno, ma l'interpretazione del segno precedente, il quale a sua volta si riferisce all'oggetto reale per mezzo di un oggetto immediato, ovvero di un'interpretazione. Attraverso l'oggetto immediato, l'oggetto reale viene

---

<sup>276</sup> Cfr Ivi., p. 139.

<sup>277</sup> CP 7.617.

<sup>278</sup> Cfr. EP2, p. 495. L'oggetto immediato è «the Object as cognized in the Sign and therefore an Idea», mentre l'oggetto reale, che ora viene chiamato dinamico, è «the Object as it is regardless of any particular aspect of it, the Object in such relations as unlimited and final study would show it to be». *Ibidem*.

sempre rappresentato sotto un certo rispetto, e non sotto un altro. Questo non impedisce al segno di rappresentare realmente l'oggetto, né taglia fuori l'oggetto reale dalla dimensione della rappresentazione. L'oggetto immediato è l'oggetto reale, del quale però si conosce solo una parte. La perfetta coincidenza tra oggetto immediato e dinamico potrà essere raggiunta solo al termine della ricerca.

È utile dunque distinguere due forme di generalità: quella iniziale e parziale, che si dà fin dal principio della ricerca, e quella finale, la forma più piena e completa di generalità, che è propria del termine della ricerca. Durante questo processo, la generalità dell'oggetto immediato si evolve man mano verso quella più ricca e complessa dell'oggetto dinamico così come il *percipuum* sfuma gradualmente e impercettibilmente nell'inferenza abduittiva e l'inferenza abduittiva, a sua volta, dà luogo a teorie sempre più esaurienti e onnicomprensive. Come Peirce ha cercato di dimostrare attraverso le sue analisi sul continuo, non c'è qualcosa che precede la continuità o che prescinde da essa: la continuità si dà immediatamente fin da subito come continuità temporale dell'esperienza percettiva. Altrimenti non sarebbe nemmeno giustificato parlare del pensiero come di un segno, una concatenazione continua di rimandi.

#### 5.4 «*What Logic is*»: anti-intuizionismo e Sforzo che rasenta il Desiderio dell'Oggetto Reale.

Tra il 23 e il 27 settembre 1908, quarant'anni più tardi rispetto alla pubblicazione di *Questions concerning certain faculties claimed for man*, Peirce inizia la stesura di un libro, dal titolo *Logic*, che avrebbe dovuto essere interamente dedicato alla logica e che non riuscì però mai a completare. La stesura parziale e provvisoria è costituita dal MS 609, il quale inizia con un testo, dal titolo *What Logic is*, che avrebbe dovuto diventare il capitolo introduttivo al tema generale dell'opera.

L'interesse per questo testo, all'interno del nostro percorso, sorge dal fatto che i temi trattati rispecchiano strettamente quelli dell'articolo del '68, con il quale ha preso avvio la produzione filosofica di Peirce, così come la nostra indagine, e che all'interno di *What Logic is* viene espressamente citato.<sup>279</sup> L'importante cambiamento è costituito dal fatto che a distanza di quarant'anni la stessa argomentazione non viene affrontata chiamando in causa le nozioni di

---

<sup>279</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 206.

intuizione, inferenza e segno, bensì richiamandosi a un'analisi della sfera sensoriale e dal ruolo esercitato in essa da quello che viene indicato come l'Oggetto Reale o Dinamico.

Peirce esordisce con il proposito di spiegare cosa intenda propriamente per Logica.<sup>280</sup> Anche in questa occasione il problema di definire cosa è la Logica finisce per legarsi a quello di definire cosa è la Realtà, proprio come accadeva nel primo saggio della serie cognitiva. Come già sappiamo, infatti, la logica, secondo Peirce, coincide con la semiotica e si occupa di ciò che riguarda qualunque tipo di rappresentazione: non appartiene al suo campo di indagine solo lo studio dello sviluppo proposizionale di un ragionamento, ma anche, per esempio, lo studio degli elementi di un fenomeno percettivo. In linea con questo, il testo procede poi con una serie di definizioni, utili alla definizione di Logica e che hanno a che fare con una descrizione fenomenologica proprio del campo sensoriale: Apparenza (*Appearance*), Prima Impressione dei Sensi (*First Impression of Sense*), Sensazione (*Feeling*).

Le Prime Impressioni dei Sensi sono l'effetto istantaneo causato da Reali Oggetti Esterni, che sono stati di cose o stati dell'universo e che hanno una durata nel tempo. Le Prime Impressioni dei Sensi sono un elemento o accompagnamento del *Feeling* che dipende dal fatto che vengono colpite certe terminazioni nervose piuttosto che altre. A proposito della vista, per seguire l'esempio del viaggiatore che apre gli occhi, la Prime Impressioni dei Sensi sono proprietà del *Feeling* causate dal fatto che ad essere colpiti sono stati determinati coni e determinati bastoncelli e che non trasmettono di per sé informazioni su quale parte della retina (quali coni e quali bastoncelli) sia stata stimolata. Peirce afferma che, in quanto proprietà di *Feeling*, «tutto ciò che è vero per loro può essere concepibilmente vero senza riferimento a nient'altro».<sup>281</sup>

Dopo di esse l'Oggetto Reale (o lo stato di cose reale) non esercita più alcun effetto diretto su colui che percepisce. Contemporaneamente alla prima impressione dei sensi avviene la riorganizzazione spaziale del materiale sensibile in uno spazio, grazie a un abito o a una costituzione del cervello. È quello che avevamo detto accadere al viaggiatore non appena questi apre gli occhi: sebbene non riesca ancora propriamente a percepire delle cose, quello che vede

---

<sup>280</sup> L'utilizzo delle maiuscole da parte dell'autore, che noi seguiamo, è intenzionale e serve a indicare un significato specifico della parola, che non combacia con quello ordinario e che viene definito con esattezza all'interno del testo stesso. Cfr. Ivi, p. 201-202.

<sup>281</sup> Ivi., p. 203.

è un'apparenza e non delle prime impressioni dei sensi. Ciò significa che non esiste alcuno stato di pura ricettività e che non esistono forme di conoscenza estranee alla semiosi.

Se dopo la prima impressione dei sensi l'oggetto non produce più alcun effetto diretto, esso esercita però una Tendenza attiva e reale ad essere riconosciuto, assimilabile uno Sforzo che rasenta il desiderio:

*[...] proprio come un corpo elastico, quando è sottoposto a una Tensione, vale a dire quando è forzatamente deformato, esercita uno Sforzo o una Tendenza Reale e attiva a tornare nella sua forma e nella sua misura naturale, così allo stesso modo un Oggetto che sia capace di essere Sentito [capable of being Felt] ma che sia in condizioni tali da essere privato del Feeling, esercita una tendenza attiva e reale, uno Sforzo che rasenta il Desiderio per riguadagnare il suo Feeling naturale.<sup>282</sup>*

Innanzitutto, questa tendenza non è un carattere accidentale, ma costituisce l'essenza stessa di ogni Oggetto capace di *Feeling*. Dopodiché, essa viene associata al desiderio perché l'oggetto agisce all'interno della sfera della coscienza, e quindi possiede la sua stessa natura (anche se privata del suo carattere accidentale e soggettivo).<sup>283</sup> Quest'ultimo aspetto è molto importante perché evita di fraintendere l'azione dell'oggetto reale come l'azione di qualcosa che si esercita al di fuori della sfera dei vissuti, reintroducendo così una forma di separazione tra pensiero e realtà. Anzi, la condizione dell'esercizio di questo sforzo è proprio la reazione da parte della mente, la quale è dominata dall'inerzia tende a rimanere nello stato in cui si trova.<sup>284</sup> Uno sforzo può infatti darsi solo là dove si esercita una resistenza.

Peirce suggerisce di pensare alla coscienza come fosse un lago dotato di una superficie e di una profondità. Al fine di essere riconosciuti, gli Oggetti che si trovano in superficie esercitano uno Sforzo che rasenta il Desiderio nei confronti di alcuni Oggetti sprofondati: non di tutti, ma solo di quelli che «in qualche modo somigliano loro»<sup>285</sup> e di quelli che «sono legati a loro dal punto di vista esperienziale».<sup>286</sup> Nel primo caso Peirce si sta chiaramente riferendo a Oggetti

---

<sup>282</sup> C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, op. cit., p. 210.

<sup>283</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

sprofondati che sono legati a quelli in superficie da una relazione iconica, mentre nel secondo da una relazione indessicale.

Al netto delle trasformazioni avvenute nel corso degli anni, all'interno di questo testo Peirce propone una versione della sua celebre definizione di realtà che riproduce esattamente quella contenuta nel primo saggio della serie cognitiva. Reale, afferma Peirce, è ciò che

*non dipende da nessuna Fantasia né da nessun individuo, ciò che è come è a prescindere da quello che voi, io, ogni altro uomo o ogni altro gruppo di uomini possiamo pensare [...] è reale ciò che tutti gli uomini possibili devono pensare che sia reale, poiché nessuna incapacità di un insieme di uomini può limitare la capacità di un uomo possibile.*<sup>287</sup>

La tesi fondamentale sostenuta all'interno di questo manoscritto, d'altronde, è esattamente la stessa di *Questions concerning certain faculties*: non esiste alcun tipo di intuizione, ovvero di conoscenza determinata dall'oggetto reale esterno alla coscienza.

Nell'articolo del 1868, questa idea era espressa dicendo che l'oggetto reale di una cognizione non può che essere l'oggetto così come viene rappresentato all'interno di una cognizione precedente, e così via. Per poter avere cognizione di un oggetto, è necessario riconoscerlo.

Anche in *What Logic is* viene appunto espressa l'idea che, se anche parte della realtà è del tutto esterna al pensiero (quella parte dell'oggetto responsabile delle impressioni sensibili), non tutta la realtà è esterna al pensiero e, di conseguenza, non esistono oggetti del tutto separati da esso.<sup>288</sup> Non solo: la parte di realtà totalmente esterna al pensiero non è in grado di trasmettere alcun contenuto informativo e la conoscenza è unicamente frutto di mediazione semiotica.

Rispetto a *Questions concerning certain faculties*, l'aspetto interessante del manoscritto del 1908 è che l'oggetto non viene completamente assorbito all'interno della rappresentazione, ma si presenta maggiormente carico degli attributi dell'alterità e dell'individualità. Anche in questa occasione la conoscenza ha a che fare con il riconoscere, ma con una differenza: Peirce non attribuisce tutta la responsabilità della conoscenza alla rappresentazione, ma, parlando di una Tendenza attiva dell'oggetto stesso, ne scarica gran parte proprio su quest'ultimo.

---

<sup>287</sup> Ivi., p. 204.

<sup>288</sup> Che il realismo di Peirce, per quanto riguarda il rapporto tra reale e sua esistenza esterna alla mente, corrisponda alla posizione secondo cui «some, but not all reality is external to thought» rimandiamo all'articolo di C. de Waal, *Peirce's Nominalist-Realist Distinction, an Untenable Realism*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 1, 1998, pp. 183- 202.

## CONCLUSIONI

La nostra indagine aveva preso avvio da una domanda: come possono convivere interpretazione e immediatezza nei fenomeni percettivi? È possibile parlare di intuizioni a proposito delle nostre percezioni ordinarie?

Per rispondere a questa domanda, all'inizio della nostra ricerca abbiamo messo in evidenza il contesto all'interno del quale si inserisce l'aspra critica che Peirce muove al concetto di intuizione. La stesura di *Questions concerning certain faculties* e, in generale, tutta la serie dei saggi cognitivi composti tra il 1868 e il 1869, nascono da un dibattito a proposito del realismo. Secondo la posizione realista sostenuta da Peirce, le leggi della logica formale e le conclusioni generali tratte a partire da esse hanno validità oggettiva: sono espressione della realtà, e non semplicemente di un modo unilaterale e soggettivo di pensarla e di conoscerla.

Peirce si definisce sempre un realista, ma a volte un idealista, altre un real-idealista, altre ancora un empirista radicale, come ad evidenziare che le classificazioni tradizionali tendono a porre l'accento solo su un aspetto del processo conoscitivo alla volta: realismo ed empirismo, da un lato, sottolineano la relazione dell'oggetto rappresentato a un sostrato realmente esistente, da cui dipende almeno la materia della rappresentazione; dall'altro, idealismo e razionalismo evidenziano la dipendenza dell'oggetto rappresentato dall'attività del pensiero, almeno per quanto concerne la conoscenza generale di esso.

Al dualismo implicitamente contenuto all'interno della nozione di intuizione, Peirce sostituisce la continuità implicata nei concetti di inferenza e di segno: ogni cognizione è una conclusione ottenuta inferenzialmente a partire da cognizioni precedenti; ovvero, è il segno di una cognizione precedente, che a sua volta è un segno, e così via. Nulla impedisce al segno di essere una cognizione e contemporaneamente la manifestazione di qualcosa che è altro rispetto a essa: l'importante è non considerare la realtà come qualcosa che trova all'esterno della relazione con il pensiero le proprie radici.

Conseguentemente la critica all'intuizione può essere espressa, in altri termini, come il rifiuto di qualunque forma di dualismo epistemologico o metafisico che consideri il processo conoscitivo in modo separato rispetto al proprio oggetto di conoscenza. La percezione è interpretativa perché nel momento in cui ci viene dato immediatamente un oggetto, ciò avviene all'interno di una relazione: se è vero che l'oggetto che si manifesta non è un prodotto della soggettività, ma ha una propria trascendenza e oggettività, è contemporaneamente vero che esso



è una presentazione di sé al pensiero, e quindi una rappresentazione. Nell'esperienza non può esistere una dimensione della passività del soggetto che si identifica come pura ricettività in rapporto a una oggettualità esterna pre-costituita, pena ricadere in fallacie dualiste e nominaliste.

Il pieno riconoscimento della continuità tra pensiero e realtà viene sancito qualche anno più tardi dalla formulazione della massima pragmatica, secondo la quale il significato di un concetto generale è identico all'insieme degli effetti pratici concepibili in esso contenuto. La massima pragmatica, poi, da criterio puramente logico finalizzato a fare chiarezza rispetto ai significati, assume chiaramente valenza metafisica, dal momento che Peirce è un realista e considera i generali esistenti almeno tanto quanto i singoli oggetti.

La posizione realista adottata da Peirce non lo porta tuttavia a trascurare il problema della singolarità. Se è vero che tutta la realtà è un segno e quindi, essenzialmente, un significato generale, è anche vero che il segno non coincide con il significato. Negli articoli degli anni '60 e '70, la non coincidenza tra pensiero e realtà veniva trattata solo come differenza tra pensiero conscio e autocontrollato da una parte, e pensiero inconscio dall'altra. In questo modo, la capacità da parte del pensiero discorsivo di avere presa sulla realtà in quanto altro rispetto al significato trovava giustificazione sul piano di una vaga passività (della quale veniva esaltata la fertilità e la creatività), senza però rendere pienamente giustizia agli aspetti anti-generalisti e individuali del reale.

Nel secondo capitolo abbiamo visto come, a partire dalle ricerche intraprese agli inizi del '900, il rapporto tra la conoscenza e ciò che è altro rispetto al significato generale diventa oggetto di un'analisi più specifica da parte di Peirce. Dal punto di vista dello studio dell'esperienza, questo si concretizza in un'intensificazione delle ricerche sulla percezione e nell'introduzione di nuovi concetti che, sul modello delle categorie fenomenologiche, descrivono le componenti individuali e generali dell'esperienza percettiva.

Dal momento che Peirce, quando difende la propria dottrina della percezione immediata, si richiama ai suoi predecessori e in particolare alla filosofia di Kant, abbiamo preso in considerazione i passaggi e i contesti nei quali Peirce fa riferimento al concetto kantiano di intuizione sensibile (*Anschauung*), che costituisce il modo attraverso cui, per Kant, è possibile avere un accesso diretto al mondo

Abbiamo visto come, per certi versi, i segni iconici e indicativi svolgono un ruolo conoscitivo simile a quello delle intuizioni. Tuttavia, ciò che interessa a Peirce è mostrare la continuità

dell'esperienza, perché sulla continuità si basano tutte le riflessioni sulla natura semiotica del pensiero e sul realismo. Ammettere l'esistenza di qualcosa come un'intuizione significherebbe interrompere la continuità e, in questo modo, negarla. Per questo Peirce propone di sostituire il concetto di *Anschauung* con quello di *percipuum*, ovvero di considerare ciò che si dà nella percezione non in modo discreto, ma alla stregua di una sequenza temporalmente continua di percezioni che non possono essere isolate dai rimandi che le collegano reciprocamente. La generalità non è solo esito del processo conoscitivo, ma si dà immediatamente a livello sensibile come continuità.

Per concludere, abbiamo considerato un manoscritto del 1908 nel quale l'aspetto anti-generale dell'esperienza sensibile emerge in modo nuovo. Il testo è interessante perché riporta, anche se in termini diversi, la tesi dell'anti-intuizionismo e della continuità tra mente e mondo presentata quarant'anni prima, in *Questions concerning certain faculties claimed for man*.

In quest'ultima occasione, però, Peirce non si limita a dire che l'oggetto di una cognizione è sempre necessariamente l'oggetto di una cognizione precedente. Benché l'oggetto reale non eserciti alcuna azione diretta su colui che percepisce, gli viene attribuita una tendenza attiva e reale a farsi riconoscere, uno sforzo che rasenta il desiderio di riguadagnare il proprio *feeling* naturale. Essa agisce all'interno della sfera dei vissuti, opponendo la propria alterità all'inerzia della mente, che è predisposta a comprendere tutto all'interno dell'uniformità generalizzante dei suoi abiti, imponendole così il riconoscimento di una generalità più ampia.

La passività del pensiero non viene più solo connotata come attività che sfugge al controllo, ma come un rapporto di azione e reazione. Nella sfera della passività, la tendenza passiva della mente a conservare il proprio stato si scontra con la tendenza attiva dell'oggetto a farsi conoscere. Il reale può emergere e diventare oggetto di conoscenza in quanto contrasta contro qualcosa: dal momento che una forza può mostrarsi solo là dove si esercita una resistenza, se il pensiero non esercitasse un'azione per certi versi contraria a quella del reale, ciò che è reale non troverebbe le condizioni per farsi sentire.

Ancora una volta, la generalità nell'esperienza non segue ciò che è individuale, ma è piuttosto l'individuale a poter emergere grazie alla continuità del pensiero, ovvero alla sua generalità.



## BIBLIOGRAFIA

### SCRITTI DI C. S. PEIRCE CITATI

#### EDIZIONI IN ORIGINALE

*Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, a cura di R. S Robin, The University Of Massachusetts Press, Massachusetts, 1967.

*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voll. I-VI, a cura di C. Hartshorn e P. Weiss, voll. VII-VIII a cura di A. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1931-35; 1958.

*Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*, a cura di P. A. Turrisi, State University of New York Press, Albany, 1997.

*The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. I, a cura di N. Houser e R. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992.

*The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. II (1893-1913), a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1998.

*The New Elements of Mathematics*, a cura di C. Eisele, Mouton Publishers, The Hague 1976.

*Writings of Charles Sanders Peirce*, voll. 1-6, a cura del Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1981- 2000.

#### TRADUZIONI ITALIANE

*Esperienza e percezione. Percorsi nella fenomenologia di C. S. Peirce*, a cura di M. Luisi, ETS, Pisa, 2008.

*Scritti Scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005.

## SAGGI E STUDI CITATI E DI RIFERIMENTO

Agler D., Stango M., *W.T. Harris, Peirce, and the Charge of Nominalism*, *Hegel Bulletin*, Vol. 36, No. 2, 2015, pp. 135-158.

Atkins R. K., *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2018.

Bernstein R. J., *Peirce's Theory of Perception*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Vol. 2, a cura di E. G. Moore e R. S. Robin, University of Massachusetts Press, Amherst, 1964.

Bosco N., *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Edizioni di «Filosofia» Torino, 1959.

Buzzelli D. E., *The Argument of Peirce's "New List of Categories"*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Indiana University Press, Vol. 8, No. 2, 1972, pp. 63-89.

De Tienne A., *Peirce's definition of the Phaneron*, in *C.S. Peirce and the philosophy of science*, a cura di E. C. Moore, University of Alabama Press, 1992.

De Waal C., *Peirce's Nominalist-Realist Distinction, un Untenable Realism*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 1, 1998, pp. 183- 202.

De Waal C., *The Real Issue Between Nominalism and Realism, Peirce and Berkeley Reconsidered*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1996, vol. 32, No. 3, pp. 425-442.

Fabbrichesi Leo R., *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca Book, Milano, 1992.

Fabbrichesi Leo R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1986.

Fisch M. H., *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism*, *The Monist*, No. 51, Vol. 2, 1967, pp. 159-178.

Fisch M. H., *Was There a Metaphysical Club?*, in *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, a cura di E. C. Moore e R. S. Robin, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1964, pp. 3-23.

Harris W. T., *NOMINALISM versus REALISM*, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 2, No. 1, 1868, pp. 57-61.

Hintikka J., *On Kant's notion of intuition (Anschauung)*, in *THE FIRST CRITIQUE: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*, a cura di T. Penelbum e J. J. MacIntosh, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1969, pp. 38-53.

Hookway C., *Peirce*, Routledge, New York, 2010 (1985).

Lane R., *On Peirce's Early Realism*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 40, No. 4, 2004, pp. 575 – 605.

Lane R., *The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter*, Parte I, *Cognitio*, Vol. 12, No. 1, 2011 e Parte II, *Cognitio*, Vol. 12, No. 2, 2011, pp. 237-256.

Luisi M., *Verso un realismo critico: esperienza e soggettività nelle fenomenologie di C. S. Peirce e E. Husserl*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Roma Tre, Anno Accademico 2007-2008,

[https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/435/1/versounrealismocritico\\_confrontofenomenologiaPeircee.pdf](https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/435/1/versounrealismocritico_confrontofenomenologiaPeircee.pdf)

Maddalena G., *Abduction and Metaphysical Realism*, *Semiotica*, No. 153, 2005, pp. 243-259.

Maddalena G., *Charles Sanders Peirce*, in *Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti Carocci, Roma, 2015, pp. 42-60.

Maddalena G., *Istinto razionale. Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino, 2003.

Menaud G., *The Metaphysical Club*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2001.

Michael F., *The Deduction of Categories in Peirce's "New List"*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Indiana University Press, Vol. 16, No. 3, 1980, pp. 179-211.

Müller P., *La discesa al particolare nella logica di Ockham*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 78, No. 3, 1986, PP. 353-377.

Murphey M. G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

Ransdell J., *Peirce est-il un phenomenologue?*, in *Études Phénoménologiques*, Vol. 5, No. 9-10, 1989, pp. 51-75.

Rosensohn W. L., *The phenomenology of Charles S. Peirce. From the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1974.

Santucci A., *Peirce, Hegel e la dottrina delle categorie*, in *Incidenza di Hegel*, in *Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessoro, Morano Editore, Pompei, 1970, pp. 964-984.

Short T., *Peirce's Theory of Sign*, Cambridge University Press, New York, pp. 32-36.

Sini C., *Filosofia e semiotica*, Il Mulino, Milano, 1978.

Sini C., *Il pragmatismo americano*, Editori Laterza, Bari, 1972.

Sini C., *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano, 1978.

Skagestad P., *The Road of Inquiry: Charles Peirce's Pragmatic Realism*, Columbia University Press, New York, 1981.

Stephens G. L., *Noumenal Qualia: C.S. Peirce on Our Epistemic Access to Feelings*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 21, No. 1, Indiana University Press, 1985, pp. 95-108.

Stern R., *An Hegelian in Strange Costume? On Peirce's Relation to Hegel I e II*, Philosophy Compass, Vol. 8, No. 1, pp. 53-72.

Thompson M. H., *The Pragmatic Philosophy of Charles S. Peirce*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

Vargas E., *Perception as Inference*, in *Peirce on Perception and Reasoning. From Icons to Logic*, a cura di Kathleen A. Hull e Richard Kenneth Atkins, Routledge, New York, 2017, pp. 14-24.

Wilson A. B., *Peirce, Perception, and Empiricism*, in *The Oxford Handbook of Charles S. Peirce*, a cura di Cornelis de Waal, in press.

Wilson A. B., *The perception of generals*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 48, No. 2, 2012, pp. 184.

Wilson A. B., *What Do We Perceive? How Peirce “Expands Our Perception”*, in *Peirce on Perception and Reasoning. From Icons to Logic*, a cura di Kathleen A. Hull e Richard Kenneth Atkins, Routledge, New York, 2017, pp. 1-13.

#### ALTRE OPERE CITATE

Bergson H., «*Phantasms of the Living*» and «*Psychical Research*», Proceedings of the British Society for Psychical Research, No. 26, 1913, pp. 426-79.

Gurney E., Myers F., Podmore F., *Phantasms of the Living*, Trübner, London, 1886.

James W., *Telepathy once more*, Science, New Series, Vol. 9, No. 230, 1899, pp. 752-753.

Mansel H. L., *Prolegomena Logica*, H. Hammans, Oxford, 1860.

Prezzolini G., *Lo spiritualismo scientifico: Phantasms of the Living*, Leonardo, Vol. 12, No. 1, 1904.

Trowbridge J., *Reflections on Telepathy*, SA Supplements, Vol. 55, No. 1427, 1903, p. 228-263.



