

A PROPOSITO DI QUEL SEGNO CHE È COME L'UOMO

La semiotica filosofica di C. S. Peirce e la transdisciplinarietà dei saperi

Nicolò Varetto*

Ma ha scoperto se stesso, colui che dice: questo è il mio bene e male: in questo modo ha fatto tacere il nano che scava come una talpa e dice «buono per tutti, cattivo per tutti». [...] Infatti, non fa d'uopo che esista ciò su cui e oltre a cui si possa danzare? Forse che i nani gravi, scavanti come talpe, non hanno da esservi perché ci siano i leggeri, leggerissimi?

(Nietzsche)

Introduzione

Una delle difficoltà maggiori che l'interprete incontra avvicinandosi al pensiero di C. S. Peirce è lo spaesamento che il suo linguaggio produce in senso teoreticistico. Se questo da un lato sottolinea il carattere di rigorosità scientifica che rende ancora attuale il suo lavoro, d'altra parte la difficoltà di tradurlo in contributi in un orizzonte più ampio dei soli studi dedicati potrebbe intendersi come un segno dell'esaurirsi della spinta innovatrice data alla ricerca da parte di un padre che, al di là delle innumerevoli contaminazioni di cui il pragmatismo è stato protagonista, risulta tanto più ingombrante e deludente quanto più lo si metta a confronto con le esigenze filosofiche contemporanee. È possibile, infatti, rintracciare un Peirce invischiato in prove ontologiche, in una fondazione fideistico-religiosa della logica, nello sviluppo di un modello per la rappresentazione grafica del pensiero che ancora stenta nel trovare diffusione autonoma¹. Il tutto nell'ambiguità di uno studio filosofico che non ci aiuta affatto nel collocare l'originalità delle sue posizioni entro una ripresa strutturata della tradizione nella quale sembra essersi situato autonomamente, idealmente affianco ad Aristotele, Duns Scoto, Berkeley e Kant. E tuttavia, ci troviamo a contatto con un pensatore di grande calibro, dove quello stesso orientamento rigorosamente teoretico e talvolta ermetico entra sorprendentemente in conflitto insanabile con una saggezza pratica luminosa a cui il testo cerca più volte di rinviare, in modo esplicito e insistente almeno a partire dalla fase più tarda del suo percorso scientifico e filosofico². Si tratta di un'ambivalenza importante che non coinvolge solamente la celebre vicenda intellettuale e biografica del nostro filosofo, ma riguarda lo stesso spessore

* Ricercatore indipendente, ORCID: 0009-0007-1053-4267.

¹ Uno sforzo considerevole per un'esposizione unitaria della materia, visto il crescente interesse in alcuni ambiti disciplinari, è stato fatto con l'edizione tripartita, di cui riporto solo il primo volume: C. S. Peirce, *Logic of the Future. Writings on Existential graphs*, F. Bellucci, A.-V. Pietarinen (eds.), vol. 1, de Gruyter, Berlin/Boston 2020.

² In gioco, anche se in modo indiretto, c'è l'interpretazione di quello che altrove Peirce chiama *lume naturale*. Ad oggi credo possa dirsi unanime il dibattito nel sostenere il fondamentale immanentismo della prospettiva peirciana, così come ribadito recentemente da R. Fabbrichesi, *An Apology for a Dynamic Ontology: Peirce's Analysis of Futurity in a Nietzschean Perspective*, in «Philosophies», 8, 2: 35, 2023, pp. 1-12.

filosofico che, almeno per chi scrive, deve essere messo al centro della riflessione intorno alla domanda su quale sia il senso per cui oggi torniamo a leggere Peirce.

Se intendiamo il Pragmaticismo come dottrina fondamentale in cui convergono i risultati più importanti della Fenomenologia, della Cosmologia (Metafisica) e della Logica (Semiotica) e se è vero che la massima pragmatista, che ne è il cuore, realizza un'occasione per vedere finalmente vincolate teoria e pratica in un senso non dualistico, al tempo stesso andando a fondo della concezione antropologica e ontologica pragmaticista incontriamo una dualità che rinnova la questione della loro separazione. In questo breve lavoro cercherò di interrogare il senso di ambivalenza o dualità di cui Peirce ci invita a far esperienza³, prima che questo divenga motivo di un atteggiamento strategico mirato a rendere ragione dei conflitti che spesso si creano fra le discipline che frequentiamo e gli ideali normativi a cui siamo tenuti adeguarci sempre in più modi e in sensi diversi. Questo significa innanzitutto collocarsi su quel terreno preliminare dove alcuni motivi di fondo del pensiero del filosofo incontrano le istanze dell'approccio che oggi chiamiamo transdisciplinare. Il terreno in questione appartiene alla disciplina dell'Ermeneutica filosofica, il cui insegnamento insiste sulle necessarie possibilità che arrivano a manifestarsi allo sguardo nel momento in cui questo sosta presso quelle che a prima vista ci sembrano solo contraddizioni dispensatrici di inutili confusioni. Come ricorda ad esempio la genealogia delle pratiche del discorso⁴, tutti sappiamo fare molte cose, sappiamo servirci di molti strumenti e con questo sapere multiforme abitualmente dirigiamo e correggiamo le risposte che diamo a tutto ciò che ci si fa incontro nel corso delle nostre vite. L'insieme di queste pratiche è il nostro saper vivere, di cui la varietà è senz'altro una virtù. Sappiamo vivere. Eppure, la vita non è un sapere, ma ne è la continua eccedenza, la sua inesausta effrazione⁵. Sappiamo vivere in molti modi, ma che ci sia comunione tra i differenti modi di essere delle vite di ciascuno di noi, per quanto ovvio, non è affatto scontato. A ben vedere è addirittura più difficile trovarci tutti d'un pezzo quando siamo condotti angosciosamente lontano dalle nostre aspettative quando sono proprio queste ultime a richiederci continue attenzioni nell'arco di una vita intera. Ma nel momento in cui ciò accade, a venir meno è *in primis* il sapere, quello che avevamo imparato in proposito e ci troviamo così presi nel mezzo da una tensione rispetto alla quale nessuna conoscenza è capace di dare una risposta risolutrice. Non troviamo istruzioni pronte per l'uso in termini esistenziali, tantomeno nei termini coi quali Peirce ci introduce alle possibilità più proprie al nostro pensiero.

Si tratta dunque di indagare ancora, di volta in volta, la finitezza delle forme con le quali abbiamo saputo spiegarci le nostre vite: saper dire «questo è

³ Qui ambivalenza o dualità non stanno per il principio logico di bivalenza. Per una riscoperta delle radici classiche della logica in Peirce si veda M. Champagne *A Pragmatic-Semiotic Defence of Bivalence*, in «History and Philosophy of Logic», vol. 43, n. 2, 2022, pp. 143-157.

⁴ Intendiamo quel lavoro di ricognizione del «Sé filosofante», cioè dello s-fondo da cui si staglia la totalità dei nostri discorsi, delle nostre pratiche. C. Sini, F. Cambria (a cura di), *L'alfabeto e l'Occidente*, «La scrittura e i saperi», Opere, vol. III, t. I, Jaca Book, Milano 2016.

⁵ Un'interpretazione del lavoro di distruzione che Peirce ha svolto (J. Derrida, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 74-77), deve essere ancora discussa. Imprescindibile per tale ricerca il lavoro di C. Sini, sia in quanto invito, così come possibile e risoluta presa di distanza. C. Sini, F. Cambria (a cura di), *L'alfabeto e l'Occidente*, cit., pp. 60-72.

il valore che *io* ho dato alle cose e alla vita». Non rivendicare mai una potestà sull'origine dei cambiamenti che la nostra condotta assume con l'avvicinarsi del tempo e delle cose: pensare che pur venendo meno la prospettiva di un'origine comune, allo stesso tempo ci troviamo sulle tracce di un'esperienza che per quanto irriducibile nel modo in cui si rivolge a ciascuno di noi, chiama in causa ogni essere umano in quanto interprete⁶. Se, dunque, la nostra filosofia e le nostre scoperte scientifiche non sono la vita, come credo che lo stesso Peirce abbia fino all'ultimo pensato, la situazione di *impasse* che si pone con questa distinzione è proprio il terreno da cui sorge la possibilità di questo lavoro. Concentrandomi particolarmente sugli scritti tardi, datati intorno al 1903, cercherò nel primo paragrafo di mostrare come l'orientamento transdisciplinare condivide con il pensiero di Peirce la dimensione di un lavoro caratterizzato dal sapore della scommessa (*guessing*) che sia possibile vincere l'isolamento e l'autoreferenzialità, l'indifferenza che contraddistingue l'impostazione disciplinare e compartimentale della ricerca scientifica⁷. Tuttavia, qui vincere non significa tanto adottare una strategia adeguata a liberarsi dal rigore dei compiti specifici, quanto pensare in senso forte una realtà che per quanto indipendente a noi, al tempo stesso ci investe nella nostra finitezza. Nel secondo paragrafo, prendendo in analisi alcuni manoscritti dedicati allo studio fenomenologico, mostrerò come sia ancora l'esperienza della dualità, indagata in senso cosmologico, ad aiutarci a comprendere la portata di questo slittamento di significato. Cercando di orientarmi entro alcune interpretazioni capitali del senso dell'opera di Peirce, nella conclusione insisterò sulla tesi di fondo di questo lavoro, e cioè che l'indagine del filosofo non si limita a descrivere e rilevare le strutture portanti del pensiero, ma si spinge nella direzione di scorgere come il nostro essere interpretante sia infine rimesso al confronto con la saggezza pratica che noi stessi siamo.

1. Il transdisciplinare fra impianto metodologico e spontaneità della ricerca

Quando attribuiamo l'aggettivo 'transdisciplinare' cerchiamo di rivolgerci a qualcosa che accade oltre ogni paradigma disciplinare e che in quanto tale viene trascurato. Un esempio sono le vicende professionali dei singoli ricercatori nel momento in cui *di per sé prese* diventano motivo di autoreferenzialità e chiusura al dialogo, nel senso di un *ché* di separato e accidentale rispetto a ciò che è effettivamente conosciuto dalla disciplina del caso. Da interpreti contemporanei coglieremmo immediatamente il discorso transdisciplinare come un'opportunità per riscattare la finitezza dei nostri ambiti di conoscenza. Siamo infatti di fronte a un

⁶ Ivi, p. 11: «[...] di per sé presa, ogni strada è autoreferenziale e destinata a chiudersi in se stessa, entro i margini di un'efficacia mai provata dall'incrocio con altri passi». La genealogia delle pratiche del discorso può essere intesa come una strenua battaglia all'indifferenza. S. Zanelli, *Peirce sempre di nuovo*, in «Il Pensiero: rivista di filosofia», LXII, 2, 2023, p. 108.

⁷ Transdisciplinare è: «scommettere sul sotterraneo lavoro di un sapere che non compete a alcuna disciplina, ma che è in tutte all'opera, [...] convocare i saperi disciplinari di fronte a una comune domanda di senso». «La scommessa è che la frizione tra differenze, [...] possa scernere un reciproco riconoscimento che restituisca alle parti l'efficacia di un senso» F. Cambria, *Il sapore dei saperi*, in Id. (ed.) «Il sapere dei saperi. Per una formazione transdisciplinare», Jaca Book, Milano 2022, pp. 10-11.

sapere a-metodico, attento ai modi in cui ci si trova sempre iscritti all'interno di un'impostazione metodologica unitaria e inclusiva⁸ e sensibile in modo particolare all'orientamento che la totalità delle pratiche disciplinari esercita su ciascuna. Da questo punto di vista potremmo facilmente ritenere il transdisciplinare come un modo per connotare una progettualità generale, necessitata dalla stessa varietà disciplinare. Anche Peirce sembra andare in questa direzione nel momento in cui, cimentandosi in una dettagliata classificazione delle scienze al tempo della *Minute Logic* (1902), così riassume il principio di una classificazione naturale: «*[n]ow without law there is no regularity; and without the influence of ideas there is no potentiality*». Una battuta che ci giustificherebbe nel ritenere il primato di una struttura epistemologica, a maggior ragione che «*an efficient cause, detached from a final cause in the form of a law, would not even possess efficiency*» (CP. 1.213). Il modo in cui alcune cose sorgono spontaneamente («*phyetai spontaneously*») alla nostra attenzione è sorprendentemente vicino allo stesso significato di regolarità cui risponde necessariamente ogni classificazione. L'idea di legge è infatti rappresentata originariamente da quella di natura («*physis*»), la quale «*must originally have meant birth*», «*the idea of springing forth*», giungendo a significare al tempo stesso «*inheritance*». Tuttavia, accade che quella che sembrerebbe l'affermazione di un impianto trascendentale sia differita bruscamente dalla potenza trasgressiva («*abrupt*») di alcuni 'salti' che irrompono nel corso della ricerca con tutta la durezza e la resistenza di limiti reali, apparentemente contrapposti alla potenza del suo incedere⁹. Se è vero che ogni particolare classe, disciplina nel nostro caso, è abitata da un'idea, al tempo stesso «*it is not every class where the existence, that is, the occurrence in the universe of its members is due to the active causality of the defining idea of the class*» (CP 1.214). Soprattutto, l'imprevedibilità costituita dall'indifferenza con cui l'individualità sembra opporsi al progresso dei nostri successi pratico-epistemologici si rivela essere non tanto un momento provvisorio di vacuo smarrimento¹⁰. Ritenere insufficiente per quanto necessario adottare una metodologia adeguata, qualora anche diversificata, per avvicinarsi a una comprensione epistemologica del portato al quale siamo esposti nel mentre ci accade di conoscere qualcosa non viene in alcun modo a negare che «*there is some blind efficient causation*», quanto ad affermare piuttosto che «*it is not that which constitutes the heredity*» (CP. 1.215), ovvero tentare di considerare come l'efficacia delle nostre azioni non dipenda dal motivo finale («*purpose*»)¹¹ iscritto necessariamente in noi. Si tratta piuttosto di pensare che come non è il pensiero («*the idea*») ad appartenere a ciò che ci

⁸ D. Alvargonzales, *Multidisciplinarity, Interdisciplinarity, Transdisciplinarity, and the Sciences*, in «International Studies in the Philosophy of Science», 25, 4, 2011, pp. 387-403. Arrestandoci al *factum* procedurale (pp. 390-391), rischiamo di assistere all'imporsi di un'unica chiave interpretativa, post-metafisica e a sua volta paradigmatica, che farebbe del transdisciplinare un'ulteriore variante della multidisciplinarietà scientifica (p. 392).

⁹ Intendiamo ad esempio il corso d'integrazione progressiva fra ricerca scientifica e società laica. I. Koskinen, U. Mäki, *Extra-academic transdisciplinarity and scientific pluralism: what might they learn one another?*, in «European Journal for Philosophy of Science», 6, 3, 2016, pp. 432-434.

¹⁰ P. Osborne, *Problematizing Disciplinarity, Transdisciplinary Problematics*, in «Theory, Culture & Society», 32, 5-6, 2015, pp. 11-19. Solo non assimilando l'indeterminatezza a un fatto possiamo discutere la dinamica strategica e applicativa, cui il lavoro di ricerca talvolta si arresta.

¹¹ Per un'analisi del senso trascendentale di questo aspetto si veda G. Gava, *Peirce's Account of Purposefulness: a Kantian Perspective*, Routledge, New York 2014.

costituisce (*«the souls»*), ma viceversa, così questo rapporto per quanto necessario garantisce una possibilità (*«opportunity»*) per il pensiero di manifestarsi. *«The soul does for the idea just what the cellulose does for the beauty of the rose; that is to say, it affords it opportunity»* (CP. 1.216).

Il testo che stiamo leggendo mostra come Peirce sia inaspettatamente capace di scorgere le sedimentazioni storiche che raccolgono i grandi cambiamenti epocali del modo di essere degli uomini sotto l'aspetto di slittamenti di significato delle parole che usiamo quotidianamente. Anche se in modo appena accennato questa caratteristica apre uno scorcio sulla prospettiva ermeneutica filosofica, anticipando l'approfondimento del coinvolgimento che ad esempio ogni forma particolare di conoscenza intrattiene con la prospettiva storico-esistenziale del proprio particolare modo di far ricerca. Obiettivo comune allo stesso orientamento transdisciplinare. Stiamo parlando appunto di un lavoro filosofico capace di rinvenire e contrassegnare i limiti a cui ciascun ricercatore è necessariamente rimesso. Mediante un confronto fra singole istanze disciplinari, armonizzate a loro volta rispetto all'irriducibilità di quegli abiti di risposta viventi che sono i ricercatori, proprio lo sguardo filosofico internamente allo stesso incontro/dialogo farà emergere quelle differenze che sono i posizionamenti dei partecipanti entro la loro stessa ricerca, prima ancora che un atteggiamento e un linguaggio condivisi e condivisibili¹². L'insegnamento cosmologico che è al centro di questo discorso si concentra infatti sullo sforzo di dire l'evidenza mai appariscente del rapporto sorgivo e polisenso, motile e plurivoco che contraddistingue il nostro abitare i significati con cui siamo già sempre iniziati all'esperienza che facciamo del mondo. Ma come potremo parlare di tale esperienza, se essa è qualcosa di primario, nel senso che è iniziante ogni nostra mossa, senza chiudere gli occhi rispetto al fatto che in qualche modo abbiamo già saputo giocare d'anticipo su di essa? Peirce ce ne parla nei termini di un dubbio genuino, ovvero di un dubbio che si distingue radicalmente da quel dubbio (*«paper doubts»*) che invece pretende di prescindere da se stesso, trovando le cose al di là di sé come pretesto per ricondurle a ciò in cui non ha mai smesso di credere segretamente. Si tratta di uno spaesamento vero e proprio che, una volta messa da parte l'abitudine a pensare in termini causali, cerca di distinguere *come* sarebbero effettivamente le cose che conosciamo, abitualmente *«traced out from the definition»* in cui trovano occasione (*«opportunity»*) di essere enumerate, dalla situazione definita (*«definitum»*) o 'ruolo', la causa finale che appartiene alla cosa stessa e che la manifesta in tutti i suoi aspetti: *«that kind of causation whereby the whole calls out its parts»* (CP 1.220). In un testo del 1905, in cui viene consolidandosi l'idea di un Pragmaticismo come senso comune critico (*«critical common-sensism»*), del modo genuino di dubitare è detto che *«[it] cannot be created by a mere effort of will, but must be compassed through experience»*. Si tratta allora di coltivare un'esperienza di ciò che è indipendente dagli sforzi che invece possiamo fare per cambiare e modellare le nostre abitudini. Dubitiamo realmente quindi nel momento in cui esperiamo le cose senza doverle convalidare o riconoscere a partire dalle nostre idee, perché

¹² Per una testimonianza di questo tipo di lavoro si veda F. Cambria, *op. cit.* Aggiungo che non si tratta di un caso isolato, dal momento che la Consulenza Filosofica potrebbe essere annoverata fra gli esempi di pratica appena descritta. Si veda F. Batisti, A. Morelli, A. Rossi (a cura di), *La consulenza filosofica oggi tra formazione e ricerca*, Mimesis, Milano 2022.

saranno esse stesse ad imporsi come vere. Ma se questa affermazione potrebbe indurci a lasciarci andare a nostalgie per un impianto realista trascendentale, dobbiamo immediatamente ricordarci che la scelta metodologica di un ricercatore «*is one of the ruling decisions of his life, to which, when once made, he is bound to adhere*» (CP. 5.387)¹³. Questa decisione, infatti, non è in alcun modo volta a prevenire o risolvere il fatto che in quanto interpreti ci troveremo immancabilmente presi nel mezzo fra un'iterazione in «*force of habit*» e la possibilità che una riflessione «*upon the state of the case will overcome these habits*». Anzi essa ribadisce la necessità di affidarsi al peso compiuto («*full weight*»), gli effetti che tali riflessioni eserciteranno praticamente su quei concetti complessi, venuti in attrito con il metodo. Potremmo addirittura sostenere che quello di Peirce suona come invito alla specializzazione, ma rigorosamente a patto di salvaguardare la differenza capitale fra vita e conoscenza.

Se da queste brevi indicazioni torniamo alla questione della transdisciplinarietà possiamo ritrovare senza difficoltà una tensione analoga fra due poli opposti. Da una parte la necessità di rivolgerci in modo rinnovato al nostro fare filosofia all'interno dell'orizzonte di ricerca multidisciplinare e interdisciplinare¹⁴. Dall'altra l'impossibilità di perseguire la strada che vorrebbe trascendere il commercio fallibile delle singole figure che compongono il sapere. Ora, da questi estremi possiamo evidenziare due direttrici di massima con cui ricapitolare il tratto transdisciplinare della ricerca: 1) osservare come sia un affondo nella coappartenenza storico-esperienziale delle nostre discipline a lasciar emergere i diversi modi di coltivare il movimento collettivo della ricerca; 2) tener fermo il rifiuto intransigente per «ogni distinzione di principio fra i contenuti o i significati delle operazioni che compiamo e le operazioni medesime con le quali ci diamo contenuti e significati [...]»: non ci sono significati al di là delle operazioni e viceversa¹⁵. Non ci sono pratiche insignificanti, perché sempre con-sapute nell'intreccio da cui è impossibile districare alcun punto prospettico panoramico, nodo gordiano che è il sapere stesso¹⁶. Aiutandoci a comprendere questa necessità, Peirce evidenzia come la messa in gioco del portato esperienziale in cui la nostra volontà e la realtà delle cose conosciute si tengono insieme inizi a

¹³ Rileggendo *The Fixation of Belief* (1877) è interessante che Peirce non escluda mai che i metodi coi quali stabiliamo le nostre credenze «*present no advantage whatever over the scientific methods*». Centrale per il nostro discorso è che il tratto distintivo della scienza sia individuato da Peirce proprio nello sposalizio da parte del ricercatore della volontà («*the will*») che sia la sua opinione «*to coincide with the facts*». Contemplare la possibilità di essere in errore non è una ragione sufficiente per dubitare che una verità che non conosciamo potrà («*should*») «*carry us to the point we aim at and not astray*» (corsivo mio).

¹⁴ H. Thorén, M. Nagatsu, P. Schönach, *Interdisciplinarity*, in C. Parker Crieg, R. Toivanen (eds.) «*Situating Sustainability. A Handbook of Contexts and Concepts*», 2021, pp. 23-24. Dal punto di vista olistico il transdisciplinare si riduce all'alternativa fra la pura trasgressione e l'assimilazione a una variante del multidisciplinare (D. Alvargonzales, *op.cit.*, p. 394-395), già che ritenuto insensato agire sul rapporto preesistente fra le discipline (ivi, pp. 400-401).

¹⁵ F. Cambria, *La vita delle conoscenze*, in *op. cit.*, p. 58.

¹⁶ C. Sini, *Idioma*, Jaca Book, Milano 2021, p. 241. La realtà cui ogni sapere tende è la «[m]etafora della relazione di ogni frammento o forma di vita con un ambiente organico e sistemico, nel quale ogni parte è in una relazione con-costitutiva con ogni altra, ne è continuamente modificata e le modifica in un sommovimento eterno infinito che l'uomo chiama "mondo", "universo", "natura", magari "Dio"».

conducerci verso l'indeterminatezza costitutiva del rapporto fra uomo e mondo. È in questo modo che siamo ricettivi della ricchezza che deriva sì da un continuo rinnovamento coltivato collettivamente, ma condizionato dalla presa in carico di differenze compiute a quello compostibili¹⁷. Farci interpreti di noi stessi non è l'invito esclusivo di un approccio transdisciplinare alla ricerca scientifica, ma è anche quello della Semiotica Filosofica in quanto Ermeneutica e in quanto Fenomenologia.

2. Interpretazione filosofica è primariamente Lotta

Il confronto con la sistematica delle scienze teoretiche ('di scoperta') ci ha esortati a chiedere che cosa significhi misurarci con l'esperienza. Per rispondere dobbiamo provare a comprendere quale sia la cosmologia entro la quale ci stiamo muovendo, specialmente rivolgendoci agli scritti dove la riflessione del pensatore si fa in questo senso più insistente. In uno scritto tardo intitolato *Pragmatism* troviamo affermato che ogni uomo «*live in two worlds, a world of fact and a world of fancy*». Ciascuno di noi rimane facilmente persuaso di essere «*the creator of his world*», del proprio mondo interiore, intuibile e desiderato in contrapposizione a un mondo esterno, inaccessibile e pericoloso dal quale difendersi «*from the angles of hard fact by clothing [ourselves] with a garment of contentment and of habituation*». È proprio per evitare lo squarcio dei nostri abiti che una strategia trova occasione di simulare «*such forcible modification of our ways of thinking*», provocandone gli effetti nel momento in cui non possano sortire danno e adeguando «*[our] internal world accordingly*» (CP. 1.321)¹⁸. Potremmo aggiungere che proprio in forza dell'efficacia delle nostre strategie che spesso ci accade di scambiare il gran lavoro investito «on the world of fancy», per ciò che invece chiamiamo «*the influence of the world of fact or experience*». A maggior ragione questa confusione richiede un infinito lavoro di continui aggiustamenti. E infatti non è Peirce stesso a separare analogamente nella sua «classificazione perenne»¹⁹ le scienze pratiche da quelle strettamente teoretiche nell'ottica di una reciproca messa in dialogo, indirizzandoci così verso una valenza squisitamente interdisciplinare della ricerca scientifica? Certamente, e tuttavia dobbiamo ricordare che l'architettura del sapere presuppone lo studio fenomenologico delle categorie: sono le categorie a doversi rendere manifeste («*to show themselves*») «*not only in the true natural classification, but also in mistaken attempts at natural classification, – sometimes even more clearly*». E questo perché la loro origine risiede «*in the necessary relations between thoughts and their objects*» (MS. 1343:17-

¹⁷ C. Tiercelin sottolinea così l'eredità scotista di Peirce: «une distinction entre possibilité logique et possibilité réelle; l'attention à des états de choses alternatifs à un même moment du temps; une valorisation décisive du concept de compostibilité». Id., *L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique*, in «Revue des Sciences philosophique et théologiques», 83,1, 1999, p. 125.

¹⁸ Una versione integrale del testo è pubblicata in C.S. Peirce, *Pragmatismo e oltre*, G. Maddalena (a cura di), Bompiani, Milano 2000, pp. 47-125.

¹⁹ A.–V. Pietarinen, *Interdisciplinarity and Peirce's classification of the sciences: A Centennial Reassessment*, in «Perspectives on Science», 14, 2, 2006, pp. 127-152. Per primo Royce (Id., *Il mondo reale e le idee cristiane*, Il problema del cristianesimo, vol. 2, Vallecchi, Firenze 1925, p. 165) notò che il pensiero di Peirce si sviluppa come un'estensione della «teoria logica delle categorie» e non come fondamento universale «di un sistema metafisico».

18, 1902-5). Per questo in molti tentativi di classificazione si assiste a una ripresa proprio dei significati di Primità, Secondità, Terzietà²⁰. Sono le Categorie stesse ad essere il carattere manifestativo del rapporto costitutivo fra pensiero e cosa; quindi, ciò che per primo ha da essere indagato nel momento in cui guardiamo ai diversi modi in cui ci troviamo in rapporto alle cose e al mondo. Evitando una loro esposizione formale, cercherò di evidenziare alcuni nodi testuali in cui l'indagine fenomenologica esplicita la propria comprensione di questo rapporto costitutivo. In questo senso scegliamo fra tante una singola tesi:

The opinion which we are studying is that when a certain part or unit of the brain, – whatsoever such unit may be, a chemical molecule, perhaps, – is disturbed in a certain way, a feeling shows up from the unfathomable depths of consciousness, and sinks down again when the brain-unit becomes quiescent, the rise and the fall each enduring for perhaps a tenth of a second²¹.

L'immagine è quella di un lago sul cui fondale si possono scorgere ogni tipo di cose, alcune più chiaramente, altre meno. Il lago è un'immagine per la nostra coscienza. Per quanto possiamo sforzarci, il fondale ci offre una resistenza e così la profondità dell'acqua, tanto forte che è estremamente difficoltoso richiamare sulla superficie le immagini di quegli oggetti della memoria che più ci interessano. Eppure, accade che altri oggetti, questi sulla superficie, attraggano in modo incomparabile ai nostri sforzi quelle particolari cose che sono legate a essi stessi e per somiglianza e per esperienza. «*The power of this Attraction extends much further than our ordinary vision into consciousness*»: la nostra attenzione si trova catturata. Non si tratta, però, soltanto di una risposta immediata e reattiva a un determinato stimolo. Ci accorgiamo infatti che nel mentre qualcosa è imposto con forza su di noi (che cosa sia poi in particolare l'oggetto stimolato spetterà stabilirlo a una scienza idioscopica, ovvero nei termini di Peirce una scienza dura e osservativa, come in questo caso possono esserlo le neuroscienze), con questa stessa forza che continua a insistere sui nostri sensi la nostra coscienza si trova coinvolta dal farsi innanzi di una sensazione, o *feeling*. Si tratta dell'emersione di quell'oggetto della memoria richiamato potentemente all'appello dall'incontro a cui tentiamo di rivolgerci – per noi, interpreti e lettori di Peirce immaginandoci magari intenti a osservare le piante di casa che stiamo curando oppure mentre parliamo accorti a come vengo recepite le nostre parole da chi ci ascolta –, condizione di «*awareness*» che tornerà a sprofondare nel lago della nostra coscienza non appena la forza che l'aveva provocata cessa di esercitarsi. Un battibaleno.

Non dobbiamo immaginare il susseguirsi monotono, lineare e ordinato fra stimoli e risposte. Questa è una dinamica ancora troppo vincolata alla presenza/assenza di un oggetto-segno 'X' in corrispondenza del quale presumiamo

²⁰ In ordine cronologico: CP. 6.32-34; MS. L 75, 1902; MS. 478, 1903; MS. 1343, 1902-5. Proprio in questi manoscritti dedicati alla classificazione delle scienze assistiamo alla maturazione della priorità che ricopre lo studio delle Categorie.

²¹ MS. 609:21-22, 1908, pubblicato in C. S. Peirce, *Esperienza e Percezione*, M. Luisi (a cura di), ETS, Pisa 2008. Nello stesso volume si possono trovare anche il MS. 299 e 304 qui riportati in originale grazie al *Peirce Archive* dell'Università Humboldt di Berlino.

si eserciti la nostra attenzione²². Sicuramente simile potenza virtuale è enormemente significativa per la facoltà di intenderci e di praticare i rinvii costitutivi coi quali progettiamo, produciamo e tramandiamo, *volendo* la nostra sussistenza. Ciononostante, l'evento della nostra coscienza nel mondo, la simultaneità che lega stimoli patiti all'azione di risposta che scopriamo già ci appartiene, talvolta sorprendentemente potremmo aggiungere, fa uno con l'avvicinarsi di cenni, esperienze e discorsi che continuamente interrompe, plasma, sfigura il nostro modo di abitarlo. «Now constraint and compulsion cannot exist without resistance and resistance is effort opposing change». I nostri tentativi e la resistenza che le cose del mondo ci offrono sono tutt'uno proprio in quell'elemento «of effort in experience; and it is this which gives it its peculiar character» (MS. 299:36, 1905). Che non ci sia distinzione netta fra le due è indice esattamente della dimensione di resistenza e di forza in cui ci troviamo da sempre situati: «*Struggle*», la Lotta. È vero infatti che «*we are so disposed to yield to it as soon as we can detect it, that it is extremely difficult to convince ourselves that we have exerted any resistance at all*». Andando a fondo dell'opposizione in cui inciampa la nostra volontà, da subito attribuita alle cose del mondo scopriamo grazie alla nostra immagine evocativa – il lago – che invece ci stiamo misurando col nostro proprio fare pensante. Incontriamo il nostro essere presi nel mezzo, coinvolti nostro malgrado, noi interpreti finiti e sentinelle, esposti a una simultaneità costitutiva che è tanto Evento quanto Abitudine interpretativa, ma anche nessuno dei due. Non possiamo eliminare in alcun modo l'ambivalenza dell'esperienza e specialmente qualora siamo rivolti a ciò che ci appare già inscrivibile entro una certa regolarità:

*The higher, and more characteristic kinds of induction, [...] far from depending for their validity upon any general 'uniformity of nature', [...] the really strong inductions depend on the absence of order, on the promiscuity of experience*²³.

Proprio questa possibilità («*opportunity*») è innestata da Peirce nel tessuto costitutivo, esperienziale e non per questo meno rigoroso, a cui è rimesso ogni interprete. Se egli può quindi parlare dell'esperienza come di qualcosa che non necessita da parte degli interpreti umani di un conferimento di senso, senza temere l'accusa di confusione concettuale oppure di ingenuità, l'interprete cognitivista, attento a preservare il rigore logico-normativo dell'esercizio interpretativo, è invece necessitato a insistere sul carattere passivo e immobile del mondo, messo in attesa delle nostre disposizioni magari sotto forma di testualità culturale²⁴. Scorto il coinvolgimento imprescindibile che ci lega indefinitamente alla nostra attività interpretante, la preoccupazione di quest'ultimo sarà allora di

²² Peirce si smarca dall'idea di sussistenza frontale all'interprete a partire dagli scritti preparatori alla *New List* (W 1:521), così come ricostruito accuratamente da M. R. Brioschi, *The Dismissal of 'Substance' and 'Being' in Peirce's Regenerated Logic*, «Logic and Logical Philosophy», 32, 2, 2023, pp. 217-242. Il dubbio che questo articolo cerca di coltivare è che la stessa opera di distruzione però non si fermi a questo, così come suggeritoci da J. Derrida.

²³ MS. 299:22-23, 1905.

²⁴ V. Pisanty, R. Pellerey, *Semiotica e Interpretazione*, Bompiani, Milano 2004, p. 67. Una semiotica dell'interpretazione può essere intesa come l'illustrazione del funzionamento dei ragionamenti che adottiamo per risalire «dalla constatazione di un fenomeno manifesto alla conoscenza di qualcosa che è inaccessibile ai sensi» (p. 27).

fornire una relazione ultima di carattere positivo e identitario all'attività decisoria dell'interprete, che ad esempio in termini semiotici diremmo iconica²⁵. In questo senso, ritenendo inattuabile in modo immediato ed essenziale la natura del rapporto interpretativo così da rispettare la fallibilità metodologica, l'esperienza della propria finitezza di interprete umano sarà pensata come negatività manchevole, esposizione all'indifferenza dettata dall'infinità 'semiosica'²⁶. Dal punto di vista transdisciplinare questo significa non solo cercare di compensare i limiti delle nostre discipline con un conferimento di responsabilità talmente grande (di «giudice delegato» dalla natura stessa) che rende inevitabile assegnare la totalità delle possibilità dell'umano a un'impresa razionale e collettiva in cui si trova iscritto da ultimo il futuro dell'umanità intera. Sarà in particolare il mondo ad essere assegnato al ruolo di «sanzionatore della validità» delle nostre ipotesi, una controparte remota che assume le forme della mancata adeguazione dei nostri significati alle situazioni di fatto a cui dobbiamo rispondere, oppure dell'inutilità degli strumenti di cui disponiamo²⁷. Invece di pensare in termini dualistici («*twoness*»), in «*a way of regarding the fact & in truth there is nothing of the sort, – as when we say that everything is identical of itself*» (MS. 304:34-36, 1903), arrestandoci sulla superficie instabile e motile della nostra esperienza stiamo provando a coltivare un tipo di sguardo che riesca a interpretare la perentorietà costitutiva dello scarto che separa le impressioni ricevute dall'astrazione che possiamo farne per poter orientare più facilmente i nostri passi nel mondo a seconda di quelli che sono i nostri scopi.

When I say that the general proposition as to what will happen, whenever a certain condition may be fulfilled, is of the nature of a representation, I mean that it refers to experiences in future [...]. But when I say that really to be is different from being represented, I mean that what really is, ultimately consists in what shall be forced upon us in experience, that there is an element of brute compulsion in fact and that fact is not a mere question of reasonableness²⁸.

²⁵ U. Eco, *Peirce e l'iconismo primario*, M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale (a cura di), *op. cit.*, pp. 23-40. All'interno del dibattito fra C. Paolucci e Eco, nonostante quest'ultimo rifiutasse l'etichetta di 'cognitivista' in forza della propria accettazione di una sorta di intuizionismo a scapito dell'inferenzialismo sostanziale del pensiero (p. 24), è di nostro interesse che si vada riconoscendo l'intransitività della sensazione, o Feeling, a cui ci stiamo interessando, nei termini per cui «una volta che c'è stata, anche se si trattava di un'illusione dei sensi, rimane indiscutibile che ci sia stata» (p.26). Allo stesso tempo, però, l'impostazione gnoseologica che ha già separato preventivamente l'esperienza dalle sue condizioni formali, continua a identificare l'accadere del Feeling con una sorta di dato primario. Alle spalle della nostra coscienza vi è nulla nel senso per cui ogni accadere o è indifferente perché conoscibile in quanto vuota possibilità senza effetti, oppure riconducibile alle disposizioni efficienti («il livello dell'interesse secondo il quale mi rivolgo alle cose») della soggettività. «È che dal mio punto di vista, ovvero sotto qualche rispetto o capacità, quegli spazi vuoti non mi interessano e pertanto per me non esistono» (p. 32).

²⁶ V. Pisanty, R. Pellerrey, *op. cit.*, p. 115: «qualsiasi cosa è simile a qualsiasi altra: questa è una conseguenza diretta del principio della cosiddetta semiosi illimitata, che consente di inanellare Interpretanti all'infinito per collegare due punti qualunque dello spazio semantico».

²⁷ Ivi, p.117.

²⁸ CP. 5.97, 1903. Il frammento è tratto dalla quarta delle *Lectures on Pragmatism*.

3. Conclusione: lo sguardo fenomenologico innanzi l'istinto razionale

Credo che sia doveroso ammettere come la nostra lettura stia forzando il testo nella direzione di un contributo che si affermerà nella riflessione filosofica del secolo scorso compiutamente a partire dai lavori di Nietzsche e Husserl, mentre Peirce sembra rimanere ai margini delle questioni ereditate da una certa parte della filosofia contemporanea. Ciononostante, ritengo che uno studio ermeneutico filosofico possa servire a riproporre la questione del rapporto fra Fenomenologia e Semiotica in termini non usuali al dibattito accademico²⁹. Certo è che l'ostacolo più grande a questo discorso è il rapporto conflittuale che Peirce nutre verso un paradigma di incompiutezza dell'esistenza ipotetica, la cui illustrazione richiederebbe una discussione a parte. Per restare nei limiti di questo lavoro, notiamo brevemente che non appena ci avviciniamo al testo siamo subito contraddetti nel cercare di pensare le Categorie non tanto come struttura della manifestatività del fenomeno («*phaneron*»)³⁰, ma piuttosto come modi costitutivi del nostro essere interpreti esposti al mondo. Tuttavia, nel corso del tentativo fin qui condotto, attraverso un'analisi della Dualità intesa come condizione cosmologica della coscienza abbiamo notato come solo la sua genuina possibilità permetta di accedere alla dimensione interpretante del pensiero. 'Genuino', abbiamo visto, significa 'essere presi nel mezzo', tras-parenza, manifestatività delle nostre abitudini, la 'triadicità' del pensiero³¹. Ma anche qualora non catturati nel dualismo dove abbiamo già problematicamente richiuso qualcosa entro possibilità previste e risposte a esse adeguate, il che non dobbiamo dimenticare è essenziale per aprire ai progressi disciplinari che ci sono indispensabili, allo stesso tempo ancora nulla è detto dell'essere, o della sostanza, dei nostri abiti di risposta. Ora, pur sembrando che al modo cognitivista Peirce non voglia dedicarsi a sondare tale 'nientità' («*the utter nothingness which would befall matter (or spirit) if it were to be deprived of the governance of ideas*» CP. 1.218), dobbiamo non di meno notare che l'osservazione dell'indagine fenomenologica, non fa altro che imbattersi nella questione di distinguere un'osservazione rivolta a oggetti e azioni («*collateral observation*») da una descrizione delle abitudini che sono l'autentico interesse di una filosofia metamorfosata in senso scientifico³².

²⁹ Forse per primo A. De Tienne ha notato che quando Peirce parla di secondità «*c'est pour indiquer l'écart irréductible entre des "haecécités"*», ovvero per indicare un'irriducibilità a una logica della qualità (Id., *L'analytique de la représentation chez Peirce*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1996, p. 346). Se non una logica qualitativa, allora sarà un calcolo delle probabilità ad essere fondato sull'autoevidenza 'faneroscopica', infatti «*the descriptive propositions of the phaneroscopist [...] they claim to say something of experiencing in general, of the Phaneron in general*» (Id., *Is Phaneroscopy as a Pre-Semiotic Science Possible?*, in «Semiotiche», v. 2, 2004, p. 15).

³⁰ CP. 1.284, 1905: «*So far as I have developed this science of phaneroscopy, it is occupied with the formal elements of the phaneron*» (corsivo mio).

³¹ In questo senso intendo il senso di continuità che lega l'«ultimo» Peirce alla *New List*, cioè intendendo proprio la 'superficie' del lago della nostra coscienza come l'essenza vitrea («*glassy essence*»), appunto trasparente, che ci richiama ogni volta a ciò che siamo.

³² Ancora centrale è lo scritto *Pragmatismo* (cit., pp. 89; 103). Come proposto dal lavoro di De Tienne, possiamo aspettarci che il crescente interesse per la Fenomenologia degli ultimi anni sia la risposta che Peirce trovò per ripensare l'Essere e la Sostanza a fronte dei profondi cambiamenti subiti dalle Categorie. Tuttavia, mi sembra che M. R. Brioschi, privilegiando l'aspetto logico su quello fenomenologico, proponga invece una prospettiva in cui il ruolo centrale è giocato dal lavoro sui due concetti, non tanto da intendersi come 'metacategoriali', quanto modi per

L'interpretazione che riesce meglio a farsi carico di questa questione è quella che riconosce proprio nel concetto di continuità il tema profondo del lavoro filosofico di Peirce. L'interprete sinechista, andando oltre l'elaborazione cognitivista di uno strumento semio-logico che tenti di fuggire l'indeterminatezza della semiosi, comprende come non ci sia alcun bisogno di aggiungere un supplemento ai rapporti quotidiani, pratico-sapientziali e disciplinari in cui ci troviamo già sempre coinvolti. L'attenzione si concentra sull'impossibilità di sopraelevarsi, di fare proprio uno sguardo che possa coincidere con la stessa logica che imporrebbe ai significati il loro andamento, nel mentre che popolano e si succedono fra superficie e profondità delle nostre coscienze individuali. Si tratta allora di mostrare come quegli stessi significati s'inscrivono entro una dimensione virtuale che è più dei soli fini verso i quali ciascuno di essi è orientato: «*it includes all the details of the particular way in which the thing in question must carry out that ultimate purpose*» (MS. 299:19, 1905). Così sarà valorizzato il tratto simbolico che viene a tradursi in un discorso comune che «è sempre al tempo stesso sociale e personale, individuale e collettivo, in una metamorfosi relazionale che nessuno può descrivere da fuori se non ripetendola», cioè in quel processo rintracciabile genealogicamente in modo sempre circostanziato e contingente, ma ogni volta a partire dalla forma di sapere che lo determina.

Insistendo in questo modo sulla continuità che ci permette di tenere insieme i mutamenti delle nostre abitudini con le pratiche che ne rappresentano i cambiamenti effettivi, anche la prospettiva sinechista lascia cadere in un certo modo la discussione del portato ambivalente e perentorio di cui la nostra esperienza pensante è pervasa. Credo, infatti, che insieme a Peirce potremmo attribuire al senso dell'abitudine un orizzonte più ampio di quello delle sole pratiche disciplinari, dal momento che l'attività decisiva del loro essere futuro («*if each reiteration be accompanied by a peculiar strong effort that is usually likened to issuing a command to one's future self*») risulta appropriata («*it is symptomatic*») ancora una volta da parte della dualità cosmologica da noi presa in esame³³. Solamente scorgendo come questione la necessità dell'infondatezza in cui ci troviamo situati costitutivamente, che in termini logici potremmo tradurre come insufficienza di una logica probabilistica (in questo modo constatiamo con Peirce le ragioni del dubbio che le nostre abitudini non siano già un ché di generale e futuro, ma invece pervase da una tensione che riguarda ogni interprete nella propria singolare esistenza³⁴), si apre la prospettiva di un modo di essere differente del pensiero. Non inferenziale e ciononostante non meno rigoroso, il *guessing* e cioè la possibilità a cui ognuno di noi ha di indovinare le ipotesi a sé più appropriate. Se dicendo questo non abbiamo paura di scendere in una vuota arbitrarietà psicologista o relativista è perché Peirce riesce a scorgere la verità storica («*historical truth*»)³⁵,

osservare le nostre prime impressioni o «feelings» (Id., *The Dismissal of 'Substance' and 'Being' in Peirce's Regenerated Logic*, cit., p. 236). La nostra indagine ha mostrato però come questa attenzione necessiti a sua volta un affondo fenomenologico, dove quelle stesse 'sensazioni' sono rimesse ai limiti storico-esperienziali dell'interprete che sono i rapporti costitutivi dell'uomo con il mondo, in termini peirceani, l'essere logico-finale interpretante degli interpreti umani.

³³ C.S. Peirce, *Pragmatismo e oltre*, cit., pp. 98; 118.

³⁴ Ivi, pp. 98-100.

³⁵ Ivi, p. 164.

N. Varetto, *A proposito di quel segno che è come l'uomo*

mobile e finita, su cui riposa il rapporto costitutivo che ci viene incontro sotto forma di abitudini, indecise fra l'autoreferenzialità di iterazioni del risaputo e l'esperienza che ne differisce la logica. Ripeto ancora che questo mi sembra l'invito migliore che una pratica transdisciplinare possa farci: tornare ogni volta a misurarci con le questioni che le nostre stesse abitudini sollevano e con l'indifferenza a cui queste stesse ci espongono.