

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

2.1. La formazione culturale, l'impegno scientifico e filosofico e le traversie degli scritti. Come si è accennato all'inizio, quella di Peirce è una figura di forte spessore filosofico. Un suo appassionato studioso e divulgatore, Massimo A. Bonfantini, così lo presenta:

Inventore del senso di tre termini cruciali, pragmatismo, semiosi, abduzione, Peirce è al contempo il padre della semiotica, un grande maestro dell'epistemologia e della logica formale, e l'autore di un potente e originale disegno ontologico e metafisico. [...]

[...] Il nucleo del suo pensiero sta nell'idea che gli umani devono affrontare la realtà riconoscendo coraggiosamente i problemi incombenti e costruendo comunitariamente ipotesi di soluzione razionalmente preveggenti.

[Bonfantini 1980, p. IX, XIII]

Figlio di un grande matematico e cresciuto in un ambiente saturo di cultura scientifica ma anche aperto a interessi umanistici, Peirce da un lato si laurea in chimica e lavora per un trentennio, fino al 1891, come astronomo e geodeta, e dall'altro si afferma come uno dei maggiori logici del suo tempo, arrivando a insegnare questa disciplina nel quinquennio 1879-1884 alla Johns Hopkins University di Baltimora; intanto, dagli anni Sessanta, ha iniziato un'attività di riflessione filosofica che, dagli interessi di logica matematica, si viene sempre più allargando a questioni semiotiche, epistemologiche e metafisiche. Quando la sua libertà di pensiero e di stile di vita gli costa la revoca dell'incarico universitario, e gli si chiudono le porte dell'editoria legata agli ambienti accademici, egli si ritira con la seconda moglie a vivere in campagna. In questo ultimo, ma anche più fecondo, periodo della sua vita, egli accentua sempre più l'impegno filosofico, guadagnandosi da vivere (anche grazie all'appoggio dell'amico William James) con cicli di conferenze, articoli su riviste, traduzioni, voci di dizionari, recensioni, e consegnando a un grande numero di manoscritti l'enorme mole di lavoro in cui è impegnato, pur senza riuscire mai a concentrare in una grande opera unitaria il sistema di pensiero che va costruendo con sempre maggiore coerenza. Quando muore, nel 1914, la vedova affida all'università di Harvard i manoscritti e i volumi che egli ha lasciato. Ma il riordino dei manoscritti e la pubblicazione delle opere avranno una vicenda lunga e accidentata, nella quale, accanto all'impegno strenuo di tanti ricercatori, non mancheranno anche episodi di incredibile negligenza da parte di dirigenti universitari (v. Houser 1989a), col risultato che l'impresa ancora oggi è lontana dall'essere compiuta, anche se dagli anni Sessanta si è affermata una conoscenza sempre più organica del pensiero di Peirce con un crescente impegno e interesse da parte di studiosi di tutto il mondo (v. le bibliografie in appendice a Hookway 1985, Fabbrichesi Leo 1993, Short 2007).

Fino allora, l'accesso alla vastissima e in gran parte inedita produzione di Peirce

era dipeso quasi esclusivamente dall'edizione in otto volumi dei *Collected Papers* (CP), che, iniziata negli anni Trenta e conclusa nei Cinquanta, si caratterizzava per la scomposizione delle opere del filosofo in brani, e per il montaggio di una parte soltanto di questi secondo criteri tematici e non cronologici, il che rendeva impossibile la lettura integrale di numerose opere, e difficilmente percepibile la loro successione temporale, e quindi anche il vitale divenire del pensiero peirceano (fra l'altro, era proprio la sua componente semiotica a fare maggiormente le spese di tali criteri editoriali). Anche se a questo primo tentativo — d'altronde meritorio proprio per avere aperto una strada, e offerto una prima scelta di scritti molto ampia — si erano affiancate via via varie raccolte di testi completi, è stato solo con l'avvio della pubblicazione dei monumentali *Writings: A Chronological Edition* — iniziata nei primi anni Ottanta e tuttora lontana dal compimento (W, sei dei trenta volumi previsti) e affiancata dall'ottima antologia di scritti completi, anch'essi in ordine cronologico, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, pubblicata negli anni Novanta (EP) — che si è potuto cominciare a conoscere più da vicino il filosofo statunitense nella completezza dei singoli testi e nell'evoluzione del suo pensiero; per non parlare dell'utilità di iniziative come l'edizione in microfilm (e ora la digitalizzazione) dei manoscritti (MS), che li hanno resi accessibili a studiosi di tutto il mondo.

2.2. L'etica di un pensiero. Solo attraverso il rapporto diretto con i testi è possibile sperimentare la vivacità, l'inquietudine e la libertà intellettuale del pensiero di Peirce, e percepire la corrente di umanità che promana dalla sua forte motivazione etica. Mi limito a pochi esempi. In un frammento del 1897, posto dai redattori dei *Collected Papers* in apertura della raccolta, Peirce scrive:

L'infallibilismo religioso, incalzato dall'andamento dei tempi, mostra di essere sul punto di dichiararsi infallibile solo sul piano pratico. E una volta che l'infallibilismo religioso avrà confessato di essere soggetto a gradazioni, non rimarrà nessun relitto del buon vecchio infallibilismo del decimo secolo, eccetto quello degli scienziati infallibili, sotto il quale titolo io comprendo non soltanto coloro che fabbricano catechismi scientifici e omelie, chiese e credi, e che sono veramente dei "missionari nati", ma tutte quelle persone rispettabili e colte che, avendo acquisito le loro nozioni scientifiche dalla lettura e non dalla ricerca, hanno l'idea che scienza significhi conoscenza, mentre la verità è che scienza è un nome sbagliato applicato a quella specie di caccia al sapere di coloro che sono divorati dal desiderio della scoperta. [...]

Io sono un uomo sul quale i critici non hanno mai trovato niente di buono da dire. Mi hanno lasciato in pace solo quando non scorgevano nessuna possibilità di attaccarmi. Quel poco di lodi che ho ricevuto è venuto da fonti tali che l'unica soddisfazione che ne ho derivato è stata quella paragonabile a un po' di pane imburrito. Solo una volta, per quanto mi ricordi, ho provato il piacere dell'elogio, non per quello che comportava, ma per quello che era. Fu un piacere beatifico; eppure quella lode voleva essere un biasimo. Fu quando un critico disse che non sembravo assolutamente sicuro delle mie stesse conclusioni. [...]

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

Con il mio libro non voglio impartire lezioni a nessuno. [...] Il mio libro è indirizzato a persone che *vogliono cercare*; e le persone che vogliono la filosofia scodellata nel piatto possono rivolgersi altrove. Vi sono mense di brodaglia filosofica a ogni angolo di strada, grazie a Dio!

Le mie idee si sono sviluppate attraverso trent'anni di lavoro. [...]

Per anni e anni, durante questo processo di maturazione, io usavo raccogliere le mie idee sotto la designazione di *fallibilismo*; e in verità il primo passo verso *la scoperta* è riconoscere di non sapere ancora in modo soddisfacente [...]. [...]

In verità mi è sempre sembrato che tutta la mia filosofia crescesse sulle radici di un contrito fallibilismo, combinato con una fede salda nella realtà della conoscenza e con un intenso desiderio di scoperta. [...]

[MS 865, 1897: CP 1.8-14; tr. it. in *Opere*, p. 51-53]

Nel 1898, in una conferenza tenuta a Cambridge (Mass.), Peirce così riflette sul sapere in rapporto alla situazione delle università statunitensi:

[...] Si potrebbe dire che non c'è bisogno che di una cosa per imparare la verità: un desiderio sincero e ardente di imparare ciò che è vero. Se davvero volete imparare la verità, alla fine sarete condotti di certo sulla sua strada, per quanto sia stato tortuoso il vostro cammino. Non importa quanto possano essere sbagliate le vostre idee metodologiche iniziali, alla lunga sarete costretti a cambiarle nella misura in cui la vostra attività sarà mossa da quel sincero desiderio. [...]

Per dimostrare che le cose stanno in questo modo è necessario notare ciò che è implicato essenzialmente nella Volontà di Imparare. La prima cosa che la Volontà di Imparare presuppone è un'insoddisfazione per le proprie opinioni presenti. Questo è il segreto della miserabile insignificanza delle nostre università americane.

[*The First Rule of Logic*, 1898: EP 2, p. 47; tr. it. in *Scritti*, p. 306]

Un così duro giudizio è motivato evocando come termini di confronto le grandi idee prodotte dalle università inglesi e tedesche e dagli *studia* medievali di Bologna e Parigi. Queste, infatti,

erano istituzioni fatte per imparare e non per insegnare. Perché possa darsi totalmente all'insegnamento un uomo deve essere compenetrato dell'importanza vitale e della verità assoluta di ciò che deve insegnare; mentre per aver successo nell'apprendimento, egli deve essere compenetrato da un senso di insoddisfazione per la condizione presente della sua conoscenza. I due atteggiamenti sono quasi inconciliabili. [...] È solo un profondo senso della propria miserabile ignoranza che può spingere sul faticoso sentiero dell'apprendimento. [...]

Da questa prima e, in un certo senso, unica regola della ragione, che per imparare bisogna desiderare di imparare e che in questo desiderio non si possa essere mai soddisfatti di ciò che si è già inclini a pensare, segue un corollario che merita di essere scritto su ogni muro della città della filosofia:

Non bloccare la via della ricerca.

[*The First Rule of Logic*, cit.: EP 2, p. 47-48; tr. it. in *Scritti*, p. 306-308]

Questo forte imperativo ha profonde motivazioni etico-scientifiche, al cui centro

è l'idea di verità:

[...] L'uomo di scienza ha ricevuto una profonda impressione della maestà della verità, come quella dinanzi a cui, presto o tardi, ogni ginocchio deve piegarsi. Inoltre, egli ha scoperto che la sua mente è abbastanza affine a quella verità da renderlo capace, purché attraverso una docile osservazione, di interpretarla in qualche misura [cfr. par. 2.6; *ndr*]. Via via che egli va gradualmente conoscendo sempre meglio il carattere della verità cosmica, e impara che la ragione umana ne è il risultato e può essere portata, passo dopo passo, ad accordarsi con essa, egli concepisce una passione per una sua più piena rivelazione. Egli ha un'acuta consapevolezza della propria ignoranza, e sa che personalmente può compiere solo dei piccoli passi sulla via della scoperta. Tuttavia, per quanto piccoli siano, egli li considera preziosi; e spera, seguendo coscienziosamente i metodi della scienza, di potere erigere delle fondamenta su cui i suoi successori possano salire più in alto. Questo, per lui, è ciò che rende la vita degna di essere vissuta, e la razza umana degna di perpetuarsi. Il vero essere della legge, della verità generale, della ragione — chiamatela come volete — consiste nel suo esprimersi in un cosmo e in intelletti che lo riflettono, e nel fare ciò progressivamente; e ciò che rende una creazione progressiva degna di essere compiuta — tale è la convinzione cui il ricercatore approda — è precisamente la ragione, la legge, la verità generale per amore della quale essa si svolge. [“Pearson’s *Grammar of Science*”, 1901; *CP* 8.133-134; *EP* 2, p. 57-58; tr. mia]

I Simboli [...] sono astrazioni. [...] Molti detti proverbiali danno il senso di questa debolezza, come “Le parole non dimostrano nulla” e simili. Eppure essi hanno un grande potere [...]. Essi soltanto esprimono delle leggi. Né si limitano a questo uso teoretico. Essi servono a generare ragionevolezza e legge. Le parole *giustizia* e *verità*, per quanto nel mezzo di un mondo che abitualmente disprezza queste cose e si fa grandi beffe delle parole, pure sono fra i più grandi poteri che il mondo contenga. Esse creano i loro difensori e li animano di forza. Questa non è retorica o una metafora: è un fatto grande e solido di cui è necessario che un logico tenga conto. [*New Elements*, 1904: *EP* 2, p. 307-308; tr. mia]

[...] Le idee di “giustizia” e di “verità”, nonostante le iniquità del mondo, sono le più potenti delle forze che lo muovono. La generalità è davvero un ingrediente indispensabile della realtà: perché la mera esistenza o attualità individuale, senza una regolarità quale che sia, è una nullità — il caos è puro nulla. [“What Pragmatism Is”, 1905: *EP* 2, p. 343; tr. it. in *Opere*, p. 412]

[...] Io non credo che esista alcun limite definito per la capacità dell'uomo di amare la verità. [*A Sketch of Logical Critics*, 1911: *CP* 6.183; tr. mia]

Concludo con due frammenti autobiografici, quasi un testamento, di Peirce settantaduenne:

[...] Io non considero la schiavitù, quale può esercitarla un padrone, orribile la metà rispetto a quella cui si assoggettano molti — per non voler dire la grande maggioranza di noi. La libertà del pensiero è, secondo il mio modo di pensare, di tanto

maggior valore rispetto a ogni genere di cose, che le altre contano meno delle virtù o dei vizi dei bisnonni; eppure non uno su cento, anche fra coloro che pensano davvero, pensa con la sua testa — e colui che lo fa è piuttosto probabile che sia testardo e presuntuoso. [MS 847, 1911; tr. mia]

[...] Mio padre, subì quasi l'ostracismo durante la Rivolta del Sud per le sue opinioni sulla schiavitù dei negri [ingl. *Negro*: ci vorrà ancora mezzo secolo perché negli Stati Uniti cominci a diffondersi il più rispettoso *Black*, “Neri”; ndr] e sui padroni di schiavi, e in seguito commise un atto di eresia, nel senso etimologico della parola, dissociandosi dall'Accademia Nazionale delle Scienze perché disapprovava le limitazioni poste da quell'organismo alla possibilità di associarvisi. Quanto a me, sebbene in questo non l'abbia seguito, tuttavia più di una volta mi sono trovato a formare una minoranza composta da uno solo, e più spesso molto prossimo a ciò, a proposito di questioni scottanti [...]. [MS 848, 1911; tr. mia]

L'idea di verità che questi passi esprimono con *pathos* “umanistico” potrebbe sembrare ingenua e poco problematica a molti nostri disincantati contemporanei, tanto più in quanto un'autorevole lettura di Peirce (v. fine par. 2.3 e par. 2.4), quella riconducibile essenzialmente a Derrida (1967, p. 54-55), ma che ha avuto echi anche in filosofi italiani (il primo Eco, Sini), lo ha interpretato in chiave relativistico-irrealistica, cioè nichilistica, nel contesto del postmodernismo e del poststrutturalismo, come filosofo della “de-costruzione del significato trascendentale”. Su questa lettura altri studiosi di Peirce sono fortemente in disaccordo, con ragioni che a me paiono ben fondate nel suo pensiero. Lascio ai lettori l'approfondimento della questione, accontentandomi di segnalare la centralità nel pensiero di Peirce, e riprendendola in alcuni punti dei par. 2.3-2.4 e nel par. 2.5.

2.3. La struttura triadica della relazione segnica e l'inconciliabilità fra Peirce e Saussure. Dovrebbe comunque apparire chiaro come la semiotica di Peirce vada inquadrata in una cornice filosofica di grande ampiezza e in un contesto di idee ricche e mobili, nel quale però i diversi filoni di ricerca, via via che vengono approfonditi, vanno anche convergendo in un sistema. Il fatto che egli non sia mai riuscito a esporre tale sistema in un'opera unitaria non significa che la tensione sistematica non sia ben percepibile nella lettura delle singole opere, in particolare in quelle degli ultimi due decenni della sua vita.

In questa sede non è neanche lontanamente pensabile una ricostruzione di tale insieme. Né è possibile andare al di là di un'esposizione schematica e semplificatrice, che non può se non impoverire il pensiero di Peirce, fra l'altro omettendo le molte questioni interpretative che esso solleva (v. par. 2.14). Per tutto ciò devo necessariamente rinviare chi legge ai lavori di alcuni fra gli studiosi che hanno tentato una visione d'insieme e nello stesso tempo si sono cimentati in un'esposizione problematica: fra gli italiani, Sini 1978, Bonfantini 1980, Proni 1990, Fabbrichesi Leo 1993, Fumagalli 1995; fra gli stranieri, Hookway 1985, Misak (cur.)

2004, e in particolare Short 2004, 2007. Qui mi limiterò semplicemente a individuare alcuni tratti che permettano di inquadrare nella filosofia di Peirce i passi sulla fotografia. Per comodità di esposizione, nei par. 2.3-2.6 presento alcuni aspetti della concezione del segno, e del pensiero di Peirce in generale, indipendentemente dall'evoluzione di quel pensiero; nei paragrafi successivi, invece, seguirò tale evoluzione almeno a grandi linee.

Da quanto si è appena detto apparirà comprensibile come, a differenza della semiologia di Saussure, la semiotica sia intesa da Peirce non come una scienza speciale bensì come una scienza filosofica, e anche una delle più importanti, secondo una classificazione che egli sistema definitivamente intorno all'inizio del Novecento (v. tav. 5 par. 2.8), e nella quale la logica o semiotica — che “può essere vista come la scienza delle leggi generali dei segni” (“An Outline Classification of the Sciences”, cap. 1 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: CP 1.191; EP 2, p. 260; tr. mia) — costituisce il culmine della triade estetica-etica-logica, e lo stadio preparatorio della metafisica. Peirce è ben consapevole di stare fondando una nuova scienza:

[...] Per quanto ne so, io sono un pioniere, o piuttosto un isolato, nel lavoro di chiarimento e di apertura di ciò che chiamo *semiotica*, cioè la dottrina della natura essenziale e delle varietà fondamentali di ogni possibile semiosi; e trovo il campo troppo vasto e la fatica troppo grande per un primo venuto. [*Pragmatism*, 1907: CP 5.488; EP 2, p. 413; tr. it. in *Opere*, p. 270, e in *Scritti*, p. 614, qui modificata]

Tenendo sempre presente questo vasto sfondo filosofico, si può dire che la semiotica di Peirce — anche in ciò distinguendosi nettamente dalla semiologia saussuriana, dualistica e mentalistica (v. Fabbrichesi Leo 1993, p. 20 nt. 9) — è incentrata sull'idea di una *relazione triadica*:

Con “semiosi” [...] intendo un'azione o influenza che è, o implica, una cooperazione di *tre* soggetti, il segno, il suo oggetto e il suo interpretante, tale che questa influenza tri-relativa non si possa in nessun modo risolvere in azioni tra coppie. [*Pragmatism*, 1907: CP 5.484; EP 2, p. 411; tr. it. in *Opere*, p. 268, e in *Scritti*, p. 610-611; sulla logica delle relazioni in Peirce v. par. 2.7]

Vi ricorderò la distinzione [...] fra azione dinamica o diadica, e azione intelligente o triadica. [...] Per esempio [...] il salire del mercurio in un termometro comune [...] è un'indicazione, ovvero, per usare il termine tecnico, è un *indice* di un aumento della temperatura atmosferica, la quale agisce sull'indice in modo puramente bruto e diadico. Ma anche in questi casi viene prodotta una rappresentazione mentale dell'indice [...]. E il fatto che questo carattere triadico dell'azione è considerato essenziale è mostrato dal fatto che se il termometro è dinamicamente [cioè diadicamente; ndr] connesso con l'apparato termico in modo da controllarne l'effetto, noi, nel linguaggio ordinario, non diciamo che vi sia alcuna *semiosi*, o azione di un segno, ma al contrario diciamo che c'è una “regolazione automatica”: idea opposta, nelle nostre menti, a quella di semiosi. Per l'effetto propriamente prodotto da un

segno, io propongo il nome di *interpretante* del segno. [...] Mi sembra conveniente rendere la produzione triadica dell'interpretante essenziale a un "segno", chiamando "quasi-segno" un concetto più ampio come, ad esempio, quello di un telaio Jacquard [in cui fra schede perforate e tessuto prodotto intercorrono relazioni diadiche automatiche e meccaniche; ndr]. [*Pragmatism...*, cit: CP 5.473; tr. it. in *Opere*, p. 260-261, qui modificata]

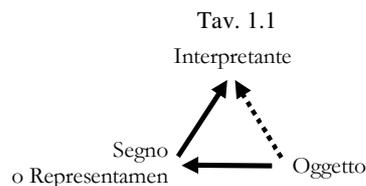
Dunque se la semiosi, da una parte non è, come in Saussure, tutta interna alla realtà psichica, perché ha il suo punto di partenza imprescindibile nella realtà esterna, cioè ha il suo "primo motore" negli oggetti della percezione e come "prime premesse" più o meno remote "i nostri giudizi percettivi", d'altra parte "l'interpretante ne è il propellente necessario" (Bonfantini 1980, p. 19-20, 261 nt. 6; Peirce, *The Seven Systems of Metaphysics*, 1903: CP 5.116, 119; EP 2, p. 191, 194; tr. it. in *Opere*, p. 1217).

Fra le numerose definizioni di Segno che Peirce propone, le due seguenti appartengono ad alcuni dei suoi testi semiotici più ricchi e impegnativi:

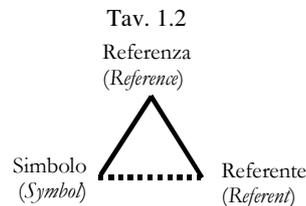
Dirò che il segno è qualsiasi cosa di qualsiasi modo di essere che media tra un oggetto e un interpretante; infatti è determinato dall'oggetto *relativamente all'interpretante*, e determina l'interpretante *in riferimento all'oggetto*, in maniera tale da far sì che l'interpretante sia determinato attraverso la mediazione di questo "segno". [*Pragmatism*, 1907: EP 2, p. 410; tr. it. in *Scritti*, p. 614, qui modificata]

Definisco un *Segno* come qualcosa che da una parte è determinato da un Oggetto e dall'altra determina un'idea nella mente di una persona, in modo tale che quest'ultima determinazione, che io chiamo l'*Interpretante* del segno, è con ciò stesso mediata da quell'*Oggetto*. Un segno, quindi, ha una relazione triadica con il suo Oggetto e con il suo Interpretante. [*Lettera a Lady Welby*, 1908: CP 8.343; tr. it. in *Opere*, p. 194, qui lievemente modificata]

Bonfantini (1980, p. 19) visualizza la relazione segnica di Peirce in uno schema che, con piccoli mutamenti, riproduco qui sotto (tav. 1.1: le linee continue indicano una determinazione diretta, quella a puntini una determinazione mediata).



È tuttavia importante avvertire che tale triangolo non compare nell'opera di Peirce, ma è una costruzione realizzata per contrapporlo al celebre e profondamente diverso triangolo semiotico di Ogden e Richards 1923 (tav. 1.2; riprod. in Eco 1968, p. 32; 1973, p. 26),



il quale, come scrive Bonfantini (1980, p. 20), “privilegia il rapporto fra *symbol* e *reference* (nozioni non perfettamente corrispondenti a segno e interpretante) e considera la relazione fra oggetto o referente e simbolo non reale, ma attribuita e indiretta, a senso unico dal simbolo al referente”, cosicché il simbolo appare “completo di significato indipendentemente dall’oggetto”.

Si deve ancora osservare, avverte Short (2007, p. 18-19), che nella relazione segnica

tutti e tre gli elementi sono triadici, nel senso che nessuno è ciò che è — un segno, un oggetto o un interpretante — se non in virtù della sua relazione con gli altri due. [...] Perciò le idee di segno di Peirce e di Saussure differiscono non solo nel numero degli elementi combinati ma nel modo in cui essi si combinano. Si tratta della differenza fra un’entità composita [in Saussure (*significante-significato*); *ndr*] e una proprietà relazionale [in Peirce; *ndr*].

Un altro aspetto essenziale che differenzia Peirce rispetto a Saussure è, come nota ancora Short (*ivi*, p. 19), il fatto che

la sua semiotica abbraccia segni naturali e immagini, così come i segni arbitrari [gli unici riconosciuti da Saussure; *ndr*]. Inoltre [...] egli ammetteva che, oltre ai pensieri, potessero essere interpretanti altre risposte ai segni, come sensazioni e azioni. Donde la conseguenza che gli interpreti dei segni non necessariamente sono soltanto umani. Questa ampiezza appare uno degli aspetti che hanno fatto preferire la sua semiotica rispetto alla semiologia.

Ad esempio, Peirce si spinge fino ad affermare che

il pensiero non è necessariamente connesso con un cervello. Appare nelle opere delle api, dei cristalli e in tutto il mondo puramente fisico. Non si può negare che il pensiero vi sia realmente presente proprio come non si può negare che vi siano realmente presenti i colori, le forme, ecc. degli oggetti. Se tu Lettore aderisci sino in fondo, coerentemente, alla tesi insostenibile che nel mondo fisico non vi sia pensiero, ti troverai trascinato a qualche forma di nominalismo idealistico affine a quello di Fichte. [“Prolegomena to an Apology for Pragmaticism”, 1906: *CP* 4.551; tr. it. in *Opere*, p. 232]

Oppure arriva a dire che

l’abito [*habit*: su tale concetto, v. par. 2.4; *ndr*] non è per nulla esclusivamente un fatto mentale. Empiricamente, vediamo che alcune piante assumono degli abiti. La corrente

dell'acqua che si scava un letto sta formando un abito. [...] L'eccellente definizione corrente di abito, dovuta, suppongo, a qualche fisiologo [...], non dice una parola sulla mente. Perché dovrebbe, quando gli abiti in se stessi sono del tutto inconsci, benché le sensazioni possano essere sintomi di essi, e quando soltanto la coscienza — cioè la sensazione — è l'unico attributo distintivo della mente? [*Pragmatism*, 1907: CP 5.492; EP 2, p. 418; tr. it. in *Scritti*, p. 621, qui modificata]

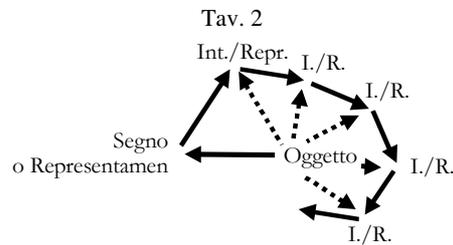
Ma fra gli studiosi, osserva infine Short (2007, p. 21), si è anche verificato un pericoloso equivoco:

Il non vedere l'opposizione di fondo fra semiotica e semiologia spiega la malaugurata unione, compiuta da molti autori contemporanei, fra l'ampiezza semiotica di Peirce e l'arbitrarietà semiologica di Saussure, solitamente fraintesa come convenzionalismo. Il risultato è un'interpretazione dei segni naturali quali sintomi medici, e delle forme di raffigurazione mimetica come costituite per convenzione, spesso indicata con l'espressione "codici semiotici". A dire il vero, la convenzione, o qualcosa di simile alla convenzione, ha un ruolo da giocare — un ruolo subordinato — anche in questi casi [...]. Ma la conclusione che ogni significato sia convenzionale è tanto pericolosa quanto ingiustificata. Essa implica che il mondo naturale — la natura umana anzitutto — sia una costruzione umana, rivedibile a capriccio. Questa sorta di relativismo "postmoderno" è l'antitesi della filosofia di Peirce. [Tr. mia]

2.4. "Semiosi illimitata" e pragmatismo. La relazione segnica sopra descritta è dinamica e aperta, perché unisce un *Oggetto* della realtà, un *Segno* che lo *rappresenta*, o *Representamen* (plur. *representamina*; lat. "prodotto della rappresentazione", "oggetto che si presenta alla mente": v. Babcock Gove e al. [cur.] 1961, p. 1926; Simpson e Weiner [cur.] 1989, p. 658; v. Peirce, frammento del 1897: CP 2.229), e un altro segno, o *Interpretante*, che *interpreta* il precedente e a sua volta diventa *Representamen* per un *Interpretante* successivo, lungo una catena tendenzialmente illimitata di *Interpretanti/Representamina*, ciascuno dei quali *interpreta* il precedente e lo *rappresenta* per il successivo, approssimando indefinitamente l'*Oggetto*. In un'altra celebre definizione, Peirce descrive il segno come

qualsiasi cosa che determini qualcos'altro (il suo *interpretante*) a riferirsi ad un oggetto al quale esso stesso si riferisce (il suo *oggetto*) nello stesso modo, divenendo l'interpretante a sua volta un segno, e così *ad infinitum*. ["Sign", in James Mark Baldwin (cur.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2, New York, 1902: CP 2.303; tr. mia]

Si può pensare, allora, a una sorta di movimento asintotico a spirale, che gli studiosi italiani hanno chiamato "semiosi illimitata" o "infinita" (v. Eco 1973, p. 136-138; 1975, p. 104-106; 1979, p. 44-46; 1989; Sini 1978, p. 11; Bonfantini 1980, p. 23; Proni 1990, p. 234-235). Provo a visualizzarlo nello schema della pagina seguente (tav. 2), liberamente ispirato a Proni:



Questa interpretazione è fortemente criticata da Short (2004), il quale dà molto rilievo al fatto che l'indefinitezza del rinvio Segno-Interpretante caratterizza non tutta la teoria peirceana del segno, ma solo una sua prima fase, per quanto lunga, dal 1868 al 1907 (ivi, p. 214-217), viziata dal grave difetto che “il problema di spiegare il significato non è risolto ma semplicemente trasmesso da un segno al successivo”, e “l’oggetto non si trova mai nella serie delle conoscenze, ma sta al di fuori della serie, approssimato ma mai raggiunto”, cosicché “non può essere ammesso come reale o anche possibilmente reale” (ivi, p. 217-218). Ora, osserva sempre Short, dato che “molti autori hanno adottato una versione della teoria originaria di Peirce come se fosse la sua unica teoria dei segni, e di qui hanno derivato idee di ‘semiosi illimitata’ (Eco 1975, p. 104-105) e di ‘indefinitezza del rinvio’ (Derrida 1967, p. 54-55)”, le interpretazioni così prodotte “implic[ano] un relativismo e un irrealismo che sono del tutto opposti alla visione propria di Peirce” (ivi, p. 237). Eco, in effetti, nel passo appena indicato scrive che “una unità culturale non chiede mai di essere rimpiazzata da qualcosa che non sia una entità semiotica”, in “una catena ininterrotta di unità culturali che compongono altre unità culturali”; e Derrida, anche più perentoriamente, afferma che “Peirce va molto lontano nella [...] de-costruzione del significato trascendentale, che, prima o poi, porrebbe un termine rassicurante al rinvio da segno a segno”, il che significa che in Peirce “non c’è [...] fenomenalità che riduca il segno o la rappresentazione per lasciare infine la cosa significata brillare nello splendore della sua presenza”: donde un vero e proprio effetto di “scuotimento [...] della metafisica della presenza”. Secondo Short, queste interpretazioni relativistiche e nichilistiche sono dovute al fatto di non considerare la reale evoluzione della teoria del segno di Peirce: attraverso una serie di passaggi che qui sarebbe troppo lungo riassumere, egli (2004, p. 217-226) mostra come Peirce arrivi a risolvere del tutto le carenze della prima teoria del segno nello scritto *Pragmatism*, del 1907, dove introduce una distinzione fra gli interpretanti, che possono essere “emozionali”, “energetici” e “logici” (*Pragmatism*, cit.: EP 2, p. 409; tr. it. in *Scritti*, p. 608), e “all’interno della categoria degli interpretanti logici fra quelli che sono segni e quelli che non lo sono”, denominando questi ultimi “interpretanti logici finali” (Short 2004, p. 227; v. Peirce, *Pragmatism*, cit.: CP 5.491; EP 2, p. 418; tr. it. in *Opere*, p. 274, e in *Scritti*, p. 620). In questo modo, osserva ancora Short (2004, p. 227-228),

il significato di un pensiero deve essere qualcosa di più, o qualcosa d'altro, che non la sua traduzione in pensieri ulteriori. Mentre un pensiero *può* sempre essere interpretato in pensieri ulteriori, *deve* esserci anche un'altra forma di interpretazione, almeno potenzialmente. [...]

La fondamentale rivoluzione teorica che avvenne nel 1907 consistette nell'aver riconosciuto che è l'abito stesso, e non un concetto di esso, a costituire [...] l'interpretante logico finale [...] di un concetto. [Tr. mia]

È questa la soluzione *pragmatista* (o *pragmaticista*) che Peirce dà infine all'aporia contenuta nella teoria originaria del segno, e che a partire dal 1907 fonde semiotica e pragmatismo, due fra i principali filoni del suo pensiero, fino allora sviluppati parallelamente per un trentennio ma non ancora fusi in unità (v. Fabbrichesi Leo 1993, p. 91; Short 2004, p. 229). Egli scrive nel cit. *Pragmatism*:

[...] Un concetto, una proposizione o un argomento [...] non può essere l'interpretante logico finale, per la ragione che è anch'esso un segno proprio di quel tipo che ha esso stesso un interpretante logico. Solo l'abito, sebbene possa essere un segno in qualche altro modo, non è un segno nel modo in cui lo è il segno del quale è l'interpretante logico. [...] *L'abito formato deliberatamente e autoanalizzantesi [...] è la definizione vivente, il vero e finale interpretante logico. Dunque, la più perfetta spiegazione di un concetto che le parole possano trasmettere consisterà in una descrizione dell'abito che quel concetto è pensato per produrre.* Ma come si può descrivere un abito se non descrivendo il tipo di azione a cui esso dà luogo, con la specificazione delle condizioni e del motivo? [*Pragmatism*, 1907: CP 5.491; EP 2, p. 418; tr. it. in *Scritti*, p. 620-621, qui modificata; cors. miei]

E in un altro testo di poco successivo:

Poiché ho usato il termine Pragmaticismo, [...] sarà forse bene spiegarlo. Circa quarant'anni fa i miei studi di Berkeley, Kant e altri, dopo avermi convinto che *tutto il pensiero è eseguito in Segni*, e che la meditazione prende la forma di un dialogo, cosicché è appropriato parlare del "significato" di un concetto, mi portarono a concludere che, per acquisire la piena padronanza di quel significato, si richiede, in primo luogo, di imparare a riconoscere il concetto sotto ogni travestimento, per mezzo di un'ampia familiarità con le sue occorrenze. [...] E il solo modo di completare la nostra conoscenza della sua natura è *scoprire e riconoscere proprio quegli abiti generali di condotta che una credenza nella verità del concetto* (da parte di ogni soggetto concepibile e sotto ogni concepibile circostanza) *ragionevolmente svilupperebbe*; vale a dire, quali abiti risulterebbero in definitiva da una sufficiente considerazione di tale verità. [Secondo "Additament" (commento) su "A Neglected Argument for the Reality of God", 1910c: CP 6.481; EP 2, p. 447-448; tr. it. in *Opere*, p.1251; cors. miei]

In realtà, la risoluzione pragmatistica della "fuga degli Interpretanti", negata da Derrida con esiti effettivamente relativistici, è riconosciuta chiaramente da alcuni studiosi italiani. Eco, ad esempio, correggendo le proprie affermazioni precedenti (v.

sopra), scrive (1979, p. 43) che

un Segno, producendo serie di risposte immediate [...], stabilisce a poco a poco una *abitudine (habit)*, una regolarità di comportamento nel proprio interprete [...], e l'Interpretante Finale di un Segno è questa abitudine quale risultato [...]. Il che vale a dire che [...] capire un segno è imparare cosa occorre fare per produrre una situazione concreta in cui si possa ottenere l'esperienza percettiva dell'oggetto a cui il segno si riferisce.

Dunque, osserva Fabbrichesi Leo (1993, p. 83),

l'Interpretante Finale si identifica, infine, con la nozione pragmaticista di abito [...]. L'unico possibile Interpretante Ultimo deve avere la natura di un abito di condotta, [...] per ancorare il rinvio illimitato tra segni e interpretanti alla sua radice pragmatica.

E ancora Eco (1979, p. 45):

[...] Basta pensare [...] in termini [...] di realismo pragmaticistico per rendersi conto [...] che la dottrina degli interpretanti e della semiosi illimitata conduce Peirce al massimo del proprio realismo non ingenuo. Peirce non è mai interessato negli [*sic*] Oggetti come insieme di proprietà ma come occasioni e risultati di esperienza attiva. [...] Dopo aver ricevuto una sequenza di segni il nostro modo di agire nel mondo ne viene permanentemente o transitoriamente mutato. Questa nuova attitudine è l'interpretante finale. A questo punto la semiosi illimitata si arresta, lo scambio dei segni ha prodotto modificazioni dell'esperienza, l'anello mancante tra semiosi e realtà fisica è stato finalmente identificato.

Ma, sempre secondo l'interpretazione di Eco (1973, p. 138), questa sosta prelude a nuovi percorsi del senso, perché il nostro agire nel mondo, in cui abbiamo visto risolversi la fuga degli interpretanti, avviene ancora per mezzo di segni:

[...] Sembra che la semiosi [...] si calmi nel momento in cui, di mediazione in mediazione, si risolve in abito. [...] Sennonché come agisce l'uomo sul mondo? Per mezzo di nuovi segni. E come può l'abito finale essere descritto se non per mezzo di segni definizionali? Siamo di nuovo, nel momento stesso in cui la semiosi si è consumata nell'azione, in piena semiosi.

2.5. Realtà, verità, principio sociale e rapporto fra logica ed etica. Che la teoria peirceana del segno — anche prima della soluzione pragmaticistica della “fuga degli Interpretanti” (e dandone in qualche modo una prefigurazione) — non sia da interpretare in senso relativistico e nichilistico, è dimostrato dalla chiara volontà che Peirce esprime di assicurare un posto centrale nella propria filosofia ai concetti di realtà e verità:

Il reale [...] è ciò in cui, presto a tardi, alla fine si risolveranno le informazioni e il ragionamento, e che è quindi indipendente dagli erramenti di ogni singolo individuo. Così, l'autentica origine del concetto di realtà mostra che questo concetto implica essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti, e capace di un

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

incremento effettivo definito di conoscenza. E così [...] la serie delle cognizioni reali e quella delle cognizioni irreali [...] consistono rispettivamente di quelle cognizioni che, dopo un tempo sufficientemente protratto, la comunità in futuro continuerà sempre a ri-affermare, e di quelle cognizioni che, nelle stesse condizioni, la comunità in futuro continuerà a negare. [...] Ciò che è pensato in queste cognizioni è il reale, come realmente è. Non vi è niente, dunque, che ci impedisca di conoscere le cose esterne come realmente sono, ed è assai probabile che le conosciamo proprio così in innumerevoli casi, sebbene non possiamo mai essere assolutamente certi di conoscerle effettivamente così in nessun caso specifico. [...]

Infine, qualsiasi cosa realmente esiste, è ciò che di essa si potrebbe conoscere nell'ideale condizione finale di completa informazione. Quindi quale sia la realtà di ogni cosa dipende dalla decisione finale della comunità. Allo stesso modo il pensiero è ciò che è solo in virtù del suo rivolgersi a un pensiero futuro [...] più sviluppato. In questo senso, l'esistenza del pensiero ora dipende da ciò che esso sarà; cosicché il pensiero ha solo un'esistenza potenziale, dipendente dal pensiero futuro della comunità.

L'uomo individuale, dato che la sua esistenza separata si manifesta soltanto attraverso l'ignoranza e l'errore, nella misura in cui egli è qualcosa di scisso sia dai suoi compagni sia da ciò che egli ed essi sono destinati a essere, è soltanto negazione. ["Some Consequences of Four Incapacities", 1868: *W* 2, p. 239, 241-242; *CP* 5.311, 316-317; *EP* 1, p. 52, 54-55; tr. it. in *Opere*, p. 107, 109]

La fiducia di Peirce è radicata nella sua esperienza di ricercatore scientifico:

[...] Tutti i seguaci della scienza sono pienamente convinti che i processi d'indagine, purché portati sufficientemente avanti, daranno una soluzione sicura a ogni questione cui possano essere applicati. [...] Essi potranno dapprima ottenere risultati diversi, ma, via via che ognuno perfezionerà il proprio metodo e i propri processi, i risultati andranno costantemente a convergere verso un centro destinato. Così avviene per ogni ricerca scientifica. [...] Questa grande legge è materializzata nella concezione della verità e della realtà. L'opinione sulla quale, fatalmente, si troveranno d'accordo tutti coloro che indagano, è ciò che intendiamo con verità, e l'oggetto rappresentato in questa opinione è il reale. Questo è il modo in cui io spiegherei la realtà. ["How to Make Our Ideas Clear", 1878: *W* 3, p. 273; *CP* 5.407-408; *EP* 1, p. 138-139; tr. it. in *Opere*, p. 390-391, qui modificata]

Dunque, come scrive Fabbrichesi Leo (1993, p. 35-36), in Peirce

la semiotica, traducendosi nel pragmatismo, diviene [...] una teoria della verità non solo come significato "pubblico", ma come abito di risposta "concepibilmente" pratico. Vero è un significato incarnato, una regola d'azione, un comportamento, ciò che siamo pronti a fare [...]. [...] Il significato non è l'immagine mentale, il puro pensiero, ma è ciò che ci conduce a fare qualcosa, che determina un'azione pragmatica, un abito di risposta che indica che abbiamo capito. Il problema della verità si sposta dunque su quello degli *effetti* di verità, e si misura a partire dalle differenze della pratica.

E che il riferimento alla “decisione finale della comunità” significhi non convenzionalismo e relativismo ma superamento di “tutto ciò che di arbitrario e di individuale vi è nel pensiero”, lo dimostra un passo di pochi anni successivo:

L’opinione degli uomini universalmente tende a lungo andare a una forma definita, che è la verità. Lasciate che ogni essere umano abbia sufficienti informazioni ed eserciti a sufficienza il pensiero su una questione qualsiasi, e il risultato sarà che egli arriverà a una certa conclusione definita che è la stessa a cui arriverebbe qualsiasi altra mente in circostanze sufficientemente favorevoli. [...] Esiste dunque per ogni domanda una risposta vera, una conclusione finale verso cui gravita costantemente l’opinione di ogni uomo. Egli può per qualche tempo allontanarsi da essa, ma dategli più esperienza e più tempo per considerarla, ed egli alla fine vi si avvicinerà. L’individuo può non vivere abbastanza per raggiungere la verità: in ogni opinione individuale c’è un residuo di errore. Non importa: resta che vi è un’opinione definita verso la quale la mente dell’uomo, nel suo complesso e a lungo andare, si sta dirigendo. [...] Questa opinione finale, dunque, è indipendente non solo dal pensiero in generale, ma da tutto ciò che di arbitrario e di individuale vi è nel pensiero; è del tutto indipendente da come voi o io o qualsiasi numero di uomini la pensa. Tutto ciò che sarà pensato esistere nell’opinione finale è perciò reale, e nient’altro che questo. [“Frazer’s *The Works of George Berkeley*”, 1871: *W* 2, p. 468-469; *CP* 8.13; *EP* 1, p. 89; tr. mia]

Del resto, a coloro che obiettarono a questa concezione pragmatica di realtà e verità di essere una forma di relativismo, Peirce replica con forti accenti umanistici e utopico-sociali facendo appello al punto di convergenza ideale di una “comunità illimitata”, “indefinita”, “oltre ogni confine”, termine utopico di “una *speranza*”, di “un tranquillo e gioioso desiderio”:

Ma si potrebbe dire che questo modo di vedere [...] fa dipendere i caratteri del reale da ciò che in definitiva si pensa di essi. La risposta a quest’obiezione è che, da un lato, la realtà è indipendente non necessariamente dal pensiero in generale, ma solo da ciò che voi, o io, o un qualsivoglia numero finito di uomini può pensare di essa; e che, d’altronde, sebbene l’oggetto dell’opinione finale dipenda da ciò che l’opinione è, tuttavia ciò che quell’opinione è non dipende da ciò che voi o io o qualsiasi uomo pensa. La nostra perversità e quella degli altri può procrastinare indefinitamente lo stabilirsi di un’opinione; può anche concepibilmente far sì che una proposizione arbitraria sia accettata universalmente per tutta la durata della razza umana. Tuttavia, neppure questo cambierebbe la natura dell’unica credenza che poteva risultare da un’investigazione portata sufficientemente avanti; e se, dopo l’estinzione della nostra razza, ne nascesse un’altra con facoltà e disposizione per l’indagine, quella vera opinione dev’essere quella sola alla quale alla fine la nuova razza perverrà. “La verità prostrata risorgerà ancora” [William Cullen Bryant, “The Battle-Field”; *ndr*], e l’opinione che in definitiva risulterà dall’investigazione non dipende da come ciascuno può effettivamente pensare. Ma la realtà di ciò che è reale dipende dal fatto reale che l’investigazione è destinata in definitiva a condurre alla credenza nella sua realtà, a patto che tale indagine sia sufficientemente protratta. [“How to Make Our

Ideas Clear”, 1878: *W* 3, p. 273-274; *CP* 5.408; *EP* 1, p. 139; tr. it. in *Opere*, p. 391]

[...] La morte rende finito il numero [...] delle nostre inferenze, e così rende incerto il loro risultato medio. [...] Mi sembra che siamo spinti logicamente a questo, che la logicità inesorabilmente richiede che i nostri interessi debbano essere *non* limitati. Non si devono arrestare al nostro fato individuale, ma devono abbracciare l'intera comunità. Questa comunità, ancora, non deve essere limitata, ma si deve estendere a tutte le razze di esseri con i quali possiamo giungere a una relazione intellettuale mediata o immediata. Deve giungere, per quanto vagamente, oltre questa era geologica, oltre ogni confine. Colui che non sacrificherà la propria anima per salvare il mondo intero è, così mi pare, illogico in tutte le sue inferenze, prese collettivamente. La logica è radicata nel principio sociale. [...]

Ora, non è necessario per la logicità che un uomo debba essere egli stesso capace dell'eroismo del sacrificio di sé. È sufficiente che debba riconoscere la possibilità di esso, che debba percepire che solo le inferenze di un uomo che possieda tale principio sono realmente logiche, e debba di conseguenza considerare valide le proprie solo nella misura in cui sarebbero accettate dall'eroe-modello. [...]

Tutto ciò, però, richiede l'identificazione meditata dei propri interessi con quelli di una comunità illimitata. Ora, non esiste ragione alcuna [...] per pensare che la specie umana, così come ogni specie dotata di intelletto, esisterà per sempre. D'altra parte, non ci può essere ragione neppure per pensare il contrario e, fortunatamente, poiché il requisito totale è che dovremmo avere certi sentimenti, non vi è nulla nei fatti che ci vieti di avere una *speranza*, cioè un tranquillo e gioioso desiderio, che la comunità possa durare oltre ogni data assegnabile.

Può sembrare strano che io debba proporre tre sentimenti, cioè l'interesse per una comunità indefinita, il riconoscimento della possibilità che questo interesse divenga supremo, e la speranza nella illimitata continuazione dell'attività intellettuale, quali indispensabili requisiti della logica. Tuttavia, se consideriamo che la logica dipende da una mera lotta per sfuggire al dubbio, la quale, poiché termina in azione [è il principio pragmatico già visto sopra; *ndr*], deve iniziare nell'emozione, e che, inoltre, la sola causa del nostro fissarci sulla ragione è che gli altri metodi di sfuggire il dubbio falliscono [...], perché dovremmo meravigliarci di trovare il sentimento sociale presupposto nel ragionamento?

[“The Doctrine of Chances”, 1878: *W* 3, p. 283-285; *CP* 2.654-655; *EP* 1, p. 149-150; tr. it. in *Opere*, p. 1029-1030]

Il grande principio della logica è la rinuncia all'individualità, la quale non significa che l'individualità debba essere umiliata in vista di un trionfo finale. Il risultato può anche essere questo, ma ciò non deve costituire lo scopo principale.

Quando giungiamo allo studio del grande principio della continuità [v. par. 2.6; *ndr*], e vediamo come tutto sia fluido e ogni punto partecipi direttamente all'essere di ogni altro, apparirà che l'individualismo e la falsità sono una e una medesima cosa. Per il momento, sappiamo che l'uomo non è completo finché è un singolo, che egli è essenzialmente un membro potenziale della società. In particolare, l'esperienza di un uomo non è nulla, se egli se ne sta da solo. Se vede ciò che gli altri non vedono, parliamo di allucinazione. Non è alla “mia” esperienza, bensì alla “nostra” esperienza

che si deve pensare; e questo “noi” ha possibilità indefinite.

[*How to Reason: A Critick of Arguments o Grand Logic*, 1893: CP 5.402 nt. 2; tr. mia]

Dunque, come scrive Fabbrichesi Leo (1993, 28), in Peirce “la logica è radicata in un principio sociale, di origine etica e pragmatica”, ed “esige una risoluzione etica, poiché è un abito etico che l’ha determinata”.

2.6. Conoscenza ipotetica, evolucionismo, sinechismo, pansemiotismo. Il modello semiotico peirceano si fonda su una teoria della conoscenza radicalmente antiintuizionistica, che cioè pone alla base del conoscere non “una relazione [...], assolutamente semplice e diretta, fra la mente conoscente e il fatto o la verità conosciuta” (Bonfantini 1980, p. 14), bensì l’*abduzione*, ossia l’inferenza ipotetica, che — diversamente dalla *deduzione* e dalla *induzione* — è

un processo continuo di approssimazione ipotetica, in cui la ricerca non viene bloccata dalla tesi della conoscenza perfetta [...] ma si distende in un flusso di interpretazioni nel quale “ogni pensiero precedente suggerisce qualcosa al pensiero seguente”. [Ivi, p. 15; la cit. è da Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868: W 2, p. 224; CP 5.284; EP 1, p. 39; tr. it. in *Opere*, p. 92]

Se, dunque, la scienza è produttiva di nuove idee, come sottolinea ancora Bonfantini (1980, p. 18),

questa *novità* è il prodotto dell’abduzione, che in quanto innovatrice è inventiva, cioè *non determinata* dall’empiria, ma il cui processo interpretativo è guidato dai fatti noti che si tratta di spiegare e dalla stessa propria funzione — che è quella di penetrare nella struttura nascosta delle cose [...].

Ma, secondo Peirce, l’abduzione è il motore delle scoperte umane perché, come dimostrano tante ipotesi scientifiche formulate con successo, “la mente dell’uomo deve essere stata accordata alla verità delle cose allo scopo di scoprire quello che ha scoperto”:

Sopra l’abisso che si spalanca tra la meta ultima della scienza e quelle idee del proprio ambiente che venivano in mente all’uomo nel corso dei suoi primitivi vagabondaggi nella foresta, [...] stiamo costruendo un ponte sospeso di induzione, tenuto insieme da rinforzi e legami scientifici. Tuttavia ogni tavola con la quale avanza è posata per la prima volta dalla sola Retroduzione [o Abduzione; ndr], vale a dire, dalle congetture spontanee della ragione istintiva [...]. [...] Accusare di falsità la propria coscienza di divinare le ragioni dei fenomeni sarebbe sciocco in un uomo allo stesso modo che in un uccellino rifiutarsi di affidarsi alle proprie ali e lasciare il nido [...]. Sì, bisogna ammettere che, *se sapessimo* che l’impulso a preferire un’ipotesi a un’altra è realmente analogo agli istinti degli uccelli e delle vespe, sarebbe folle non dargli libero gioco entro i confini della ragione, specialmente dal momento che dobbiamo sostenere delle ipotesi [...]. Ma è un fatto che l’uomo possiede questo magico potere? Non fino al punto di indovinare bene la prima volta — rispondo io —

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

e forse neppure la seconda; ma è una verità storica che la mente ben preparata ha indovinato meravigliosamente presto ogni segreto della natura. [...] C'è una ragione, un'interpretazione, una logica, nel corso del progresso scientifico, e questo prova a colui che sa percepire le relazioni razionali o significanti che la mente dell'uomo deve essere stata accordata alla verità delle cose allo scopo di scoprire quello che ha scoperto. È il fondamento stesso della verità logica.

La scienza moderna è stata costruita secondo il modello di Galileo, che l'ha fondata su *Il lume naturale*. Da vero e ispirato profeta disse che, di due ipotesi, deve essere preferita la *più semplice*. [...] È l'ipotesi più semplice nel senso della più facile e naturale, quella che l'istinto suggerisce, che deve essere preferita, per la semplice ragione che, a meno che l'uomo non abbia una naturale inclinazione nello stesso senso della natura, non ha assolutamente nessuna possibilità di capire la natura. [...]

Se, però, la massima è corretta nel senso di Galileo, dal che segue che l'uomo possiede, in qualche grado, una facoltà divinatoria, primaria o derivata, come quella di una vespa o di un uccello, allora uno sciame di esempi si affolla a mostrare che una certa peculiare fiducia in un'ipotesi, da non confondersi con la frettolosa presunzione, ha un valore molto apprezzabile come segno della verità dell'ipotesi.

[“A Neglected Argument for the Reality of God”, 1908: *CP* 6.475-477; *EP* 2, p. 443-445; tr. in *Opere*, p. 1248-1250, e in *Scritti*, p. 640-643]

L'accordo di fondo che Peirce vede all'opera nell'incontro fra abduzione umana e verità della natura, e per il quale egli fa suo il concetto galileiano di “lume naturale”, ha le sue radici nell'idea di evoluzione, da lui accolta con entusiasmo fin dalla comparsa de *L'origine delle specie* di Charles Darwin (1859), ma sviluppata in una concezione del tutto personale. Questa, infatti, da una parte comprende elementi di un “teismo scientifico” (Fabbrichesi Leo 1993, p. 99) e trae da Jean-Baptiste Lamarck l'idea di una evoluzione non casuale ma “per forza di abito” (v. “Evolutionary Love”, 1893: *CP* 6.299-301; *EP* 1, p. 360-362; tr. it. in *Opere*, p. 1157-1158; v. anche “The Architecture of Theories”, 1891: *CP* 6.16; *EP* 1, p. 289-290; tr. it. in *Opere*, p. 341); dall'altra parte, è incentrata sul “grande principio della continuità”, secondo cui nell'universo “tutto [è] fluido e ogni punto partecip[a] direttamente all'essere di ogni altro” (Peirce, *How to Reason: A Critick of Arguments* o *Grand Logic*, 1893: *CP* 5.402 nt. 2; già cit. alla fine del par. 2.5), “tutta la materia è in realtà mente” e c'è un evidente “parallelo” tra lo sviluppo del pensiero e “il corso degli eventi molecolari”, perché “una paziente attenzione sarebbe in grado di evidenziare tutti questi elementi in quella transazione chiamata apprendimento” (“Evolutionary Love”, cit.: *CP* 6.301; *EP* 1, p. 360-362; tr. it. in *Opere*, p. 1157-1158). Dunque, come scrive Fabbrichesi Leo (1993, p. 55), “vi è un processo di continuità, cioè di identità, tra pensiero e materia o [...] tra segni e realtà”, e “le idee generali divengono eventi reali e gli abiti naturali si mutano continuamente in concetti mentali”; vi è, insomma, nell'universo un fondamentale *sinechismo* (gr. *synechismós*, da *synechês*, “continuo”; v. Peirce, *Immortality in the Light of Synechism*, 1893: *CP* 7.565; *EP* 2, p. 1), che è all'origine della profonda affinità tra

la ragione umana e la natura:

[...] Vi sono alcune nostre induzioni che presentano un approccio all'universalità così straordinario che [...] non possiamo in alcun caso pensare che siano state raggiunte solo per accidente. Le più notevoli leggi di questo tipo sono quelle del *tempo* e dello *spazio*. [...] Ma che cosa dobbiamo dire del fatto che ogni pulcino, appena uscito dall'uovo, risolve un problema i cui dati sono di una complessità sufficiente a mettere alla prova le più alte facoltà matematiche? Sarebbe folle negare che la tendenza a far luce sulla nozione di spazio è innata nella mente del pulcino e di ogni animale. La stessa cosa è vera del tempo. [...] L'idea di forza — almeno i suoi rudimenti — è un altro concetto a cui si è giunti molto presto e che si trova in animali così in basso nella scala dell'intelligenza che si deve supporre innata. Ma l'innatezza di un'idea non esclude una gradualità, perché consiste nella tendenza di quell'idea a presentarsi alla mente. [...]

Sembra perciò incontestabile che la mente dell'uomo è fortemente adattata alla comprensione del mondo, o almeno che, per quanto lontano questo ci possa portare, certe concezioni, molto importanti per una tale comprensione, sorgono naturalmente nella mente e che, senza tale tendenza, la mente non potrebbe mai aver avuto nessuno sviluppo.

Come spiegare questo adattamento? La grande utilità e l'indispensabilità, anche per l'intelligenza più scarsa, delle concezioni di tempo, spazio e forza, sono tali da suggerirci che siano il risultato della selezione naturale. Senza qualcosa come le concezioni geometriche, cinetiche e meccaniche nessun animale potrebbe afferrare il suo cibo e fare qualsiasi cosa che possa essere necessaria per la conservazione della sua specie. Potrebbe, è vero, essere fornito di un istinto che avesse genericamente lo stesso effetto, cioè potrebbe avere concezioni diverse da quelle di tempo, spazio e forza ma che coincidessero con esse rispetto ai casi ordinari dell'esperienza animale. Però, poiché un animale le cui concezioni meccaniche non crollassero in una situazione nuova (come l'evoluzione porta con sé) avrebbe un immenso vantaggio nella lotta per la vita, ci sarebbe una selezione costante in favore di idee sempre più corrette su queste materie. Così si raggiungerebbe la conoscenza della legge fondamentale su cui tutta la scienza si muove, e cioè che le forze dipendono da relazioni di tempo, spazio e massa.

[...] Una simile ipotesi si propone da sola, ma bisogna ammettere che non sembra sufficiente a spiegare la straordinaria accuratezza con cui queste concezioni si applicano ai fenomeni della Natura, ed è probabile che vi sia qualche segreto che resta ancora da scoprire.

[“The Order of Nature”, 1878: *CP* 6.416-418; *EP* 1, p. 180-182; tr. it. in *Opere*, p. 1064-1065]

[...] Tutte le funzioni più attive degli animali sono caratteri adattativi calcolati per assicurare la continuità della specie. Vi può dunque essere la minima esitazione nel dire che l'intelletto umano è impiantato nell'uomo o da un creatore o dall'effetto quasi-intenzionale della lotta per l'esistenza, con lo scopo virtuale, e con lo scopo unico, di assicurare la continuità dell'umanità? [...]

[...] All'uomo pare di avere una scintilla di comprensione in comune con Dio o

con la Natura. Il fatto che sia stato capace in un certo grado di predire come agirà la Natura, di formulare “leggi” generali alle quali gli eventi futuri si conformano, sembra fornire la prova induttiva che l’uomo penetra in qualche misura le idee che governano la creazione. E l’uomo non può credere che la creazione non abbia uno scopo ideale. [Abbozzo di lettera a Mario Calderoni, *L* 67, 1905, p. 13-15: *CP* 8.211-212; *LC*, p. 71-72; tr. it. in *Opere*, p. 1264]

Già vi sento dire: “Questo sa troppo di una concezione antropomorfica”. Io rispondo che qualsiasi spiegazione scientifica di un fenomeno naturale è un’ipotesi che ci sia qualcosa in natura al quale la ragione umana è analoga; e che le cose stiano realmente così, ne sono testimoni tutti i successi della scienza nelle sue applicazioni alla comodità dell’uomo. [...] Alla luce di quei successi della scienza, secondo me vi è una buona dose di viltà nel negare il nostro diritto di nascita come figli di Dio e nel sottrarci vergognosamente alle concezioni antropomorfe dell’Universo.

Perciò [...] risponderò che l’Universo è un grande rappresentamen, un grande simbolo del volere di Dio, che elabora la sue conclusioni in realtà viventi [...], poiché quell’universo è precisamente un argomento. [...]

[...] L’Universo come argomento è necessariamente una grande opera d’arte, una grande poesia — perché ogni bell’argomento è una poesia e una sinfonia — proprio come ogni vera poesia è un argomento valido.

[*The Seven Systems of Metaphysics*, 1903: *CP* 5.119; *EP* 2, p. 193-194; tr. it. in *Opere*, p. 1218, qui modificata]

“Antropomorfe” è ciò che, al fondo, sono pressoché tutte le concezioni; altrimenti si dovrebbero trovare radici diverse dalle radici ariane [= indoeuropee; *ndr*] per le parole con cui esprimerle. E quanto alla preferenza per un tipo di teoria piuttosto che per un altro, è bene ricordare che ogni singola verità scientifica è dovuta all’affinità dell’essenza dell’uomo [*human soul*] con l’essenza dell’universo [*soul of the universe*], per quanto imperfetta, indubbiamente, sia tale affinità. Perciò il dire che una concezione è naturale per l’uomo, il che all’incirca equivale a dire che è antropomorfa, è, agli occhi di un Logico Esatto, la migliore raccomandazione che se ne potrebbe fare. [*On Phenomenology*, 1903: *CP* 5.47; *EP* 2, p. 152; tr. it. in *Scritti*, p. 454, qui modificata]

[...] Una filosofia autenticamente evoluzionista, cioè che fa del principio di crescita un elemento primitivo dell’universo, è così lungi dall’essere opposta all’idea di un creatore personale che essa in realtà è inseparabile da tale idea [...]. Ma uno pseudo-evoluzionismo che insedia la legge meccanica al di sopra del principio di crescita è allo stesso tempo scientificamente insoddisfacente, perché non fornisce alcun possibile indizio su come l’universo sia sorto, ed è ostile a tutte le speranze di relazioni personali con Dio. [“The Law of Mind”, 1892: *CP* 6.157; *EP* 1, p. 331; tr. it. in *Opere*, p. 1119, qui con una leggera modifica]

Vedremo nel par. 2.8 che il sinechismo e l’evoluzionismo di Peirce si chiariscono negli anni intorno al 1890 come un coerente sviluppo della teoria delle categorie, secondo la quale “in biologia, l’idea di mutazione arbitraria è Primo, l’ereditarietà è

Secondo, il processo per cui si fissano i caratteri accidentali è Terzo” (“The Architecture of Theories”, 1891: *CP* 6.32; *EP* 1, p. 296-297; tr. it. in *Opere*, p. 348, qui modificata; v. anche le righe successive su una possibile “Filosofia Cosmogonica”). È da notare, inoltre, che, come abbiamo appena letto nel terzultimo brano citato, nell’universo quale Peirce lo concepisce — in cui non vi è posto per l’intuizione ma solo per l’ipotesi e l’interpretazione —, tutto è representamen, cioè *tutto è interpretabile* e quindi *tutto è segno*, in una prospettiva “pansemiotica” che, nel pensiero maturo di Peirce, finisce col saldare la riflessione sui segni, cioè la logica-semiotica, all’indagine sulle categorie come forme dell’esperienza e principi della realtà, cioè alla fenomenologia-metafisica (v. lo schema di classificazione delle scienze nella tav. 5 par. 2.8):

[...] L’intero universo — non semplicemente l’universo degli esistenti, ma tutto quel più vasto universo che abbraccia come una sua parte l’universo degli esistenti, l’universo cui siamo soliti riferirci come alla “verità” — [...] tutto questo universo è pervaso di segni, se non composto esclusivamente di segni. [*The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences*, 1906: *CP* 5.448 nt.1; *EP* 2, p. 394; tr. mia]

Ciò che invece Peirce rifiuta decisamente dell’evoluzionismo darwiniano è non il suo carattere e contenuto di ipotesi scientifica (sottoposta, come tutte le ipotesi scientifiche, alla possibilità dell’errore), bensì l’uso strumentale e pseudoscientifico che ne hanno fatto gli apologeti dell’utilitarismo, dell’individualismo, in una parola del “vangelo dell’avidità” predicato dall’economia politica e diffuso come senso comune del “Secolo Economico”:

La filosofia, appena uscita dal suo bozzolo dorato, la mitologia, proclamò che il grande agente evolutivo dell’universo era l’Amore. Ovvero, poichè questo gergo di pirati, l’inglese, è povero di parole di questo genere, diciamo Eros, l’amore-esuberanza. [...] L’evangelista-ontologo [*Vangelo di Giovanni*, 3, vv. 16-18; 13, vv. 1, 34-35; *Prima lettera di Giovanni*, 3, v. 16; 4, vv. 7-21; ndr], ai cui tempi queste posizioni erano argomenti familiari, fece dell’amore-sollecitudine l’Unico Essere Supremo, il quale trasse dal nulla tutte le cose. [...]

Chiunque può vedere che l’affermazione di San Giovanni è la formula di una filosofia evolutiva, che insegna che lo sviluppo deriva solo dall’amore, non dirò dal sacrificio di sé, ma dall’ardente impulso di soddisfare il più alto impulso di un altro. [...] È questo il tipo di evoluzione richiesto dal *sinechismo*.

Il diciannovesimo secolo sta rapidamente scendendo nella tomba, e iniziamo a esaminare i suoi atti e a pensare quale caratteristica è destinato ad assumere nelle menti degli storici futuri in confronto agli altri secoli. Sarà chiamato, io credo, il Secolo Economico, perché l’economia politica ha relazioni più dirette di ogni altra scienza con tutte le branche della sua attività. Ebbene, anche l’economia politica ha la sua formula di redenzione. Ed è la seguente: l’intelligenza al servizio dell’avidità assicura i giusti prezzi, i contratti più equi, la condotta più illuminata in tutti gli affari tra gli uomini, e conduce al *summum bonum*, cibo in abbondanza e perfetto conforto. Cibo per chi? Beh, per l’avidio padrone dell’intelligenza. [...] La grande attenzione

prestata alle questioni economiche nel corso di questo secolo ha indotto a esagerare gli effetti benefici dell'avidità e gli sfortunati risultati del sentimento, finché ne è risultata una filosofia che, pur senza volerlo, arriva ad affermare che l'avidità è il grande agente di elevazione della razza umana e dell'evoluzione dell'universo.

Gli economisti accusano coloro ai quali l'enunciazione delle loro atroci malvagità provoca un brivido di orrore di essere *sentimentalisti*. Può darsi: confesso di buon grado di avere in me una vena di sentimentalismo, grazie a Dio! [...] Il ventesimo secolo, nella sua seconda metà, vedrà sicuramente un diluvio universale rovesciarsi sull'ordine sociale, per far chiaro su un mondo tanto profondamente in rovina quanto la filosofia dell'avidità lo ha sprofondato nella colpa. [...]

Così dunque un avido sarebbe una forza benefica in una comunità? Con lo stesso identico criterio, solo in grado molto più alto, si potrebbe definire un angelo lo squalo di Wall Street [...]. Bernard Mandeville, nella sua *Favola delle api*, sostiene che i vizi privati di ogni tipo sono pubblici benefici, e lo prova anche, più o meno con la stessa coerenza con la quale l'economista prova la sua opinione sull'avaro. Argomenta persino, con non poco vigore, che se non fosse per il vizio la civiltà non sarebbe mai esistita. Nello stesso spirito si è affermato energicamente, ed è oggi largamente accettato, che tutti gli atti di carità e benevolenza, privati e pubblici, portano seriamente al degrado della specie umana.

L'*Origine delle specie* di Darwin non fa che estendere le visioni politico-economiche del progresso all'intero campo della vita vegetale e animale. [...] Come dice Darwin nel suo frontespizio, è la lotta per l'esistenza; e avrebbe potuto aggiungere come suo motto: "Ognuno per sé, e il diavolo si porti gli ultimi!". Gesù, nel discorso della montagna, aveva espresso una diversa opinione.

Ecco dunque il problema. Il Vangelo di Cristo dice che il progresso si ha quando ogni individuo fonde la sua individualità in simpatia con il suo prossimo. D'altra parte la convinzione del diciannovesimo secolo è che il progresso ha luogo in virtù del fatto che ogni individuo lotta per se stesso con tutte le forze e schiaccia il suo prossimo sotto il tallone ogni volta che ha l'occasione di farlo. Questo può essere definito precisamente il Vangelo dell'Avidità. [...]

L'*Origine delle specie* fu pubblicato verso la fine del 1859. [...] L'idea che il caso produce ordine, che è una delle pietre angolari della fisica moderna [...], in quel momento fu messa pienamente in luce. [...] Ora si sapeva che il meccanicismo era tutto, o quasi tutto. In tutto quel periodo l'utilitarismo — quel sostituto migliorato del Vangelo — era in pieno rigoglio ed era un naturale alleato della teoria individualistica. [...] Il lettore sbaglierebbe grandemente a cogliere il senso di ciò che dico se dovesse intendere che io voglio con questo suggerire che qualcuno di questi elementi (eccetto forse Malthus) abbia influenzato Darwin stesso. Ciò che voglio dire è che la sua ipotesi, benché sia senza tema di smentita una delle più ingegnose e attraenti mai concepite, e benché sia argomentata con ricchezza di conoscenza, forza logica e fascino retorico, e soprattutto con una particolare genuinità magnetica che è quasi irresistibile, non apparve, all'inizio, neppure vicina a poter essere provata; e a una mente sobria le sue istanze appaiono ancor più senza speranza ora di quanto non apparissero vent'anni fa. Eppure l'accoglienza straordinariamente favorevole che ricevette era dovuta chiaramente, in larga misura, al fatto che le sue idee erano quelle

verso le quali i tempi erano favorevolmente disposti, specialmente a causa dell'incoraggiamento che dava alla filosofia dell'avidità.

[“Evolutionary Love”, 1893: *CP* 6.287, 289-290, 292-294, 296-297; *EP* 1, p. 352, 354, 356-359; tr. it. in *Opere*, p. 1149-1156, qui con leggere modifiche]

In questo stesso spirito Peirce polemizza vigorosamente con il darwinismo “sociale” del matematico Karl Pearson (che nel par. 3.4 vedremo legato da stretti rapporti alle ricerche antropologiche ed eugenetiche di Francis Galton):

[...] L'autore esordisce dichiarando che la nostra condotta dovrebbe essere regolata dalla teoria darwiniana. Dal momento che quella teoria è un tentativo di mostrare come delle cause sociali tendano a dare alle stirpi di animali e di piante caratteri che, a lungo andare, promuovono la riproduzione e così assicurano la continuità di quelle stirpi, sembrerebbe che il fare del darwinismo la guida della condotta dovesse significare che la continuità della razza vada assunta come *summum bonum*, e l'imperativo *Multiplicamini* [“Moltiplicatevi”, *Genesi*, 1, v. 22; *ndr*] come compendio della legge morale. Tuttavia, il professor Pearson intende la questione in modo un po' diverso, poiché si esprime così: “L'unica ragione [per incoraggiare] qualsiasi forma di attività umana ... sta in ciò, che la [sua] esistenza tenda a promuovere il benessere della società umana, ad accrescere la felicità sociale o a rafforzare la stabilità sociale. In conformità allo spirito dell'epoca noi siamo tenuti a porre sotto esame il valore della scienza, a chiedere in quale modo essa accresca la felicità dell'umanità o promuova l'efficienza sociale”.

La seconda di queste due affermazioni omette l'espressione “il benessere della società umana”, che non comunica alcun significato preciso, e si può quindi considerare un semplice diluente, che non aggiunge nulla all'essenza di ciò che viene formulato. Una stretta adesione ai principi darwiniani impedirebbe di ammettere la “felicità dell'umanità” come fine ultimo. Infatti, secondo quei principi, ogni cosa è tesa alla continuità della stirpe, e l'individuo non conta assolutamente nulla, se non nella misura in cui è un agente di riproduzione. Ma non esiste altra felicità dell'umanità che non sia la felicità degli uomini singoli. Perciò dobbiamo considerare questa clausola logicamente deleteria per la purezza della dottrina. Quanto alla “stabilità sociale”, sappiamo tutti molto bene quali idee questa espressione intenda comunicare a intelletti inglesi [ossia, come Peirce scrive in una recensione del 1900, “la Camera dei Lord, i diritti consolidati e così via”; *EP* 2, p. 509 nt. 4 brano 6; tr. mia; *ndr*]; e si deve ammettere che il darwinismo, opportunamente generalizzato, può applicare alla società inglese gli stessi principi che Darwin applicava alle specie. Una famiglia non abituata agli standard di quella società, fallirà e si estinguerà, e così tende a mantenersi la “stabilità sociale”.

[“Pearson's *Grammar of Science*”, 1901; *CP* 8.133-134; *EP* 2, p. 57-58; tr. mia]

2.7. Le categorie: l'elaborazione logico-semiotica. Nei paragrafi precedenti ho cercato di inquadrare la nozione di Segno, cioè il cuore della semiotica di Peirce, nell'ampio contesto di ragioni etiche, epistemologiche e metafisiche che sono altrettanto essenziali per la sua filosofia, così da mostrare come l'accostamento alla sua semiotica non possa ignorare l'insieme di cui essa fa parte. Per questo, come già

detto, non mi sono preoccupato di mostrare lo sviluppo del pensiero di Peirce bensì ho guardato a esso appunto come a un insieme. Ora, invece, nei paragrafi che restano, seguirò una traccia cronologica più rigorosa per sottolineare lo stretto rapporto che lega l'elaborazione logico-fenomenologico-metafisica con quella semiotica.

La prima grande opera filosofica di Peirce, il saggio giovanile del 1867 intitolato "On a New List of Categories", parte dalla critica della tavola delle categorie di Kant per individuare, a livello logico, un nuovo elenco di categorie come concetti universali necessariamente costituenti la proposizione, ossia, nota Fabbrichesi Leo (1993, p. 46), come "modi di dirsi dell'essere all'interno della proposizione", intermedi fra il predicato e il soggetto, fra l'essere e la sostanza: tali concetti universali sono individuati da Peirce nelle categorie di *Qualità*, *Relazione* e *Rappresentazione* (*W* 2, p. 54; *CP* 1.555; *EP* 1, p. 6; tr. it. in *Opere*, p. 66, e in *Scritti*, p. 77).

Inizia già qui, insieme con la costruzione della teoria della categorie, anche la loro elaborazione semiotica, perché, come osserva ancora Fabbrichesi Leo (1993, p. 12), "l'unità dell'essere è [...] l'unità della rappresentazione; e i modi dell'essere non sono che modi del segno", cosicché "l'ambito della logica non sarà più [...] ristretto all'indagine sui concetti, ma spazierà nell'analisi di tutti i segni, cioè di tutte le cose considerate come oggetto di rappresentazione". Non a caso, nello stesso saggio, sulle tre categorie è modellata la prima tripartizione dei segni, su cui Peirce costruirà poi tutta la sua semiotica:

[...] Vi sono tre tipi di rappresentazioni:

I) Quelle la cui relazione con i loro oggetti è una semplice comunanza di qualche qualità, e queste rappresentazioni possono essere dette *Rappresentazioni somiglianti* [*Likenesses*; in seguito le chiamerò *Icône*; *ndr*];

II) Quelle la cui relazione con i loro oggetti consiste in una corrispondenza di fatto, e queste possono essere dette *Indici* o *Segni* [in seguito solo *Indici*; *ndr*];

III) Quelle che hanno come base della relazione con i loro oggetti un carattere imputato, e, non essendo altro che *segni generali*, possono essere dette *Simboli*.

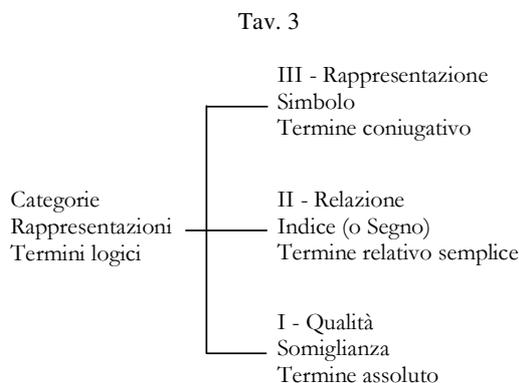
["On a New List of Categories", 1867: *W* 2, p. 56; *CP* 1.558; *EP* 1, p. 7; tr. it. in *Opere*, p. 67-68, e in *Scritti*, p. 78-79, qui modificata]

Intanto, gli anni in cui Peirce getta le basi della semiotica sono anche, come ricostruisce Fabbrichesi Leo (1993, p. 38) "gli anni della rivoluzione logico-matematica di George Boole — fondata su un approccio simbolico alle operazioni logiche, espresse mediante poche regole essenziali di stampo algebrico e ridotte in forma assiomatica", e Peirce partecipa criticamente e creativamente a questo movimento. Il suo contributo è l'idea di ampliare il metodo booleano utilizzandolo non solo per la logica dei termini assoluti ma anche "per 'mettere in forma' le relazioni logiche tra i termini proposizionali", che egli vede "modellate sulla base delle categorie individuate nel 1867" (ivi, p. 39). Il suo maggiore contributo è un

saggio del 1870 sulla logica dei relativi. In esso egli scrive:

[...] I termini logici appartengono a tre grandi classi. La prima comprende quelli la cui forma logica implica solo il concetto di qualità, e che perciò rappresentano una cosa semplicemente come “un —”. [...] Essi considerano un oggetto così com’è in se stesso in quanto *tale* (una *qualità* [*quale*, lat. neutro indefinito; *ndr*]), per esempio come cavallo, albero o uomo. Essi sono *termini assoluti*. La seconda classe comprende termini la cui forma logica implica il concetto di relazione, e che richiedono l’aggiunta di un altro termine per completare la denotazione. [...] Essi considerano un oggetto come in rapporto con un altro, vale a dire come un relativo; per esempio padre di, amante di, servo di. Essi sono *termini relativi semplici*. La terza classe comprende termini la cui forma logica implica il concetto di porre le cose in relazione, e che richiedono l’aggiunta di più di un termine per completare la denotazione. [...] Essi considerano un oggetto come medio o terzo fra altri due, cioè come coniugativo; per esempio datore di — a —, oppure compratore di — per — da —. Essi possono essere denominati *termini coniugativi*. Il termine coniugativo implica il concetto di *terzo*, il relativo quello di *secondo* o *altro*, il termine assoluto considera semplicemente *un* oggetto. [“Description of a Notation for the Logic of Relatives, Resulting from an Application of the Conceptions of Boole’s Calculus of Logic”, 1870: W 2, p. 364-365; CP 3.63; tr. it. in *Opere*, p. 794, qui modificata]

Possiamo visualizzare quanto letto nello schema seguente (tav. 3):



Il percorso di Peirce è dunque chiaro, scrive Fabbrichesi Leo (1993, p. 40-41):

[...] Partito dall’analisi categoriale, egli si volge alla logica per fondare quest’analisi su basi a suo avviso più rigorose di quelle kantiane e si imbatte nel lavoro dei fondatori della logica algebrica. Anche questa gli sembra però in parte inadeguata, e ciò lo conduce ad elaborare una logica delle relazioni, costruita con strumenti matematici ma fondata su base categoriale. [...] Dalle categorie *alla* logica, dunque, e di qui nuovamente alle categorie [...]: l’*inquiry* di Peirce è una ricerca pienamente filosofica e teoretica, e le indagini logiche — lungi dall’essere unicamente degli strumenti tecnici di lavoro — servono ad esemplificarne e formalizzarne le idee

di maggior portata.

[...] L'interesse logico-relazionale è dunque in Peirce interesse per la relazione logica, nel senso più ampio della parola: come teoria delle categorie, del segno, del giudizio e dell'inferenza.

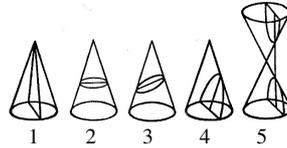
E Proni (1990, p. 133) osserva che in questo modo “Peirce si pone come fondatore di una *logica triadica*, che è il tipo di logica che sottintende [*sic*] alla semiosi e alla struttura del segno e quindi, conseguentemente, a ogni tipo di pensiero e di conoscenza”: infatti egli “trae suggerimenti dalla logica dei relativi per completare la sua teoria delle categorie e della semiotica” (ivi, p. 131).

A conferma di ciò, la tripartizione delle relazioni logiche, col loro sfondo categoriale, e la tripartizione dei segni si trovano per la prima volta connesse nelle pagine iniziali del saggio “On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation”, del 1885 (*W* 5, p. 162-190; *CP* 3.359-403; *EP* 1, p. 225-228; tr. it. in *Opere*, p. 885-888). Per comprendere meglio questo testo, si deve tenere presente che secondo Peirce le tre categorie, i cui nomi finiranno col fissarsi in *Primità*, *Secondità* e *Terzità*, si danno sempre come compresenti e interdipendenti, in modo che “la Secondità è una parte essenziale della Terzità, anche se non della Primità, e la Primità è un elemento essenziale sia della Secondità sia della Terzità” (*The Three Universal Categories and Their Utility*, 1903: *CP* 1.530; tr. mia); o, detto in altre parole,

è possibile separare [*to prescind*] la Primità dalla Secondità. Possiamo supporre un essere la cui intera vita consista in una invariabile sensazione di rossezza. Ma è impossibile separare la Secondità dalla Primità: infatti, supporre due cose significa supporre due unità; e per quanto incolore e indefinito un oggetto possa essere, esso è qualcosa, e perciò ha una Primità, anche se non ha nulla che sia riconoscibile come qualità. Qualsiasi cosa deve avere qualche elemento non-relativo, e questo è la sua Primità. Analogamente, è possibile separare la Secondità dalla Terzità. Ma la Terzità senza Secondità sarebbe assurda. [“Sundry Logical Conceptions”, cap. 3 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: *EP* 2, p. 270; tr. mia]

A tale “principio di compresenza”, spiega Proni (1990, p. 207), è strettamente legata la teoria secondo cui le categorie possono avere due forme, una genuina e una “degenerata” (impropria o, meglio, meno sviluppata rispetto alla categoria superiore, di cui rappresenta un caso particolare). Per chiarire tale concetto, Peirce richiama quello di “conica degenerata”, da lui definito nella voce “Conic section” del *Century Dictionary* (*CD* 2, p. 1194; di qui è tratta la figura della pagina seguente, tav. 4): la sezione conica è “una curva formata dall'intersezione di un piano con un cono circolare retto”; ora, secondo le diverse possibili inclinazioni del piano, “le due principali forme sono quella della fig. 5, che dà l'iperbole [in un cono a due falde; *ndr*], e quella della fig. 3, che dà l'ellisse”, mentre “la fig. 4 è il caso intermedio, che dà la parabola” e “la fig. 2 mostra il cerchio come caso particolare dell'ellisse”.

Tav. 4



Ora, “un caso particolare dell’iperbole, che si ottiene quando il piano passa per il vertice del cono, è quello di due linee rette che s’intersecano, ed è chiamato *conica degenerata*” (fig. 1); vi sono poi anche “la forma degenerata dell’ellisse [che] è un punto” e “quella della parabola [che] è una linea retta”, nei casi in cui il piano sia tangente, rispettivamente, al vertice del cono oppure al suo lato. In un testo posteriore Peirce spiega il concetto matematico di “degenerazione” in termini suggestivi:

Un fenomeno generale in tutta la matematica è che quasi ogni concetto fortemente caratterizzato ha dei concetti limite che perdono tali caratteristiche forti ma sono inclusi in un concetto più ampio. Così, una curva conica [...] include come un suo caso due raggi [due semirette] intersecantisi. [...] Questi limiti incolori (se mi si permette l’espressione) di concetti intensamente colorati sono, in matematica, giustamente chiamati “forme degenerate”. Non che due raggi in un piano presentino alcuna particolare degenerazione; ma quando questa coppia è presentata come un caso di una conica, è chiaro che tutte le belle relazioni che caratterizzano le coniche genuine, in questa forma sono scomparse del tutto. [*The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences*, 1906; EP 2, p. 390; tr. mia]

Veniamo, dunque, ai paragrafi iniziali di “On the Algebra of Logic...”:

Qualunque proprietà o proposizione concerne o un soggetto [cfr. il *termine assoluto* del cit. “Description of a Notation for the Logic of Relatives...”, 1870; ndr] o due soggetti o una pluralità di soggetti. [...] Un fatto concernente due soggetti è una proprietà o relazione duale [*a dual character or relation*; cfr. il *termine relativo semplice* di “Description...”; ndr]; ma una relazione che sia una semplice combinazione di due fatti indipendenti concernenti i due soggetti può essere chiamata *degenerata*, proprio come due linee sono chiamate una conica degenerata. In modo simile una proprietà plurale o relazione congiunta [*a plural character or conjoint relation*; cfr. il *termine coniugativo semplice* di “Description...”; ndr] si deve chiamare degenerata se è un semplice composto di proprietà duali.

Un segno ha una relazione congiunta con la cosa denotata e con la mente [poi Peirce parlerà piuttosto di *Interpretante*, inteso non in senso strettamente mentale, v. par. 2.3; ndr]. Se questa relazione triadica [*triple relation*] non è di tipo degenerato, il segno è posto in relazione col suo oggetto solo in conseguenza di un’associazione mentale, e dipende da un abito. Segni di questo tipo sono sempre astratti e generali, perché gli abiti sono regole generali a cui l’organismo si è assoggettato. Essi sono, in massima parte, convenzionali o arbitrari. Includono tutti i termini generali, il corpo centrale della lingua e qualsiasi modo per esprimere un giudizio. Per brevità li chiamerò *contrassegni* [*tokens*; ma sia nel 1867 sia in scritti successivi a questo Peirce

parla di *simboli*].

Ma se la relazione triadica fra il segno, il suo oggetto e la mente è degenerata, allora delle tre coppie

segno	oggetto
segno	mente
oggetto	mente

due almeno si trovano in relazioni duali costituenti la relazione triadica. Una delle coppie connesse deve essere costituita dal segno e dal suo oggetto [...]. Supponendo allora che la relazione del segno col suo oggetto non consista in un'associazione mentale, deve esserci una relazione duale diretta fra il segno e il suo oggetto, indipendente dalla mente che si serve del segno [...], e il segno significa il suo oggetto soltanto in virtù del suo essere realmente connesso con esso. Di questa natura sono tutti i segni naturali e i sintomi fisici. Un segno simile lo chiamo *indice*, poiché un dito che indica è il tipo della classe. L'indice non asserisce nulla; dice soltanto "Ecco là!". Per così dire, esso s'impadronisce dei nostri occhi e li costringe a dirigersi verso un oggetto particolare, e lì si arresta [v. par. 3.4, scheda 3.4.21; *ndr*]. I pronomi dimostrativi e relativi sono praticamente degli indici puri, poiché denotano le cose senza descriverle; sono di questo tipo le lettere in un diagramma geometrico o le lettere deponenti che in algebra distinguono un valore da un altro senza dire che cosa quei valori siano.

Il terzo caso è quello in cui la relazione duale fra il segno e il suo oggetto [...] consiste in una semplice somiglianza tra essi. Un segno che sta per qualcosa semplicemente perché gli somiglia, lo chiamo *icona*. Le icone si sostituiscono così completamente ai loro oggetti che è difficile distinguerle da essi. Tali sono i diagrammi della geometria. Un diagramma, in realtà, nella misura in cui ha un significato generale, non è un'icona pura [bensì un *contrassegno* o *simbolo*; *ndr*]; ma nel corso del nostro ragionamento noi dimentichiamo in gran parte il suo carattere astratto, e il diagramma è per noi la cosa reale. Così, nel contemplare un quadro, c'è un momento in cui noi perdiamo la consapevolezza del fatto che esso non è la cosa, la distinzione fra realtà e copia scompare, e per il momento esso è un puro sogno, non un'esistenza particolare, ma nemmeno un generale. In quel momento noi stiamo contemplando un'*icona*.

[“On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation”, 1885: *W* 5, p. 162-163; *CP* 3.359-362; *EP* 1, p. 225-226; tr. it. in *Opere*, p. 885-887, qui modificata]

2.8. Le categorie: l'elaborazione fenomenologica, la classificazione delle scienze e il rapporto fra logica, etica ed estetica. A questo punto, nota Fabbrichesi Leo (1993, p. 48-49),

queste categorie, definite “formalmente”, possono [...] essere applicate “materialmente” ad ogni campo dello scibile umano ed aiutare a comprendere i principi costitutivi di ogni singola scienza [...]. Peirce inizia così a pensare alle categorie come a principi del pensiero e della natura, veri e propri “costituenti dell'universo” [ad es. il *MS* 901, redatto intorno al 1885, è intitolato *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*; *ndr*]. Lo scritto *A Guess at the*

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

Riddle [1887-1888; *ndr*] testimonia proprio quest'ambizioso progetto "metafisico", questo tentativo di riorganizzare l'intera conoscenza a partire dalle tre nozioni categoriali appena ridisegnate.

Infatti il saggio — il cui titolo significa "Una congettura per l'enigma", sott. "della Sfinge", ossia per risolvere il mistero dell'universo — è diviso in nove capitoli, in parte ancora da scrivere, il cui sommario è il seguente:

Capitolo 1. Uno, Due, Tre. Già scritto [probabile allusione al già cit. *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*, 1885c; *ndr*].

Capitolo 2. La triade nel ragionamento. Non trattato. Dovrà essere costituito come segue: 1) Tre tipi di segni; [...]. 2) Termine, proposizione e argomento [...]. 3) Tre tipi di argomento: deduzione, induzione, ipotesi [...]. Ancora, tre figure del sillogismo [...]. 4) Tre tipi di termini: assoluti, relativi e coniugativi [v. "Description of a Notation for the Logic of Relatives...", 1870; v. par. 2.7]. Ci sono varie altre triadi che si possono menzionare [...]. [...]

Capitolo 3. La triade in metafisica. [...]

Capitolo 4. La triade in psicologia. [...]

Capitolo 5. La triade in fisiologia. [...]

Capitolo 6. La triade in biologia. Questo capitolo deve mostrare la vera natura dell'ipotesi darwiniana [v. par. 2.6].

Capitolo 7. La triade in fisica. [...]

Capitolo 8. La triade in sociologia, o per meglio dire in pneumatologia. [...]

Capitolo 9. La triade in teologia. [...]

[*A Guess at the Riddle*, 1887-1888; *CP* 1.354; *EP* 1, p. 245-246; tr. mia]

Come si vede, la riflessione logica e l'indagine sulle categorie tendono verso una vera e propria cosmologia. Del resto, come ricorda Fabbrichesi Leo (1993, p. 49-51),

fin dal 1878 [...] egli riconosceva come "problema fondamentale della teoria del ragionare" "quale specie di concezione dovremmo avere dell'universo, come pensare all'insieme delle cose" (*The Order of Nature*, 1878; *W* 3, p. 307; *CP* 6.397 ; *EP* 1, 171; tr. it. in *Opere*, p. 1056, qui modificata). E d'altronde, lo scritto dal quale è tratta questa citazione [...] faceva parte della serie delle "Illustrazioni sulla logica della scienza", dove il tema della validità delle nostre induzioni si collegava proprio a quello della "crescita della ragionevolezza nell'universo". Le leggi logiche — e proprio la legge è "*par excellence*" la cosa che richiede una ragione [*The Architecture of Theories*, 1891; *CP* 6.12; *EP* 1, p. 288; tr. it. in *Opere*, p. 340, qui modificata] — si applicano alla natura, perché la natura si produce nelle forme che queste leggi propongono, perché la sua verità [...] è in cammino nel processo della ricerca. [...]

Dunque, l'approdo alla cosmologia è iscritto nei fondamenti di ogni seria logica o semiologia [...]. [...] La logica implica una considerazione generale della natura dell'universo, poiché i segni indicano costantemente quest'ultimo come polo del loro rinvio [...].

Di qui la crescente tensione di Peirce a

ristrutturare la propria filosofia intorno ad un progetto architettonico, à la Kant, che dia ragione, anzitutto, dell'evoluzione delle leggi universali e della costituzione dell'universo. Che è poi identificabile con il processo di *interpretazione* dell'universo, il quale infatti è da considerarsi "un grande Representamen" [*The Seven Systems of Metaphysics*, 1903: CP 5.119; EP 2, p. 193; tr. it. in *Opere*, p. 1218; cit. anche nel par. 2.6], "un argomento", in cui "la natura sillogizza" [*Causation and Force*, 1898: CP 6.66; cit. in Fabbrichesi Leo 1993, p. 51-52]

Il sistema cui Peirce tende è tratteggiato nei cinque "articoli di argomento cosmologico" ("What Pragmatism Is", 1905; CP 5.436; EP 2, p. 345; tr. it. in *Opere*, p. 413) pubblicati nella rivista *The Monist* fra il 1891 e il 1893: "The Architecture of Theories", "The Doctrine of Necessity Examined", "The Law of Mind", "Man's Glassy Essence", "Evolutionary Love" (CP 6.7-65, 102-163, 238-271, 287-317; EP 1, p. 285-371; tr. it. in *Opere*, p. 337-393, 1077-1089, 1101-1120, 1125-1142, 1149-1168). Dell'ultimo testo abbiamo già letto un lungo brano nel par. 2.6; ora propongo un frammento del primo, "The Architecture of Theories", particolarmente significativo per la conclusione, che lega strettamente il piano logico-metafisico delle categorie con una "Filosofia Cosmogonica" fondata sul principio di continuità (sinechismo) e sull'evoluzionismo (v. par. 2.6):

Fra i tanti principi di Logica che trovano applicazione in Filosofia, qui posso menzionarne solo uno. Tre concetti si presentano di continuo dappertutto in ogni teoria della logica, e nei sistemi più compiuti ricorrono connessi l'uno all'altro. Sono concetti tanto ampi e quindi indefiniti che è difficile afferrarli, e possono facilmente essere trascurati. Io li chiamo i concetti di Primo, Secondo, Terzo. Primo è il concetto dell'essere o esistere indipendentemente da ogni altra cosa. Secondo è il concetto dell'essere relativo a, il concetto di reazione con qualcosa d'altro. Terzo è il concetto della mediazione, per mezzo della quale un primo e un secondo sono posti in relazione. [...] L'origine delle cose, considerata non in quanto conduca ad alcunché, ma in se stessa, contiene l'idea di Primo; la fine delle cose, quella di Secondo; il processo di mediazione fra esse, quella di Terzo. [...] In psicologia, il Sentimento è Primo, il Senso di reazione è Secondo, il concetto Generale è Terzo o mediazione. In biologia, l'idea di mutazione arbitraria è Primo, l'ereditarietà è Secondo, il processo per cui si fissano i caratteri accidentali è Terzo. Il Caso è Primo, la Legge è Secondo, la tendenza ad assumere abiti è Terzo. La Mente è Primo, la Materia è Secondo, l'Evoluzione è Terzo.

Questi sono i materiali con cui, principalmente, una teoria filosofica dovrebbe essere costruita allo scopo di rappresentare lo stato della conoscenza cui ci ha portato il diciannovesimo secolo. Senza entrare in altre importanti questioni di architettura filosofica, possiamo già prevedere che sorta di metafisica verrebbe adeguatamente costruita con questi concetti. Come alcune delle speculazioni più antiche e alcune delle più recenti, essa sarebbe una Filosofia Cosmogonica. Essa supporrebbe che al principio — infinitamente remoto — ci fosse un caos di sensazione impersonale, che, essendo privo di connessione o regolarità, sarebbe propriamente privo di esistenza.

Questa sensazione, subendo mutazioni qui e là in modo puramente arbitrario, avrebbe dato inizio al germe di una tendenza generalizzante. Le sue altre mutazioni sarebbero evanescenti, ma ciò avrebbe una potenza crescente. Così avrebbe avuto inizio la tendenza all'abito; e da questa, con gli altri principi dell'evoluzione, si sarebbero evolute tutte le regolarità dell'universo. Tuttavia, in ogni tempo sopravvive un elemento di puro caso, ed esso rimarrà finché il mondo non diventi un sistema assolutamente perfetto, razionale e simmetrico, in cui alla fine la mente si cristallizzi, nel futuro infinitamente distante.

[“The Architecture of Theories”, 1891: *CP* 6.32-33; *EP* 1, p. 296-297; tr. it. in *Opere*, p. 347-348, qui modificata]

Il risultato di questo sforzo totalizzante di Peirce, alcuni anni dopo (v. par. 2.9), sarà la nascita della “fenomenologia”, o “dottrina delle categorie”, la quale

accerta e studia i tipi di elementi universalmente presenti nel fenomeno; intendendo per *fenomeno* [*phenomenon* (gr. *phainómenon*, “che appare”), o, più avanti, *phaneron* (gr. *phanerón*, “visibile”, “manifesto”), it. *faneron*, donde “faneroscopia”; *ndr*], tutto ciò che è presente in ogni momento alla mente in qualsiasi senso. [“An Outline Classification of the Sciences”, cap. 1 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: *CP* 1.186; *EP* 2, p. 259; tr. mia]

Di conseguenza, nella classificazione delle scienze, quale Peirce la formula nello scritto appena citato (*CP* 1.180-202; *EP* 2, p. 258-262), la fenomenologia è la prima tra le scienze filosofiche all'interno di una struttura per triadi l'una inclusa nell'altra, e chiaramente fondata sulle categorie.

Nello schema della pagina seguente (tav. 5, liberamente elaborata in base agli schemi proposti da Proni 1990, p. 221, e Fabbrichesi Leo 1993, p. 59) le categorie che sottostanno alla classificazione sono indicate dai numeri romani: infatti, come scrive Peirce,

la Filosofia ha tre grandi divisioni. La prima è la Fenomenologia, che contempla semplicemente il Fenomeno Universale e discerne i suoi elementi ubiqui, Primità, Secondità e Terzità [...]. La seconda grande divisione è la Scienza Normativa, che indaga le leggi universali e necessarie della relazione dei Fenomeni ai *Fini*, cioè, forse, a Verità [III; *ndr*], Giustizia [II; *ndr*] e Bellezza [I; *ndr*]. La terza grande divisione è la Metafisica, che si sforza di comprendere la Realtà dei Fenomeni. Ora la Realtà è una questione di Terzità come Terzità, cioè nella sua mediazione tra Secondità e Primità. [...] La Metafisica è la scienza della Realtà. La Realtà consiste nella regolarità. Regolarità reale è legge attiva. Legge attiva è ragionevolezza efficiente, o, in altre parole, ragionevolezza veramente ragionevole. Ragionevolezza ragionevole è Terzità come Terzità.

Così dunque la divisione della Filosofia in questi tre grandi dipartimenti [...] si rivela essere una divisione secondo Primità, Secondità e Terzità, ed è dunque uno dei numerosissimi fenomeni nei quali mi sono imbattuto che confermano questa lista di categorie.

Infatti, la Fenomenologia tratta le Qualità universali dei Fenomeni nel loro

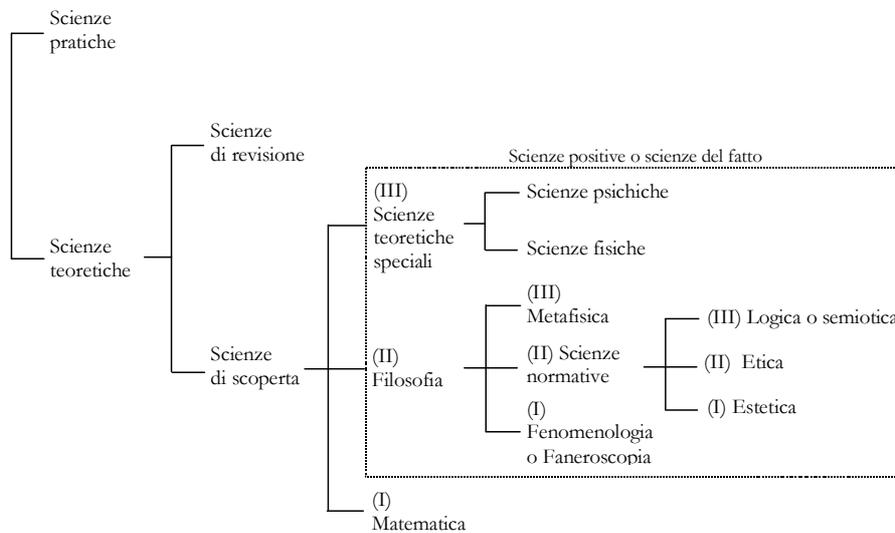
Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

carattere fenomenico immediato, in se stesse come fenomeni. Essa, perciò, tratta dei Fenomeni nella loro Primitività.

La Scienza Normativa tratta le leggi della relazione dei fenomeni ai fini; cioè tratta dei Fenomeni nella loro Secondità.

La Metafisica, come ho appena osservato, tratta dei Fenomeni nella loro Terzità.
 [The Three Normative Sciences, 1903: CP 121-124; EP 2, p. 196-197; tr. it. in Opere, p. 1221-1222, e in Scritti, p. 521-522, qui leggermente modificata]

Tav. 5



Quanto ai termini che compaiono nello schema, si tenga presente che per “scienza di revisione” Peirce intende “l’attività di coloro che si occupano di dare sistemazione ai risultati della [scienza di] scoperta, partendo dai compendi e arrivando fino ai tentativi di costruire una filosofia della scienza” (“An Outline Classification of the Sciences”, cap. 1 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: CP 1.182; EP 2, p. 258; tr. mia), e che per “scienza positiva”, come ad esempio la filosofia, egli intende una scienza che “scopra ciò che è realmente vero; ma si limita a quel tanto di verità che si può inferire dall’esperienza comune” (ivi: CP 1.184; EP 2, p. 259; cit. in Fabbrichesi Leo 1993, p. 60), a differenza della “scienza condizionale o ipotetica della Matematica Pura”, la quale “dice soltanto ciò che sarebbe vero nel caso in cui certe ipotesi fossero vere, e non si assume la responsabilità della corrispondenza, né esatta né approssimativa, tra ciò che c’è in natura e ciò che essa ha ipotizzato” (*The Maxim of Pragmatism*, 1903; CP 5.39; EP 2, p. 146; tr. it. in *Scritti*, p. 443; *On Phenomenology*, cit.: EP 2, p. 146; tr. it. in *Scritti*, p. 446). Nella nuova scienza della fenomenologia, nota Fabbrichesi Leo (1993, p. 62, 64-65),

centrale [...] risulta proprio l’idea di esperienza, e ciò misura la distanza dalla primitiva teoria delle categorie (che erano funzioni concettuali di unificazione della

molteplicità sensibile), oltre che, in parte, dalla stessa revisione operata negli anni '80. Le categorie sono infatti ancora interpretate come “forme” relazionali, ma queste vengono ricercate anzitutto nel modo di darsi degli eventi dell'esperienza. [...]

[...] Un lungo percorso conduce dunque Peirce dalla loro interpretazione come modi di dirsi dell'essere all'interno della proposizione, a modi di relazione, e, infine, a modi di presentarsi dei fenomeni d'esperienza.

Un ulteriore passo che Peirce compie è l'acquisizione del rapporto fra logica ed etica da una parte ed estetica dall'altra, la scienza relativa alla qualità delle cose o Primità (e all'esperienza artistica), riscoperta tardivamente dopo che fra le sue prime letture filosofiche, oltre alla *Critica della ragion pura* di Kant, vi erano state le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* di Schiller. Così egli scrive:

[...] Il fine ultimo di un'azione *deliberatamente* adottata — vale a dire *ragionevolmente* adottata — deve essere uno stato di cose che *raccomanda ragionevolmente se stesso in se stesso* a parte ogni ulteriore considerazione. Deve essere un *ideale ammirevole*, che abbia il solo tipo di bontà che un tale ideale *può* avere; vale a dire, la bontà estetica. Da questo punto di vista il moralmente buono appare come una specie particolare dell'esteticamente buono. [*The Three Normative Sciences*, 1903; *CP* 5.130; *EP* 2, p. 201; tr. it. in *Opere*, p. 1225-1226, e in *Scritti*, p. 530]

D'altra parte, osserva Fabbrichesi Leo (1993, p. 73),

sappiamo che Peirce si schiera aspramente contro ogni forma di edonismo: l'unica forma di felicità possibile è quella non egoistica, ma sociale. Essa coinciderà allora con lo sviluppo della condotta ragionevole, cioè della logica. [...]

Si può dunque dire che Peirce affronta col tema delle scienze normative il problema del valore, agganciandolo produttivamente alle risoluzioni pragmatiste. E si potrebbero sintetizzare le sue conclusioni in questo modo: la felicità, esteticamente pregevole, sta in ciò che eticamente scegliamo di fare in vista di essa, mettendo in atto i nostri molteplici abiti di risposta logici.

2.9. Le categorie: alcune descrizioni di Peirce. Ora che abbiamo visto la portata e la centralità che le categorie vengono assumendo nel pensiero di Peirce via via che questo si va organizzando come sistema, vale la pena di citarne ampiamente alcune formulazioni mature, osservando il suo sforzo di illuminarne tutta la densità esperienziale, le sfumature, le sfaccettature e le relazioni reciproche, arricchendo l'originaria triade *Qualità, Relazione, Rappresentazione* (1867, v. tav. 3 par. 2.7) e adottando corrispondentemente nomi nuovi come, all'inizio, *Primo, Secondo, Terzo* (*First, Second, Third*), e, successivamente, *Prima Categoria, Seconda Categoria, Terza Categoria* (*Category the First, Category the Second, Category the Third*), o ancora *Primità, Secondità, Terzità* (*Firstness, Secondness, Thirdness*).

[...] La Prima Categoria è l'Idea di ciò che è così com'è indipendentemente da ogni altra cosa. Vale a dire, è una *Qualità* di Sensazione.

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

La Seconda Categoria è l'Idea di ciò che è così com'è in quanto è Secondo rispetto a ciò che è Primo, indipendentemente da ogni altra cosa, in particolare indipendentemente da ogni legge [...]. Vale a dire, è la *Reazione*, in quanto elemento del Fenomeno.

La Terza Categoria è l'Idea di ciò che è così com'è in quanto è un Terzo, o Medio, tra un Secondo e il suo Primo. Vale a dire, è la *Rappresentazione*, in quanto elemento del Fenomeno.

[*The Categories Defended*, 1903: CP 5.66; EP 2, p. 160; tr. it. in *Scritti*, p. 467, qui modificata]

[...] Queste *categorie universali* sono tre. Dal momento che tutte e tre sono invariabilmente presenti, un'idea pura di ciascuna, assolutamente distinta dalle altre, è impossibile; in effetti, una qualsiasi loro distinzione soddisfacentemente chiara comporta un lavoro di lunga e attiva meditazione. Esse possono essere chiamate *Primità*, *Secondità* e *Terzità*.

Primità è ciò che è così com'è positivamente e indipendentemente da ogni altra cosa.

Secondità è ciò che è così com'è nell'essere così com'è di un qualcosa di *secondo*, indipendentemente da qualsiasi terzo.

Terzità è ciò il cui essere consiste nel suo produrre una *secondità*. [...]

Di queste tre, la *Secondità* è la più facile da capire, essendo l'elemento a cui il violento tumulto di questo mondo dà maggiore spicco. Noi parliamo dei *duri* fatti. Quella durezza, quella incontrollabilità dell'esperienza, è *Secondità*. Una porta è leggermente socchiusa. Voi cercate di aprirla. Qualcosa lo impedisce. Voi puntate la spalla contro di essa, e sperimentate un senso di sforzo e un senso di resistenza.[...] Questa consapevolezza a due facce è *Secondità*. Qualsiasi consapevolezza, qualsiasi essere desti, consiste in un senso di reazione fra *ego* e *non-ego*, anche qualora sia assente il senso di sforzo. [...]

Come esempio di *Primità*, guardate qualcosa di rosso. Quella rossezza è positivamente ciò che è. Il contrasto può accentuare la nostra consapevolezza di essa; ma la rossezza non è relativa ad alcunché; è assoluta, o positiva. Se uno immagina o ricorda il rosso, la sua immaginazione sarà o vivace o debole; ma ciò non riguarderà minimamente la qualità del rosso, che può essere sia brillante sia opaco. La vivacità è il grado della nostra consapevolezza di esso, la sua reazione su di noi. Ma la qualità in se stessa non ha né vivacità né debolezza. In se stessa, dunque, non può essere consapevolezza. In se stessa, in effetti, essa è una mera possibilità. Ma la consapevolezza o è (più o meno) desta oppure non ha alcun essere. La *Possibilità*, il modo di essere della *Primità*, è l'embrione dell'essere. Non è nulla. Non è esistenza. [...]

La *Terzità* si trova dovunque una cosa produce una *Secondità* fra due cose. In tutti i casi del genere, si noterà che ha un ruolo il Pensiero. Per pensiero si intende qualcosa come il significato di una parola, che può essere "incorporato in", ossia può governare questo o quello, ma non è confinato in alcun esistente. [...] Il Pensiero ha piuttosto la natura di un abito [...]. In un senso ancora più pieno, la *Terzità* consiste nella formazione di un abito. In qualsiasi successione di eventi che sono accaduti dev'esserci una qualche forma di regolarità. [...] Qualora, però, vi sia una regolarità

che mai sarà né mai potrebbe essere distrutta, questa ha un modo d'essere che consiste in un destino o determinazione della natura delle cose secondo cui il futuro senza fine si conformerà ad essa, il che è ciò che chiamiamo una *legge*. [...] Nessuno può negare che noi conosciamo leggi su cui possiamo basare predizioni a cui eventi effettivi che sono ancora nel grembo del futuro si conformeranno in larga misura, se non perfettamente. [...] Tali leggi [...] sono simboli; e i simboli [sono] le sole cose dell'universo che abbiano qualche importanza [...] [cfr. il passo di *New Elements*, 1904, cit. nel par. 2.2]. In breve, dovunque c'è pensiero c'è Terzità. [...]

[...] Un Fatto può essere definito la Secondità che sta fra una cosa qualsiasi e una possibilità, o Primità, realizzata in quella cosa. [...] Una Possibilità e una Primità sono quasi identiche. Una *mera* possibilità è una Primità senza Secondità. Essa può essere la Primità di una Secondità, poiché la Secondità ha, in un certo senso, la sua Primità. Un altro concetto in cui la Secondità è predominante è quello di Esistenza [...]. L'Individualità è un altro concetto in cui la Secondità è l'elemento di maggior spicco, anche se, ovviamente, la Primità ne è un costituente. [...] La Costrizione è una Secondità quasi pura, con appena quel tanto di Primità che basti a darle colore. [...] D'altra parte, la *Necessità* è un'idea di Terzità. Questa parola è equivoca. Qui è presa nel senso di necessità razionale, cioè generale. [...] L'idea di Futurità, nel significato di ciò che sicuramente *sarà*, è un concetto della Terzità, perché comporta l'idea di *certezza*, e la certezza è *conoscenza*, e la conoscenza è *rappresentazione*. [...] Che idee come quelle di Legge, di Scopo, di Pensiero, abbiano la Terzità come loro elemento dominante è troppo evidente perché vi si debba soffermare. Vale piuttosto la pena di osservare, a proposito del concetto di Vita, che la Terzità essenzialmente implica la produzione di effetti nel mondo dell'esistenza, non fornendo energia ma attraverso lo sviluppo graduale di Leggi. Infatti si può dire, indiscutibilmente, che nessun segno agisce mai in quanto tale senza produrre una replica fisica o un segno interpretante.

[“Sundry Logical Conceptions”, cap. 3 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: *EP* 2, p. 267-269, 271; tr. mia. A proposito del concetto di Esistenza, Fabbrichesi Leo (1993, p. 67) fa un'importante precisazione: “Esistenza non significa realtà: Peirce le distingue con grande chiarezza, attribuendo alla seconda (...) caratteri pubblici e generali, cioè Terzi, (...), e confinando la prima nell'ambito dell'accadere spazio-temporale definito, contingente e individuale. (...) Vi è dunque una realtà 'esistente' contro cui ci scontriamo in ogni approccio empirico; ma essa diventa realtà 'pubblica', cioè vera, significativa, solo nel momento in cui la riconosciamo e la nominiamo, nel processo di costituzione del senso”; *ndr*]

La categoria più difficile da cogliere è senz'altro quella della Primità, per il suo carattere estremamente generico e rudimentale. Su ciò Peirce segnala un punto di contatto con Hegel (“Le mie tre categorie non sono altro che i tre gradi del pensiero di Hegel” [Abbozzo di lettera a Mario Calderoni, *L* 67, 1905, p. 16: *CP* 8.213; *LC*, p. 71; tr. it. in *Opere*, p. 1265]), ma insieme anche un motivo di contrasto:

Quando qualcosa si presenta alla mente, qual è il primo e più semplice elemento che vi si può sempre scorgere, indipendentemente dall'importanza dell'oggetto? Di

certo, la sua presenza. Fino a questo punto Hegel ha perfettamente ragione. Il termine che egli usa è Immediatezza. Il dire, invece, che la presenza, la presenza in quanto presente, la presenza presente, è *astratta*, Puro Essere, è una falsità così evidente che si può soltanto dire che la teoria di Hegel sulla priorità dell'astratto rispetto al concreto lo accecò su quanto aveva davanti agli occhi. Provate a uscire sotto la volta celeste e guardate ciò che è presente così come appare all'occhio dell'artista. L'animo poetico si avvicina allo stato nel quale il presente appare in quanto presente. Vi sembra che la poesia sia astratta e senza colore? Il presente è soltanto ciò che c'è, senza badare a ciò che non c'è, al passato e al futuro. Il presente è ciò che è, nella sua completa ignoranza di tutto il resto. Non può, dunque, *essere astratto* (che è ciò che Hegel intende per "astratto"), perché l'astratto dipende dal concreto, dal momento che è quest'ultimo a conferirgli l'essere. Visto che è ciò che è ignorando tutto il resto, il presente è tale *positivamente*. [...] In breve, qualsiasi qualità di sensazione semplice e positiva potrebbe adattarsi alla nostra descrizione, ovvero è ciò che è indipendentemente da tutto il resto. La qualità della sensazione è il vero rappresentante psichico della prima categoria dell'immediato così com'è nella sua immediatezza, del presente nella sua presenza diretta e positiva. [*On Phenomenology*, 1903; CP 5.44; EP 2, p. 149-150; tr. it. in *Scritti*, p. 451]

D'altra parte, la prima categoria è anche la più ricca di potenzialità. Riferendosi a quell'applicazione delle tre categorie che è la suddivisione del segno in *icona*, *indice* e *simbolo* (v. par. 2.7 e 2.10), Peirce scrive:

[...] Dal momento che i simboli si fondano esclusivamente su abiti, i quali sono già definitivamente formati [...], [...] non ci consentono di aggiungere alla nostra conoscenza neppure una conseguenza necessaria salvo che per mezzo di un definito abito precostituito. Gli Indici, d'altra parte, ci danno positiva assicurazione della realtà e della vicinanza dei loro Oggetti. Ma da tale assicurazione non traiamo alcuna luce sulla natura di questi Oggetti. [...] [Invece] le Icone [...] più dei Simboli e degli Indici hanno a che fare con il vivente carattere della verità. L'Icona non sta inequivocabilmente per questa o quella cosa esistente, come invece l'Indice. [...] Ma c'è una garanzia che l'Icona invece fornisce al più alto grado: ciò che è dispiegato dinanzi all'occhio della mente — la Forma dell'Icona, che è anche il suo oggetto — dev'essere *logicamente possibile*. [...] Il ragionamento [...] deve soprattutto occuparsi di forme, che sono i principali oggetti della penetrazione razionale. Di conseguenza le Icone sono particolarmente adatte al ragionamento. Un Diagramma è eminentemente un'Icona, e un'Icona di relazioni intelligibili. [...] Ora, un diagramma, sebbene possieda di solito Elementi che si avvicinano alla natura dei Simboli, insieme a elementi che si avvicinano alla natura degli Indici, è tuttavia principalmente un'Icona delle forme delle relazioni costitutive del suo Oggetto; perciò si vede facilmente quanto un diagramma sia adatto alla rappresentazione di inferenze necessarie. [*"Prolegomena to an Apology for Pragmaticism"*, 1906: CP 4.531; tr. it. in *Opere*, p. 213-214]

Sull'importanza della Prima Categoria come "onnipresenza" dell'*Icona*, Bonfantini (1980 p. 25; ma ciò vale anche per l'*Ipotesi* o *Abduzione*: cfr. *ivi*, p. 17-18)

commenta:

[...] La prima decisiva funzione dell'icona [è] *l'invenzione iconica*. Il suo valore "consiste nel suo esibire i tratti di uno stato di cose considerato quale fosse puramente immaginario" ["On Existential Graphs, Euler's Diagrams and Logical Algebra", in *Logical Tracts*, No. 2, 1903c: CP 4.448; tr. it. in *Opere*, p. 624]. La sua virtù, sia essa intenzionata in prospettiva scientifica o artistica, è sempre quella di mostrare "relazioni fra elementi che prima sembravano non avere nessuna necessaria connessione" [*A Guess at the Riddle*, 1887-1888: W 6, p.187; CP 1.383; EP 1, p. 261]. L'emozione estetica che accompagna ogni rilevante realizzazione iconica, anche scientifica, deriva proprio da questa sua funzione novativa e unificante [cfr. "Deduction, Induction, and Hypothesis", 1878; CP 2.643; EP 1, p. 198-199; tr. it. in *Opere*, p. 475].

Nell'ultimo scritto citato da Bonfantini, Peirce spiega la connessione dell'emozione estetica con l'invenzione iconica, considerando quella che, con la piena elaborazione della teoria delle categorie, diventerà un'altra faccia della Prima Categoria, l'*Ipotesi* o *Abduzione*, ossia la prima delle tre forme di ragionamento (o argomento o inferenza), costituite da *Ipotesi*, *Deduzione* e *Induzione* (cfr. par. 2.6 e tav. 7 par. 2.10):

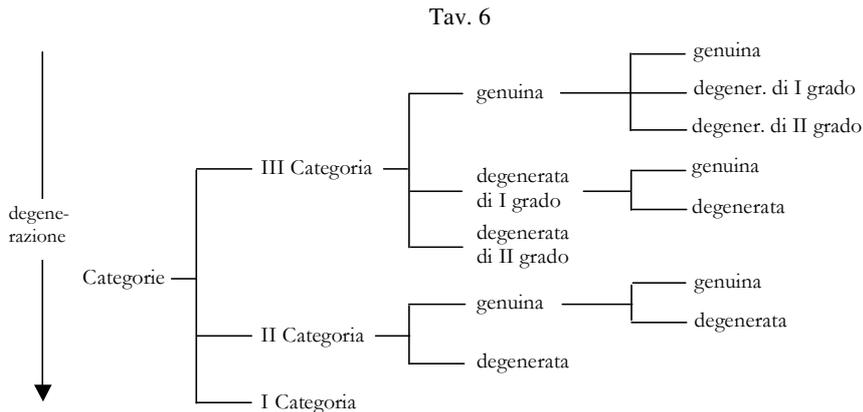
L'ipotesi sostituisce un singolo concetto a un complicato groviglio di predicati assegnati a un soggetto. Ora, c'è una sensazione peculiare che appartiene all'atto di pensare che ciascuno di questi predicati inerisce a questo medesimo soggetto. Nell'inferenza ipotetica tale complicato sentimento, prodotto da tale complicato processo, viene sostituito da un singolo sentimento semplice dotato di maggiore intensità: sentimento che appartiene all'atto di pensare la conclusione ipotetica. Ora, quando il nostro sistema nervoso è eccitato in maniera complicata, ma si costituisce una relazione fra tutti gli elementi dell'eccitazione, il risultato è un singolo turbamento armonioso, che io chiamo emozione. Così i diversi suoni prodotti dagli strumenti di un'orchestra, passando attraverso il nostro orecchio, si risolvono in una peculiare emozione musicale, che è completamente altra cosa rispetto ai suoni a sé presi. Questa emozione si identifica costitutivamente con un'inferenza ipotetica, ovvero un'inferenza ipotetica dà sempre luogo a un'emozione del genere. Diremo dunque che l'ipotesi produce l'elemento *sensibile* del pensiero [...]. ["Deduction, Induction, and Hypothesis", 1878; CP 2.643; EP 1, p. 198-199; tr. it. in *Opere*, p. 475, qui modificata]

Ritroveremo questi elementi di riflessione estetica nello scritto *Trichotomic*, del 1888 (v. par. 2.10), e il discorso sulle potenzialità euristiche dell'icona nel "sistema dei grafi esistenziali" sviluppato nei primi anni del Novecento (v. par. 2.13).

2.10. Dalle categorie alla semiotica degli ultimi anni. Agli inizi del Novecento, la riflessione di Peirce ha ormai intimamente legato la teoria delle categorie alla semiotica, con la quale egli ora identifica la logica in quanto questa "si sviluppa in una teoria generale dei segni" ("Sundry Logical Conceptions", cap. 3 di *A Syllabus*

on *Certain Topics of Logic*, 1903: EP 2, p. 272; tr. mia).

Tale collegamento è ben visibile nel testo di una conferenza tenuta da Peirce ad Harvard nel 1903, di cui qui di seguito riproduco due brani, facendoli precedere da altrettanti schemi grafici (tav. 6 e 7, liberamente ispirate a Proni 1990, p. 210):



La Prima Categoria, a causa del suo carattere Estremamente Rudimentale [v. la descrizione delle categorie nel par. 2.9; *ndr*], non è suscettibile di modificazione degenerata o indebolita.

La Seconda Categoria ha una Forma *Degenerata*, nella quale c'è sì una Secondità, ma una Secondità debole o Secondaria [...]. [...] Così, un genere caratterizzato dalla Reazione [v. par. 2.9] a causa del suo carattere essenziale si dividerà in due specie, una in cui la secondità è forte, l'altra in cui la secondità è debole, e la specie forte si suddividerà in due similmente collegate, senza nessuna corrispondente suddivisione della specie debole. [...]

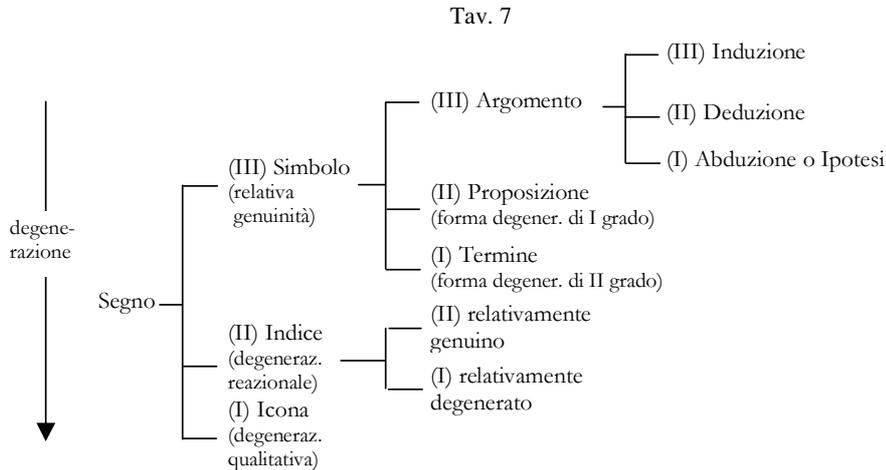
La Terza Categoria presenta due diverse forme di Degenerazione, in cui l'irriducibile idea della Pluralità, in quanto distinta dalla Dualità, è sì presente, ma in condizioni menomate. Il Primo grado di Degenerazione si trova in una Pluralità Irrazionale che, in quanto esiste in contrapposizione alla forma della sua rappresentazione, è una semplice complicazione della dualità. [...]

La forma più degenerata di Terzità è quella in cui concepiamo una semplice Qualità di Sensazione, o Primità [v. par. 2.9], che si autorappresenta come Rappresentazione. [...]

[...] Prendendo una classe qualsiasi nella cui idea essenziale l'elemento predominante è la Terzità, o la Rappresentazione, l'autosviluppo di quell'idea essenziale [...] si risolve in una *tricotomia* che dà luogo a tre sottoclassi o generi, implicanti rispettivamente una terzità relativamente genuina, una terzità relativamente reazionale, o terzità degenerata in minor misura, e una terzità relativamente qualitativa, o terzità di estrema degenerazione. [...] Tuttavia, più la divisione procede, più le suddivisioni diventano difficili da discernere.

[*The Categories Defended*, 1903: CP 5. 68-72; EP 2, p. 160-163; tr. it. in *Scritti*, p. 467-471, 470-472, qui modificata]

A questo punto Peirce passa, senza soluzione di continuità, dalla teoria delle categorie a quella dei segni:



Il representamen, per esempio, si divide per tricotomia nel segno generale o *simbolo*, nell'*indice* e nell'*icona*. Un'*icona* è un representamen che svolge la funzione di representamen in virtù di un carattere che possiede in se stesso e che possederebbe allo stesso modo quand'anche il suo oggetto non esistesse. Così, [...] la statua di un centauro [...] se rappresenta un centauro, però lo fa in virtù della sua forma; e avrebbe questa stessa forma sia che un centauro esista oppure no. Un *indice* è un representamen che svolge la funzione di representamen in virtù di un carattere che non potrebbe avere qualora il suo oggetto non esista, ma che continuerà ad avere ugualmente sia che venga interpretato come representamen oppure no. Per esempio, un vecchio igrometro è un *indice*. Infatti esso è stato progettato in modo tale da avere una reazione fisica alla secchezza e all'umidità dell'aria, cosicché l'omino verrà fuori se è umido, e ciò capiterebbe ugualmente anche se l'uso di questo strumento fosse interamente dimenticato, e quindi esso, di fatto, cessasse di trasmettere qualsiasi informazione. Un *simbolo* è un representamen che svolge la sua funzione indipendentemente da qualsiasi similarità o analogia con il suo oggetto, così come da qualsiasi connessione *fattuale* con esso, ma solo e semplicemente perché sarà interpretato come representamen. Tale è, per esempio, qualsiasi termine generale, frase o libro.

Di questi tre generi di representamen l'*Icona* è quello Qualitativamente Degenerato, l'*Indice* è quello Reazionalmente degenerato, mentre il *Simbolo* è il genere relativamente genuino.

Ora, l'*Icona* può senza dubbio dividersi secondo le categorie, ma la semplice completezza della nozione di *icona* non richiede imperativamente una divisione del genere. Una pura icona, infatti, non traccia alcuna distinzione tra sé e il suo oggetto. Essa rappresenta qualsiasi cosa possa rappresentare e, a qualsiasi cosa assomigli, le

assomiglia in quanto tale. È solo una questione di qualità [*suchness*].

Con l'*Indice* è del tutto diverso. Questo è un segno reazionale, che è tale in virtù di una connessione reale con il suo oggetto. Sorge, allora, la domanda: questo carattere duale dell'indice è tale che esso abbia due elementi, servendo, in virtù dell'uno, da sostituto di un particolare oggetto, mentre l'altro è un'*icona* incorporata [nell'indice; *ndr*] che rappresenta il *representamen* stesso come qualità dell'oggetto? Oppure nell'indice non c'è affatto un simile carattere duale, cosicché esso semplicemente denota qualsiasi oggetto con cui si trovi ad essere realmente connesso, esattamente come l'*icona* rappresenta qualsiasi oggetto cui si trovi realmente a somigliare? Un esempio del primo caso, la forma di indice relativamente genuina, è l'igrometro. La sua connessione col tempo meteorologico è dualistica, cosicché trasmette effettivamente delle informazioni tramite un'*icona* incorporata. D'altro canto, qualsiasi semplice segno distintivo grazie a cui una cosa particolare può essere riconosciuta perché ad esso associata di fatto, come un nome proprio senza significato o un dito puntato, è un indice degenerato. [...]

Il Simbolo, o la forma relativamente genuina di *Representamen*, si divide per tricotomia in Termine, Proposizione e Argomento. Il termine corrisponde all'*icona* e all'indice degenerato. Esso suscita un'*icona* nell'immaginazione. La proposizione trasmette informazioni specifiche come l'indice genuino, in quanto ha due parti: di esse, l'una ha la funzione di indicare l'oggetto designato, mentre l'altra ha la funzione di rappresentare il *representamen* suscitando un'*icona* della sua qualità. L'argomento è un *representamen* che non permette che l'interpretante sia determinato come può dalla persona a cui il simbolo è indirizzato, ma rappresenta da solo qual è la rappresentazione interpretativa che si vuole determinare. Questa rappresentazione interpretativa, ovviamente, è la conclusione.

[*The Categories Defended*, 1903: CP 5. 73-76; EP 2, p. 163-164; tr. it. in *Scritti*, p. 471-472, qui modificata]

Una descrizione simile della tricotomia *icona, indice, simbolo* viene fornita in un altro testo contemporaneo, per noi particolarmente significativo perché è uno dei passi peirceani in cui la fotografia è menzionata come segno di carattere *sia iconico sia indicale*, e viene inoltre utilizzata la metafora, spesso ricorrente in Peirce, della "fotografia composita" (sulla quale torneremo con ampiezza nei cap. 3 e 4):

[...] Un segno o, per usare un termine più generale e più definito, un *representamen*, è dell'uno o dell'altro dei tre tipi: è o un'*icona*, o un *indice* o un *simbolo*. Un'*icona* è un *representamen* di ciò che rappresenta, e per la mente che lo interpreta come tale, in virtù del suo essere un'immagine immediata, cioè in virtù di caratteri che appartengono a essa in sé stessa in quanto oggetto sensibile, e che possederebbe esattamente uguali anche se non ci fosse alcun oggetto in natura a cui somigliasse e anche non fosse mai stata interpretata come segno. Ha la natura di un'apparenza, e come tale, rigorosamente parlando, esiste solo nella coscienza, benché per convenienza, nel parlare ordinario e quando non si richiede estrema precisione, estendiamo il termine *icona* agli oggetti esterni che eccitano nella coscienza l'immagine stessa. Un diagramma geometrico è un buon esempio di *icona*. Un'*icona*

pura non può trasmettere nessuna informazione positiva o fattuale, poiché non offre nessuna assicurazione che vi sia una tal cosa in natura. Ma è di inestimabile valore perché consente al suo interprete di studiare quale sarebbe il carattere di un tale oggetto nel caso ne esistesse uno. La geometria lo illustra a sufficienza. Di natura completamente opposta è il tipo di representamen definito *indice*. Questo è una cosa o fatto reale che è un segno del suo oggetto in virtù dell'essere connesso a esso come dato di fatto, e anche dell'inserirsi a forza nella mente, del tutto indifferentemente dal suo essere interpretato come segno. Può semplicemente servire a identificare il suo oggetto e ad assicurarci della sua esistenza e presenza. Ma molto spesso la natura della connessione fattuale dell'indice col suo oggetto è tale da eccitare nella coscienza un'immagine di alcuni tratti dell'oggetto, e in tal modo offre una prova dalla quale si può trarre positiva assicurazione riguardo alla verità del fatto. *Una fotografia, per esempio, non solo suscita un'immagine e ha un'apparenza [aspetto iconico; ndr], ma, a motivo della sua connessione ottica con l'oggetto, è prova che quell'apparenza corrisponde a una realtà [aspetto indicale; ndr; cors. mio]. Un simbolo è un representamen la cui speciale capacità di significare o attitudine a rappresentare proprio ciò che rappresenta non sta in nient'altro che nel fatto stesso che c'è un abito, disposizione, o altra regola generale effettiva, secondo cui così sarà interpretato. [...]* Ogni parola è un simbolo. Ogni frase è un simbolo. Ogni libro è un simbolo. Ogni representamen dipendente da convenzioni è un simbolo. Proprio come *una fotografia è un indice avente un'icona incorporata in sé, cioè suscitata nella mente dalla sua forza [cors. mio], così un simbolo può avere un'icona o un indice incorporati in sé, cioè la legge attiva che esso costituisce può richiedere che la sua interpretazione comporti il richiamo di un'immagine, o di una fotografia composta di molte immagini di esperienze passate [cors. mio], come fanno i nomi comuni ordinari e i verbi; o può richiedere che la sua interpretazione si riferisca alle effettive circostanze dell'occasione della sua materializzazione, come parole quali *quello, questo, io, tu, quale, qui, ora, là, ecc.* Oppure può essere un puro simbolo, né *iconico* né *indicativo*, come le parole *e, o, di, ecc.**

Il valore di un'icona consiste nel suo esibire i tratti di uno stato di cose considerato come se fosse puramente immaginario. Il valore di un indice è che esso ci assicura di fatti positivi. Il valore di un simbolo è che esso serve a rendere razionali il pensiero e la condotta, e ci consente di predire il futuro. Spesso sarebbe desiderabile che un representamen esercitasse una di queste tre funzioni con esclusione delle altre due, o due di esse con esclusione della terza; ma i segni più perfetti sono quelli nei quali i caratteri iconico, indicativo e simbolico sono fusi il più ugualmente possibile.

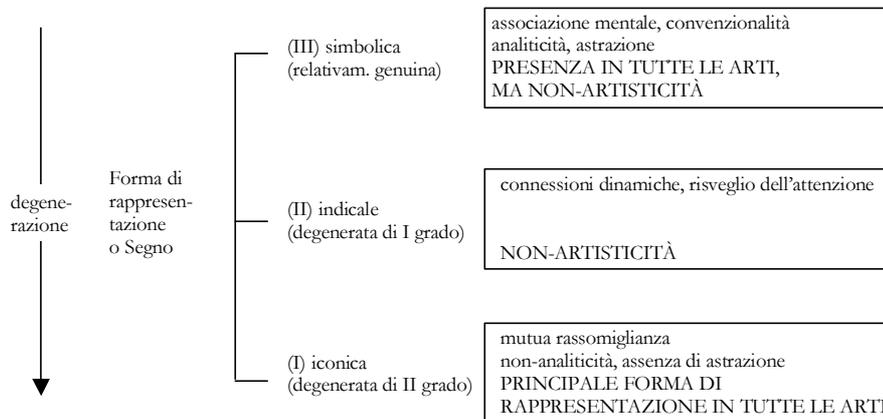
[“On Existential Graphs, Euler’s Diagrams and Logical Algebra”, in *Logical Tracts*, No. 2, 1903c: CP 4.447-448; tr. it. in *Opere*, p. 623-625, qui leggermente modificata]

Mi sembra utile riportare a questo punto un passo che, appartenendo a uno scritto del 1888, avrebbe avuto la sua collocazione logica alla fine del par. 2.7, ma che, per l'opposizione fra genuinità e degenerazione dei segni sulla quale è costruito, è meglio comprensibile qui. Lo riporto anche perché contiene alcuni spunti di riflessione estetica, piuttosto rari nell'opera di Peirce: essi ci serviranno più avanti (par. 3.8) a proposito delle considerazioni sulla fotografia. Lo schema che faccio

seguire al testo (tav. 8, pag. seguente) per evidenziarne la struttura è costruito per analogia con quelli presentati sopra:

L'espressione è un tipo di rappresentazione o significazione. Un segno è un terzo che media fra la mente cui si rivolge e l'oggetto rappresentato. Se la terzità è non-degenerata [ossia è di tipo simbolico; *ndr*], la relazione del segno con la cosa significata è tale che sussiste solo in virtù della relazione del segno con la mente cui si rivolge, vale a dire che il segno è in relazione col suo oggetto in virtù di una associazione mentale. Le forme di espressione convenzionali e altre che dipendono dalla forza dell'associazione [cioè i terzi genuini o simboli; *ndr*], entrano in gioco largamente in ogni arte. Esse costituiscono il grosso della lingua. Se la terzità è degenerata al primo grado [ossia è di tipo indicale; *ndr*], il segno media fra l'oggetto e la mente in virtù di connessioni dinamiche con l'oggetto da una parte e con la mente dall'altra. Questo è il solo tipo di segni che può dimostrare la realtà delle cose, o distinguere fra cose esattamente simili. Mentre cammino da solo in una notte scura, improvvisamente, da dietro un angolo, salta fuori un uomo con un grido, e così mi impone la sua presenza con una forza particolare. Sarebbe impossibile seguire una dimostrazione geometrica senza le lettere che si assegnano alle diverse parti della figura, e così dirigono con forza l'attenzione sul giusto oggetto. O ancora, il drammaturgo spesso produce con forza nel pubblico lo stato d'animo voluto influenzando direttamente il sistema nervoso, senza fare appello all'associazione; oppure, l'attenzione del pubblico può essere risvegliata, come quando un ecclesiastico pronuncia a voce alta l'inizio di una nuova parte del suo sermone, o può essere diretta verso una certa parte della scena, come fanno i prestigiatori. Se la terzità è degenerata al secondo grado [ossia è di tipo iconico; *ndr*], l'idea nella mente cui si rivolge, l'oggetto rappresentato e la rappresentazione di questo sono connessi solo da una mutua rassomiglianza. Il segno è una rappresentazione somigliante; e questa è la principale forma di rappresentazione in tutta l'arte. Qui non vi è una netta discriminazione fra il segno e la cosa significata, la mente fluttua in un mondo ideale e non si chiede né si cura se esso sia reale o meno. Tale caratteristica costituisce una spiccata differenza fra questo tipo di rappresentazione e il secondo: ecco perché l'uso della seconda forma di rappresentazione [cioè quella indicale; *ndr*] è così non-artistico. Ancora, la terza forma di rappresentazione [cioè quella iconica; *ndr*] è non-analitica, [ossia] presenta l'oggetto nella sua totalità come esiste in concreto, anziché relazioni ed elementi di quell'oggetto semplicemente astratti. Questo costituisce un marcato contrasto rispetto alla prima forma di rappresentazione, ed è questo che rende non-artistica la prima forma di rappresentazione [quella simbolica; *ndr*]. [*Trichotomic*, 1888: *EP* 1, p. 281-282; tr. mia; v. pagina seguente, tav. 8]

Tav. 8



2.11. La semiotica delle due tricotomie. Negli ultimi anni di vita, Peirce lavora intensamente sulla struttura per triadi delle categorie *e insieme* dei segni. Come osserva Fabbrichesi Leo (1993, p. 69, 74-75),

si può ben dire, dunque, che lo schema categoriale, ricomposto nei modi della faneroscopia, si conferma trave portante dell'edificio filosofico eretto dall'autore. [...]

[...] Anche se [...] l'intera filosofia di Peirce è da considerarsi illuminata dal rinvio alla semiotica, è certo vero che solo nell'ultima parte della vita l'autore si dedic[a] compiutamente ad un'indagine più accurata sulla struttura, le funzioni e le varie forme che il segno può presentare. La differenza con gli scritti del 1867-68 è proprio questa: l'idea fondamentale di relazione segnica era già allora posta con grande chiarezza, ma era vista in funzione della risoluzione di alcuni problemi logici e gnoseologici [...]. Ora, con alle spalle un sistema "architettonicamente" completo e definito, Peirce p[uò] invece liberamente approfondire l'analisi delle relazioni interne al segno e delle possibili e diverse tipologie semiotiche.

Questa analisi avviene in modo particolarmente approfondito in due testi del 1903, "Sundry Logical Conceptions" e "Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They Are Determined", che costituiscono rispettivamente il terzo e il quinto capitolo di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, una dispensa scritta da Peirce per il pubblico di un suo ciclo di conferenze su logica e filosofia presso il Lowell Institute di Boston. Qui alla tricotomia *Icona, Indice, Simbolo*, che già conosciamo, egli ne aggiunge altre due, sempre su basi categoriali, arrivando, attraverso la loro combinazione, a elaborare dieci classi di segni, che rappresentano la sua teoria semiotica più compiuta (anche se nel 1904-1909, in alcune lettere a Lady Welby e a William James, tenterà delle revisioni e degli arricchimenti, destinati però a rimanere privi di sviluppo).

Mi sembra utile riportare ampie citazioni di entrambi gli scritti, perché il loro

confronto permette di seguire dal vivo il progressivo costruirsi della classificazione dei segni per tricotomie. Ci troviamo, con questo paragrafo e il successivo, in una delle zone di maggiore densità del pensiero di Peirce, che richiede ai lettori pazienza, concentrazione e creativa capacità di “vedere” il movimento di quel pensiero nel suo svilupparsi per successive approssimazioni. A questo proposito, è da osservare che in entrambi questi testi Peirce chiama in causa la fotografia come caso emblematico su cui sperimentare i concetti elaborati. Sembra difficile che ciò sia casuale: si direbbe piuttosto che nella semiotica più matura e complessa di Peirce la fotografia venga privilegiata come esempio appunto per la sua complessità semiotica. Lo avevamo già visto nel brano di “On Existential Graphs, Euler’s Diagrams and Logical Algebra” cit. nel par. 2.10). Questo ci condurrà naturalmente ai capitoli 3 e 4, cioè all’indagine sul ruolo che la fotografia ha in generale nell’opera di Peirce.

Un’ultima premessa: come Peirce precisa in altri scritti, in ogni tricotomia i tre tipi di relazione segnica non si escludono a vicenda (coerentemente con la struttura categoriale ad essi sottostante, che, come si è visto sopra, implica sempre la compresenza e interdipendenza delle tre categorie). Dunque, prendendo ad esempio la prima tricotomia, *Icona*, *Indice*, *Simbolo*, si dovrà ricordare che “un’icona può essere solo un frammento di un segno più completo” e che “l’indice [...] è del tutto privo di significato se non ha in sé una parte iconica” (*New Elements*, 1904: *EP* 2, p. 306-307; tr. mia); che “un simbolo può avere un’icona o un indice incorporati in sé” (“On Existential Graphs, Euler’s Diagrams and Logical Algebra”, in *Logical Tracts*, No. 2, 1903c: *CP* 4.447; tr. it. in *Opere*, p. 624), cosicché, ad esempio, “quell’orma che Robinson Crusoe trovò nella sabbia [...] era per lui un Indice che c’era una creatura sull’isola, e nello stesso tempo, in quanto Simbolo, richiamava l’idea di un uomo” (“Prolegomena to an Apology for Pragmaticism”, 1906: *CP* 4.531; tr. it. in *Opere*, p. 213); e che, in generale, anche se “spesso sarebbe desiderabile che un representamen esercitasse una di queste tre funzioni con esclusione delle altre due, o due di esse con esclusione della terza”, in realtà “i segni più perfetti sono quelli nei quali i caratteri iconico, indicativo e simbolico sono fusi il più ugualmente possibile” (“On Existential Graphs...”, 1903c: *CP* 4.447-448; tr. it. in *Opere*, p. 624-625, qui modificata), e “ogni simbolo deve avere, organicamente collegati a esso, i suoi Indici di Reazioni e le sue Icone di Qualità” (*The Seven Systems of Metaphysics*, 1903: *CP* 5.119; *EP* 2, p. 193-194 [1903]; tr. it. in *Opere*, p. 1218, qui modificata).

Iniziamo dunque con “Sundry Logical Conceptions”, che illustra le due tricotomie *Icona*, *Indice*, *Simbolo*, e *Sumisegno* (nel brano successivo diventerà *Rema*), *Dicisegno*, *Argomento* (o *Suadisegno*).

Un Segno, o *Representamen*, è un Primo che sta in una relazione triadica genuina con un Secondo, chiamato il suo *Oggetto*, tale da essere capace di determinare un Terzo, chiamato il suo *Interpretante*, ad assumere la stessa relazione triadica con il suo Oggetto nella quale esso [il Segno o Representamen] si trova con lo stesso Oggetto [cfr. le definizioni di segno già riportate nei par. 2.3 e 2.7; *ndr*]. La relazione triadica è

genuina, cioè i suoi tre membri sono collegati fra loro in un modo che non consiste in alcun complesso di relazioni diadiche. [...]

I Representamen [cioè i Segni] si dividono in due tricotomie [nel brano successivo diventeranno tre; *ndr*]. La prima e più fondamentale è quella per cui ogni Representamen è o un'Icona o un'Indice o un Simbolo. [...]

Un'Icona è un Representamen la cui Qualità Rappresentativa è una Primità di essa [dell'Icona; *ndr*] in quanto Primo: vale a dire che una qualità che essa possiede in quanto cosa la rende atta a essere un representamen. [...] Un segno per Primità è un'immagine del suo oggetto e, più rigorosamente parlando, può essere solo un'idea, poiché esso deve produrre un'idea Interpretante [...]. Ma, parlando ancor più rigorosamente, neppure un'idea, eccetto nel senso di una possibilità o Primità, può essere un'Icona. Soltanto una possibilità è un'Icona puramente in virtù della sua qualità, e il suo oggetto può essere soltanto una Primità. Ma un segno può essere *iconico*, cioè può rappresentare il suo oggetto principalmente attraverso la sua similarità, indipendentemente dal suo modo di essere. Se un nome è necessario, un Representamen iconico può essere chiamato *ipoicona* [Peirce qui vuole distinguere fra l'Icona come tipo ideale di relazione segnica e il caso concreto di un segno in cui prevalga l'elemento iconico, v. quanto detto sopra; *ndr*]. Ogni immagine materiale, come un dipinto, è largamente convenzionale nel suo modo di rappresentazione; ma in se stesso, senza didascalia o targhetta, essa può essere chiamato *ipoicona*. [...]

Un'Indice o Sema [*sêma*] è un Representamen il cui carattere Rappresentativo consiste nel suo essere un secondo individuale. Se la Secondità è una relazione esistenziale, l'Indice è *genuino*. Se la secondità è un riferimento [cioè un fatto intenzionale; *ndr*], l'Indice è *degenerato* [cfr. tav. 7 par. 2.10]. Un Indice genuino e il suo Oggetto devono essere entità individuali esistenti (siano cose oppure fatti) [...]. Ma dal momento che ogni entità individuale deve avere dei caratteri, ne segue che un Indice genuino può contenere una Primità, e quindi un'Icona, come sua parte costitutiva. [...] Esempi di Indici sono la lancetta di un orologio e il cambiare direzione di una banderuola. I *Subindici* o *Iposemi* sono segni resi tali principalmente da una connessione effettiva con i loro oggetti [analogamente al caso dell'Icona e dell'Ipoicona, Peirce qui vuole distinguere fra l'Indice come tipo ideale di relazione segnica e il caso concreto di un segno in cui prevalga l'elemento indicale; *ndr*]. Così, un nome proprio, o un pronome personale, dimostrativo o relativo, o una lettera attribuita a un diagramma, denota ciò che denota a causa di una reale connessione con il suo oggetto, ma nessuno di questi è un Indice, dal momento che non è un'entità individuale.

Un Simbolo è un Representamen il cui carattere Rappresentativo consiste precisamente nel suo essere una regola che determinerà il suo Interpretante. Tutte le parole, frasi, libri, e altri segni convenzionali sono Simboli. Noi diciamo di scrivere o pronunciare la parola "man", ma essa è solo una *replica*, o messa in atto della parola, cioè il suo essere pronunciata o scritta. La parola in se stessa non ha alcuna esistenza, anche se è un essere reale, *che consiste nel* fatto che degli esistenti *si conformeranno* a essa. Si tratta di un modo generale di successione di tre suoni o representamen di suoni, che diventa un segno solo per il fatto che un abito, o legge acquisita, provocherà delle repliche di esso da interpretare come significanti un uomo o degli

uomini. La parola e il suo significato sono entrambi regole generali; ma dei due soltanto la parola prescrive le qualità delle sue repliche in se stesse. Altrimenti la “parola” e il suo “significato” non differirebbero, a meno che fosse attribuito a “significato” qualche senso speciale.

Un Simbolo è una legge o regolarità del futuro indefinito. [...] Ma una legge necessariamente regola, o “è messa in atto in” entità individuali, e prescrive alcune delle loro qualità. Per conseguenza, un costituente di un Simbolo può essere un Indice, e un altro costituente può essere un’Icona [v. sopra quanto detto sul carattere complesso dei segni; *ndr*]. Un uomo che passeggia con un bambino punta il braccio in alto verso il cielo e dice: “Ecco un pallone”. Il braccio puntato è una parte essenziale del Simbolo, senza la quale quest’ultimo non trasmetterebbe alcuna informazione [ne è l’aspetto indicale; *ndr*]. Ma se il bambino chiede: “Che cos’è un pallone?”, questi rende l’immagine parte del Simbolo [aspetto iconico; *ndr*]. Così, mentre l’Oggetto completo di un Simbolo, vale a dire il suo significato, ha la natura di una legge, esso [il Simbolo; *ndr*] deve *denotare* una entità individuale [aspetto indicale; *ndr*], e deve *significare* un carattere [aspetto iconico; *ndr*]. [...]

La seconda tricotomia di representamen si divide in: I, segni semplici, segni sostitutivi o *Sumisegni* [*Sumisigns*; Peirce non indica l’etimologia del neologismo; *ndr*]; II, segni doppi, segni informativi, quasi-proposizioni o *Dicisegni* [*Dicisigns*]; III, segni tripli, segni razionalmente persuasivi, *argomenti* o *Suadisegni* [*Suadisigns*; dal lat. *suadēre*, “persuadere”, “propugnare”; *ndr*].

Di queste tre classi, quella la cui natura è, indiscutibilmente, più facile da capire, è la seconda, quella delle quasi-proposizioni [...]. [...] La natura essenziale del *Dicisegno*, in generale, [è quella di un] tipo di segno che *trasmette* informazioni, a differenza di un segno da cui possono essere dedotte delle informazioni.

La più facile prova distintiva che mostri se un segno è un *Dicisegno* oppure no, è il fatto che un *Dicisegno* è o vero o falso, ma di ciò non fornisce direttamente delle ragioni. Questo mostra che un *Dicisegno* deve asserire di riferirsi a, o essere in relazione con, qualcosa come avente esistenza reale indipendentemente dalla sua rappresentazione come tale, e inoltre che questo riferimento o relazione non deve essere mostrato come razionale, ma deve apparire una cieca Secondità. Ma l’unico segno il cui Oggetto sia necessariamente esistente è l’Indice genuino. Questo Indice potrebbe, è vero, essere parte di un Simbolo, ma in quel caso la relazione apparirebbe di tipo razionale. Di conseguenza, un *Dicisegno* necessariamente rappresenta se stesso come Indice genuino [...] del suo Oggetto e nient’altro. [...] L’Interpretante del *Dicisegno* rappresenta un’identità del *Dicisegno* con un Indice genuino dell’Oggetto reale del *Dicisegno*; vale a dire che l’Interpretante rappresenta una reale relazione esistenziale, o Secondità genuina, come sussistente fra il *Dicisegno* e il suo Oggetto reale. [...]

[...] Un *Dicisegno*, definito come un Representamen il cui Interpretante lo rappresenta come un Indice del suo Oggetto, deve avere le seguenti caratteristiche:

I) Per essere compreso, dev’essere considerato composto di due parti. Una di queste, che si può chiamare il *Soggetto*, è o rappresenta un Indice di un Secondo esistente indipendentemente dal suo essere rappresentato, mentre l’altra, che si può

chiamare il *Predicato*, è o rappresenta un'Icona di una Primità.

II) Queste due parti devono essere rappresentate come connesse, e ciò in modo tale che se il Dicisegno ha un Oggetto qualsiasi, questo dev'essere un Indice di una Secondità sussistente fra l'Oggetto reale rappresentato in una parte rappresentata del Dicisegno che è da indicare, e una Primità rappresentata nell'altra parte rappresentata del Dicisegno che è da iconizzare. [...]

[...] Le nostre conclusioni richiedono che la proposizione abbia una vera e propria *Sintassi*, che è rappresentata come Indice di quegli elementi del fatto rappresentato che corrispondono al Soggetto e al Predicato. [...]

[...] Tutte le proposizioni si conformano alla definizione del Dicisegno e ai corollari tratti da tale definizione. In breve, una proposizione è un Dicisegno che è un Simbolo [nel brano successivo diventerà "Legisegno Simbolico Dicente"; *ndr*]. Ma, allo stesso modo, un Indice può essere un Dicisegno [nel brano successivo diventerà "Sinsegno Indicale Dicente"; *ndr*]. Il ritratto di qualcuno col suo nome scritto sotto è, rigorosamente parlando, una proposizione, anche se la sua sintassi non è quella della lingua, e anche se il ritratto stesso non solo rappresenta, ma è una Ipoicona. Ma il nome proprio si avvicina a tal punto alla natura di un Indice, che ciò potrebbe bastare per dare un'idea di un Indice informazionale. *Un esempio migliore è una fotografia. In se stessa, la semplice stampa non trasmette alcuna informazione. Ma il fatto che essa sia virtualmente una sezione dei raggi proiettati da un oggetto* altrimenti conosciuto, *la rende un Dicisegno* [cors. miei; tonidi di Peirce]. Ogni Dicisegno [...] è un'ulteriore determinazione di un segno già conosciuto dello stesso oggetto. [...] Si noterà che questa connessione della stampa, che è il quasi-predicato della *fotografia, con la sezione dei raggi, che è il quasi-soggetto, è la Sintassi del Dicisegno* [cors. mio]; e, come la Sintassi della proposizione, è un *fatto* concernente il Dicisegno considerato come Primo, cioè in se stesso, indipendentemente dal suo essere un segno. Perciò, ogni segno informazionale implica un fatto, che è la sua Sintassi. È allora evidente che i Dicisegni Indicali [nel brano successivo diventeranno "Sinsegni Indicali Dicenti"; *ndr*] ugualmente si accordano con la definizione [del Dicisegno; *ndr*] e con i suoi corollari. [...]

[...] Questa definizione del Dicisegno indurrà naturalmente qualcuno a supporre che un Sumisegno [o *Rema*; *ndr*] sia ogni Representamen il cui Interpretante lo rappresenti come un'Icona; e che l'Argomento, o Suadisegno, sia un Representamen il cui Interpretante lo rappresenti come un Simbolo. Un esame attento incoraggia lo studioso a credere che ciò abbia qualche somiglianza con la verità, ma al punto in cui esso è stato condotto, sorge il dubbio se sia tutto qui. Ma il Suadisegno e specialmente il Sumisegno, con la sua scarsità di caratteri salienti, sono molto difficili da analizzare con sicurezza [...].

["Sundry Logical Conceptions", cap. 3 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: *CP* 2.274-276, 283-284, 292-294, 309-310, 312, 319-320, 2.322; *EP* 2, p. 272-277, 282-283; tr. it. parziale in *Opere*, p. 164-165, 167-168, 172-173, qui modificata]

2.12. La semiotica delle tre tricotomie. Le incertezze di definizione francamente ammesse da Peirce alla fine del brano precedente sono in parte superate (anche se con un'esposizione piena di cautela, come vedremo fin dalle prime righe) nel

capitolo di poco successivo, “Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They Are Determined”, in cui le due tricotomie di quello precedente sono descritte con maggiore precisione, e si arricchiscono di una terza, *Qualisegno*, *Sinsegno*, *Legisegno*, che diventerà la prima in ordine logico e renderà possibile (vedremo come) la definizione di dieci classi di segni. Cominciamo la lettura:

I principi e le analogie della Fenomenologia ci consentono di descrivere, alla lontana, quali devono essere le suddivisioni delle relazioni triadiche. Ma finché non avremo incontrato i differenti tipi di relazioni triadiche *a posteriori*, e in tal modo non saremo stati condotti a riconoscere la loro importanza, le descrizioni *a priori* significano poco: non dico niente del tutto, ma poco. Anche dopo che avremo apparentemente identificato le varietà richieste *a priori* con le varietà che l'esperienza della riflessione ci porta a considerare importanti, si esige un ulteriore lavoro per assicurare che le suddivisioni che abbiamo trovato *a posteriori* sono precisamente quelle che sono state formulate *a priori*. Nella maggior parte dei casi troviamo che esse non sono precisamente identiche, a causa della ristrettezza della nostra esperienza riflessiva. È soltanto dopo molte e difficili analisi ulteriori che possiamo infine collocare nel sistema le concezioni alle quali l'esperienza ci ha condotto. [...]

Le relazioni triadiche sono suddivisibili in tre modi per tricotomia, secondo che il Primo, il Secondo o il Terzo Correlato sono, rispettivamente, una pura possibilità, un esistente effettivo, o una legge. Queste tre tricotomie, prese insieme, dividono tutte le relazioni triadiche in dieci classi. [...]

[“Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They Are Determined”, cap. 5 di *A Syllabus on Certain Topics of Logic*, 1903: CP 2.233, 238; EP 2, p. 289-290; tr. it. in *Opere*, p. 150-152]

Infatti, se indichiamo con *I P* il Primo Correlato, o pura Possibilità, con *II E* il Secondo Correlato, o Esistente effettivo, e con *III L* il Terzo Correlato, o Legge, dietro i quali appaiono chiaramente in trasparenza le tre categorie, e se combiniamo ogni correlato con ognuno degli altri tre correlati in modo da ottenere delle triadi ordinate dalla categoria superiore a quella inferiore (*III L - II E - I P*), otteniamo ventisette tipi di relazioni triadiche o classi di segni ($3 \times 3 \times 3 = 27$). Ma, in base al principio che “esiste una gerarchia delle categorie, per cui quelle superiori possono comprendere quelle inferiori ma non viceversa” (Proni 1990, p. 252), che è poi il principio della costruzione ad albero delle categorie (cfr. tav. 6 par. 2.10), tali classi, in effetti, finiscono col ridursi a dieci, secondo lo schema della pagina seguente (tav. 9, che rielabora Bonfantini 1980, p. 31), dove le classi sottolineate sono le uniche effettivamente sussistenti:

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

Tav. 9

<u>III L</u>	<u>III L</u>	<u>III L</u>		<u>II E</u>	<u>III L</u>	<u>III L</u>	no	<u>I P</u>	<u>III L</u>	<u>III L</u>	no
<u>III L</u>	<u>III L</u>	<u>II E</u>		<u>II E</u>	<u>III L</u>	<u>II E</u>	no	<u>I P</u>	<u>III L</u>	<u>II E</u>	no
<u>III L</u>	<u>III L</u>	<u>I P</u>		<u>II E</u>	<u>III L</u>	<u>I P</u>	no	<u>I P</u>	<u>III L</u>	<u>I P</u>	no
<u>III L</u>	<u>II E</u>	<u>III L</u>	no	<u>II E</u>	<u>II E</u>	<u>III L</u>	no	<u>I P</u>	<u>II E</u>	<u>III L</u>	no
<u>III L</u>	<u>II E</u>	<u>II E</u>		<u>II E</u>	<u>II E</u>	<u>II E</u>		<u>I P</u>	<u>II E</u>	<u>II E</u>	no
<u>III L</u>	<u>II E</u>	<u>I P</u>		<u>II E</u>	<u>II E</u>	<u>I P</u>		<u>I P</u>	<u>II E</u>	<u>I P</u>	no
<u>III L</u>	<u>I P</u>	<u>III L</u>	no	<u>II E</u>	<u>I P</u>	<u>III L</u>	no	<u>I P</u>	<u>I P</u>	<u>III L</u>	no
<u>III L</u>	<u>I P</u>	<u>II E</u>	no	<u>II E</u>	<u>I P</u>	<u>II E</u>	no	<u>I P</u>	<u>I P</u>	<u>II E</u>	no
<u>III L</u>	<u>I P</u>	<u>I P</u>		<u>II E</u>	<u>I P</u>	<u>I P</u>		<u>I P</u>	<u>I P</u>	<u>I P</u>	

Riprendiamo la lettura di “Nomenclature and Divisions...”. Ora Peirce aggiunge nuovi elementi che precisano lo schema in costruzione con nuovi significati dei tre correlati:

Un *Representamen* è il Primo Correlato di una relazione triadica, il Secondo Correlato viene detto il suo *Oggetto*, e il possibile Terzo Correlato viene detto il suo *Interpretante*. [...]

I segni sono divisibili secondo tre tricotomie: in primo luogo, secondo che il segno in se stesso sia una pura qualità, o un esistente effettivo, o una legge generale; in secondo luogo, secondo che la relazione del segno con il suo oggetto consista nel fatto che il segno ha qualche carattere in se stesso, o consista in qualche relazione esistenziale con quell’oggetto, oppure nella sua relazione con un interpretante; in terzo luogo, secondo che il suo Interpretante lo rappresenti come un segno di possibilità, o come un segno di fatto, oppure infine come un segno di ragione.

[“Nomenclature and Divisions...”, cit.: *CP* 2. 242-243; *EP* 2, p. 290-291; tr. it. in *Opere*, p. 152]

A questo punto, dunque, la “descrizione *a priori*” delle tre tricotomie può essere schematizzata nella tabella che segue (tav. 10):

Tav. 10

		III CORRELATO:	II CORRELATO:	I CORRELATO:
		LEGGE GENERALE, RAGIONE	ESISTENTE EFFETTIVO, FATTO	PURA QUALITÀ, POSSIBILITÀ
III CORRELATO:	Segno rappresenta- to dall’ INTERPRETANTE	l’Interpretante rappresenta il Segno come un <i>segno di ragione</i>	l’Interpretante rappresenta il Segno come un <i>segno di fatto</i>	l’Interpretante rappresenta il Segno come un <i>segno di possibilità</i>
II CORRELATO:	Segno in relazione col suo OGGETTO	la relazione del Segno col suo Oggetto consiste nella sua <i>relazione con un interpretante</i>	la relazione del Segno col suo Oggetto consiste in <i>qualche relazione esistenziale con quell’oggetto</i>	la relazione del Segno col suo Oggetto consiste nel fatto che il Segno ha <i>qualche carattere in se stesso</i>
I CORRELATO:	SEGNO O REPRESENTAMEN in se stesso	il Segno in se stesso è una <i>legge generale</i>	il Segno in se stesso è un <i>esistente effettivo</i>	il Segno in se stesso è una <i>pura qualità</i>

Bonfantini (1980, p. 29-30), commentando i capoversi che abbiamo appena letto, mette in risalto la struttura categoriale che, come si è già detto, essi sottendono:

Infatti, ogni segno potrà innanzi tutto essere considerato dal punto di vista della *primità*, ovvero in se stesso, prescindendo dal rapporto con l'oggetto e con l'interpretante. E considerato in se stesso, come espressione, il segno potrà essere guardato nel suo aspetto meramente fenomenico-materiale (cioè nel suo aspetto di *primità*), come una qualità presa di mira indipendentemente dalla sua occorrenza effettiva in date circostanze, quindi come un possibile; oppure potrà essere guardato nella sua occorrenza effettiva *hic et nunc* (cioè nel suo aspetto di *secondità*), come un segno preso nella sua singolarità, quindi come un esistente; oppure infine potrà essere guardato nella sua forma tipica, nella struttura che obbedisce a una regola di costruzione (cioè nel suo aspetto di *terzità*), come un segno preso nella sua universalità, quindi come una legge. [...]

In secondo luogo ogni segno potrà essere considerato dal punto di vista della *secondità*, ovvero nel suo rapporto con l'oggetto. E considerato nel suo rapporto con l'oggetto, il segno potrà istituire questo rapporto come una mera possibilità di congruenza fra l'immagine che il segno manifesta e un'immagine che un oggetto può provocare nel percipiente (avremo qui un rapporto possibile fra due apparenze considerate nei loro caratteri intrinseci, cioè fra due *primità*); oppure istituirà il rapporto con l'oggetto come una connessione fisica esistente *hic et nunc*, in cui il rinvio del segno all'oggetto è garantito dalla presenza effettiva dell'oggetto (avremo qui un rapporto esistente dominato dalla *secondità*); oppure infine istituirà il rapporto con l'oggetto in base a una prescrizione, a una convenzione, a una legge (avremo qui un rinvio prestabilito da una *terzità*, da un dato tipo di segni a un dato tipo di oggetti). [...]

In terzo luogo ogni segno potrà essere considerato dal punto di vista della *terzità*, ovvero nel suo rapporto con l'interpretante. E considerato nel suo rapporto con l'interpretante, un segno potrà risultare espressione di un fascio di marche semantiche riguardate come descrizione di un oggetto possibile ma senza fare riferimento a nessun oggetto (cioè espressione di qualità a sé considerate, quindi di *primità*); oppure potrà risultare espressione di qualità affermate di oggetti determinati, espressione di dati di fatto, di situazioni che si pretendono esistenti (cioè espressione di *secondità*); oppure infine potrà risultare espressione di un'argomentazione o di una legge (cioè espressione di *terzità*). [Cors. agg.]

A sua volta, la descrizione-interpretazione di Bonfantini può essere schematizzata nella tabella della pagina seguente (tav. 11), che integra quella sopra ricavata dalle parole di Peirce (tav. 10; in particolare, si confrontino i riquadri dai bordi continui con quelli corrispondenti dello schema basato sulle parole di Peirce):

Tav. 11

		TERZITÀ	SECONDITÀ	PRIMITÀ
		LEGGE GENERALE, RAGIONE	ESISTENTE EFFETTIVO, FATTO	PURA QUALITÀ, POSSIBILITÀ
TERZITÀ	SEGNO CONSIDERATO NEL SUO RAPPORTO CON L'INTERPRETANTE	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'interprete, risulta espressione di un'argomentazione o di una <i>legge</i>	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'interprete, risulta espressione di qualità affermate di oggetti determinati, espressione di dati di <i>fatto</i> , di situazioni che si pretendono <i>esistenti</i>	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'interprete, risulta espressione di un fascio di marche semantiche riguardate come descrizione di <i>un oggetto possibile</i> (cioè espressione di <i>qualità a sé</i> considerate)
SECONDITÀ	SEGNO CONSIDERATO NEL SUO RAPPORTO CON L'OGGETTO	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'oggetto, istituisce tale rapporto in base a una prescrizione, a una convenzione, a una <i>legge</i>	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'oggetto, istituisce tale rapporto come una <i>connessione fisica esistente hic et nunc</i>	il Segno, considerato nel suo rapporto con l'oggetto, istituisce tale rapporto come una <i>mera possibilità di congruenza</i> fra l'immagine che il segno manifesta e un'immagine che l'oggetto può provocare nel percipiente
PRIMITÀ	SEGNO CONSIDERATO IN SE STESSO	il Segno, considerato in se stesso, può essere guardato come un segno preso nella sua universalità, quindi come una <i>legge</i>	il Segno, considerato in se stesso, può essere guardato come un segno preso nella sua singolarità, quindi come un <i>esistente</i>	il Segno, considerato in se stesso, può essere guardato come una <i>qualità</i> indipendentemente dalla sua occorrenza effettiva, quindi come un <i>possibile</i>

Se insisto nel costruire così “al rallentatore” lo schema delle tre tricotomie, è perché mi sembra importante rendere visibile il “farsi” della ricerca di Peirce, con un rilievo sempre maggiore della struttura categoriale.

Torniamo ora a “Nomenclature and Divisions...”, e vediamo come Peirce riempie con “relazioni triadiche *a posteriori*” le caselle delle tre tricotomie individuate nelle “descrizioni *a priori*” su base categoriale. Rispetto a “Sundry Logical Conceptions”, oltre alle tricotomie *Icona*, *Indice*, *Simbolo*, e *Sumisegno*, *Dicisegno*, *Argomento* o *Suadisegno*, ora fa la sua comparsa la tricotomia *Qualisegno*, *Sinsegno*, *Legisegno*, e l'ordine di successione delle tre tricotomie cambia:

In base alla prima suddivisione un Segno può essere detto *Qualisegno*, o *Sinsegno*, o *Legisegno*.

Un *Qualisegno* è una qualità che è un Segno. Essa non può effettivamente agire come segno finché non è messa in atto [*embodied*]; ma tale messa in atto non ha niente a che fare con il suo carattere di segno.

Un *Sinsegno* (dove la sillaba *sin* è intesa significare “esistente una sola volta”, come in *singolo*, *semplice*, nel latino *semel*, ecc.) è una cosa o un evento effettivamente esistente che è un segno. Può essere così soltanto attraverso le sue qualità; cosicché implica un qualisegno, o piuttosto diversi qualisegni. Ma questi qualisegni sono di un tipo particolare e formano un segno soltanto per il fatto di essere

effettivamente messi in atto.

Un *Legisegno* è una legge che è un segno. Questa legge è di solito stabilita dagli uomini. Ogni segno convenzionale è un legisegno. Non è un oggetto singolo, ma un tipo generale che è significante in base a quanto convenuto. Ogni legisegno significa attraverso un'occorrenza a cui sia applicato [*instance of its application*], che può essere detto una sua *Replica*. Così, la parola "the" ricorrerà di solito quindici-venticinque volte in una pagina. Ebbene, in tutte queste ricorrenze è l'unica e stessa parola, lo stesso legisegno. Ogni singola occorrenza di essa è una replica. La replica è un sinsegno. Così, ogni legisegno richiede sinsegni. Ma questi non sono sinsegni ordinari, come lo sono quelle ricorrenze particolari che si considerano significanti. E la replica non sarebbe significante se non ci fosse la legge che la rende tale.

In base alla seconda tricotomia, un Segno può essere detto *Icona*, o *Indice*, o *Simbolo*.

Un *Icona* è un segno che si riferisce all'Oggetto che denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri, e che essa possiede nello stesso identico modo sia che un tale Oggetto esista effettivamente, sia che non esista. È vero che, a meno che vi sia realmente un tale Oggetto, l'icona non agisce come segno; ma questo non ha nulla a che fare con il suo carattere di segno. Una cosa qualsiasi, sia essa qualità, individuo esistente, o legge, è un'icona di qualcosa nella misura in cui è simile a quella cosa ed è usata come segno di essa.

Un *Indice* è un segno che si riferisce all'Oggetto che denota in virtù del fatto di essere realmente determinato [*affected*] da quell'Oggetto. Quindi esso non può essere un qualisegno, perché le qualità sono quel che sono indipendentemente da qualsiasi altra cosa. Nella misura in cui l'indice è determinato dall'Oggetto, esso ha necessariamente qualche qualità in comune con l'Oggetto, ed è rispetto a queste qualità che esso si riferisce all'Oggetto. Esso, perciò, implica una sorta di icona, sebbene un'icona di tipo particolare; e non è la semplice rassomiglianza col suo Oggetto, anche in questi aspetti, a farne un segno, bensì l'effettiva modificazione subita da parte dell'Oggetto.

Un *Simbolo* è un segno che si riferisce all'Oggetto che denota in virtù di una legge, di solito un'associazione di idee generali, che opera in modo da far interpretare il Simbolo come riferentesi a quell'Oggetto. È quindi esso stesso un tipo generale o una legge, cioè è un legisegno. Come tale, esso agisce attraverso una replica. Non soltanto esso stesso è generale, ma anche l'Oggetto al quale esso si riferisce è di natura generale. Ora, ciò che è generale ha la sua esistenza nelle occorrenze che determinerà. Quindi devono esservi occorrenze esistenti di ciò che il simbolo denota, sebbene con "esistenti" qui dobbiamo intendere esistenti nell'universo immaginario al quale il simbolo può riferirsi. Il simbolo, attraverso l'associazione o altra legge, sarà indirettamente determinato [*affected*] da quelle occorrenze; e quindi il simbolo implicherà una sorta di indice, sebbene un indice di tipo particolare. Tuttavia non sarà mai per niente vero che il lieve effetto di quelle occorrenze sul simbolo renda conto del carattere significante del simbolo.

In base alla terza tricotomia un Segno può essere detto *Rema*, *Dicisegno* o *Segno Dicente* (cioè una proposizione o quasi-proposizione), o *Argomento*.

Un *Rema* [gr. *rêma*, "parola", "termine", ma usato da Peirce nel senso di

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

“proposizione vuota”, v. “Nomenclature and Divisions...”, *CP* 2.272; *EP* 2, p. 299; tr. it. in *Opere*, p. 163; *ndr*] è un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di possibilità qualitativa, cioè è inteso rappresentare un determinato tipo di Oggetto possibile. Ogni rema, forse, offrirà una qualche informazione; ma non è interpretato come se lo facesse.

Un *Segno Dicente* è un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di esistenza effettiva. Non può, dunque, essere un'icona, la quale non offre alcuna base per interpretarla come riferentesi a un'esistenza effettiva. Un Dicisegno implica necessariamente, per descrivere il fatto che è interpretato indicare, un rema come sua parte. Ma questo è un tipo particolare di rema, che, mentre è essenziale per il dicisegno, non è in alcun modo costitutivo di esso.

Un *Argomento* è un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di legge. Ovvero, possiamo dire che un Rema è un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto semplicemente nei suoi caratteri; che un Dicisegno è un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto rispetto all'esistenza effettiva; e che un Argomento è un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto nel suo carattere di segno. [...] [“Nomenclature and Divisions...”, cit: *CP* 2.244-252; *EP* 2, p. 291-292; tr. it. in *Opere*, p. 152-154, qui modificata]

Le tabelle precedenti possono, a questo punto, essere riempite con i nomi tecnici e le descrizioni dei correlati che abbiamo appena visto descritti (pagina seguente, tav. 12):

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

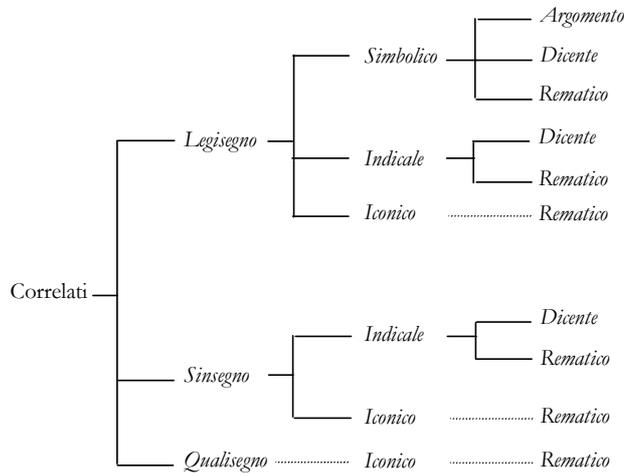
Tav. 12

		III CORRELATO/ TERZITÀ	II CORRELATO/ SECONDITÀ	I CORRELATO/ PRIMITÀ
		LEGGE GENERALE, RAGIONE	ESISTENTE EFFETTIVO, FATTO	PURA QUALITÀ, POSSIBILITÀ
III CORRELATO/ TERZITÀ	Segno rappresentato dall' INTERPRETANTE	<i>Argomento:</i> un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di legge; un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto nel suo carattere di segno	<i>Dicisegno</i> o <i>Segno Dicente:</i> un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di esistenza effettiva; un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto rispetto all'e- sistenza effettiva	<i>Rema:</i> un segno che, per il suo Interpretante, è un segno di possibilità qualitativa, cioè è inteso rappresentare un determinato tipo di Oggetto possibile; un segno che è inteso rappresentare il suo Oggetto semplicemente nei suoi caratteri
II CORRELATO/ SECONDITÀ	Segno in relazione col suo OGGETTO	<i>Simbolo:</i> un segno che si riferi- sce all'Oggetto che denota in virtù di una legge, di solito un'as- sociazione di idee ge- nerali, che opera in modo da far interpre- tare il Simbolo come riferentesi a quell'Oggetto	<i>Indice:</i> un segno che si riferi- sce all'Oggetto che denota in virtù del fatto di essere realmente de- terminato da quel- l'Oggetto	<i>Icona:</i> un segno che si riferi- sce all'Oggetto che denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri
I CORRELATO/ PRIMITÀ	SEGNO O <i>REPRESENTAMEN</i> in se stesso	<i>Legisegno:</i> una legge che è un segno	<i>Sinsegno:</i> una cosa o un evento effettivamente esistente che è un segno	<i>Qualisegno:</i> una qualità che è un segno

Combinando questi correlati secondo gli schemi già forniti sopra, otteniamo (v. Proni 1990, p. 255) quello della pagina seguente (tav. 13):

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

Tav. 13



ovvero le dieci classi di segni (tav. 14):

Tav. 14

<u>III L III L III L</u> : Legisegno Simbolico ARGOMENTO (cl. X)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Indicale Dicente (IV)
	<i>ha come premessa:</i>	Legisegno Simbolico Dicente (IX)
		Legisegno Indicale Dicente (VII)
		Legisegno Indicale Rematico (VI)
<u>III L III L II E</u> : Legisegno SIMBOLICO DICENTE (cl. IX)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Indicale Dicente (IV)
		<i>è interpretato come:</i>
		Legisegno Indicale Dicente (VII)
	<i>implica la sintassi di:</i>	Legisegno Simbolico Rematico (VIII)
		[Legisegno Iconico Rematico] (V)
		Legisegno Indicale Rematico (VI)
<u>III L III L I P</u> : Legisegno SIMBOLICO REMATICO (cl. VIII)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Indicale Rematico (III)
	<i>è interpretato come:</i>	Legisegno Indicale Rematico (VI)
		Legisegno Iconico Rematico (V)
<u>III L II E II E</u> : LEGISEGNO INDICALE DICENTE (cl. VII)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Indicale Dicente (IV)
	<i>implica la sintassi di:</i>	Legisegno Iconico Rematico (V)
		Legisegno Indicale Rematico (VI)
<u>III L II E I P</u> : LEGISEGNO INDICALE REMATICO (cl. VI)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Indicale Rematico (III)
	<i>è interpretato come:</i>	Legisegno Iconico Rematico (V)
<u>III L I P I P</u> : LEGISEGNO ICONICO (Rematico) (cl. V)	<i>ha come Replica:</i>	Sinsegno Iconico Rematico (II)
<u>II E II E II E</u> : SINSEGNO Indicale DICENTE (cl. IV)	<i>implica la sintassi di:</i>	Sinsegno Iconico Rematico (II)
		Sinsegno Indicale Rematico (III)
<u>II E II E I P</u> : SINSEGNO INDICALE REMATICO (cl. III)	<i>implica:</i>	Sinsegno Iconico Rematico (II)
<u>II E I P I P</u> : SINSEGNO ICONICO (Rematico) (cl. II)	<i>mette in atto:</i>	Qualisegno Iconico Rematico (I)
<u>I P I P I P</u> : QUALISEGNO (Iconico Rematico) (cl. I)		

Le parole (o parti di parole) stampate in maiuscoletto nel nome di ogni classe sono quelle che Peirce usa nel testo che leggeremo fra poco: egli, infatti, considera superflue le denominazioni che non sono indispensabili per distinguere una classe dalle altre. Di fianco a ogni classe sono indicate quelle che ne costituiscono la replica e quelle che essa implica o attraverso le quali è interpretata, come leggeremo nel testo, in un ordine di complessità che cresce dalle classi inferiori a quelle superiori. Infine, si noti la minuziosità, non di rado assai faticosa, con cui Peirce cerca di esplorare tutte le caratteristiche di ogni classe di segni. Questa minuziosità è solo in apparenza pedanteria classificatoria. In realtà, si tratta di uno sforzo coerente con l'indagine categoriale su cui si fonda la semiotica matura di Peirce, da lui intesa come una "rete" che cerca di "coprire" tutta la ricchezza e varietà segnica dell'esperienza. Leggiamo dunque la parte di "Nomenclature and Divisions..." dedicata alla descrizione delle dieci classi di segni.:

Risulta che le tre tricotomie di segni insieme dividono i segni in *Dieci Classi di Segni*, delle quali si devono considerare numerose suddivisioni. Le dieci classi sono le seguenti:

I: un Qualisegno [Iconico Rematico; *ndr*] è una qualsiasi qualità nella misura in cui è un segno. Dal momento che una qualità è qualunque cosa essa sia positivamente in se stessa, una qualità può denotare un Oggetto solo in virtù di un qualche elemento comune o similarità; cosicché un Qualisegno è necessariamente un'Icona. Inoltre, dal momento che una qualità è una semplice possibilità logica, essa può essere interpretata solo come un segno di essenza, cioè come un Rema.

II: un Sinsegno Iconico [Rematico; *ndr*] è qualsiasi oggetto di esperienza nella misura in cui qualche sua qualità fa sì che esso determini l'idea di un [altro] Oggetto. Essendo un'Icona, e quindi essendo un segno puramente per somiglianza, a qualsiasi cosa possa essere simile, esso può essere interpretato solo come un segno di essenza, o Rema. Esso metterà in atto [*will embody*] un Qualisegno [Iconico Rematico, cl. I; *ndr*].

III: un Sinsegno Indicale Rematico è qualsiasi oggetto di esperienza diretta in quanto esso dirige l'attenzione a un Oggetto dal quale la sua presenza è causata. Esso implica necessariamente un Sinsegno Iconico [Rematico, cl. II; *ndr*] di tipo particolare, ma del tutto differente, dato che dirige l'attenzione dell'interprete proprio sull'Oggetto denotato.

IV: un Sinsegno [Indicale; *ndr*] *Dicente* è qualsiasi oggetto di esperienza diretta, nella misura in cui è un segno, e come tale offre informazioni riguardanti il suo Oggetto. Questo può farlo soltanto essendo realmente determinato [*affected*] dal suo Oggetto; cosicché esso è necessariamente un Indice. La sola informazione che esso può offrire è di un fatto effettivo. Un segno del genere deve implicare un Sinsegno Iconico [Rematico, cl. II; *ndr*] per mettere in atto l'informazione, e un Sinsegno Indicale Rematico [cl. III; *ndr*] per indicare l'Oggetto al quale l'informazione si riferisce. Ma anche il modo di combinarsi di questi due [segni], o Sintassi, deve essere significativa [cors. mio; tondo di Peirce; si tenga presente questa descrizione quando nel prossimo brano si vedrà citata la fotografia come esempio di Sinsegno

Indicale Dicente; quanto al concetto di *Sintassi* come articolazione soggetto-predicato si vedano anche le descrizioni delle classi VII e IX; *ndr*).

V: un Legisegno Iconico [Rematico; *ndr*] è qualsiasi legge o tipo generale, nella misura in cui richieda che ogni sua occorrenza metta in atto una qualità definita che lo renda capace di richiamare alla mente l'idea di un Oggetto simile. Essendo un'Icona, deve essere un Rema. Essendo un Legisegno, il suo modo di essere consiste nel regolare singole Repliche, ognuna delle quali sarà un Sinsegno Iconico [Rematico, cl. II; *ndr*] di tipo particolare.

VI: un Legisegno Indicale Rematico è qualsiasi legge o tipo generale, comunque stabilito, che richiede che ogni sua occorrenza sia realmente determinata dal suo Oggetto in modo tale da attirare semplicemente l'attenzione su quell'Oggetto. Ogni sua Replica sarà un Sinsegno Indicale Rematico [cl. III; *ndr*] di tipo particolare. L'Interpretante di un Legisegno Indicale Rematico lo rappresenta come un Legisegno Iconico [Rematico, cl. V; *ndr*]; e tale esso è in qualche misura, ma in una misura molto piccola.

VII: un Legisegno Indicale Dicente è qualsiasi legge o tipo generale, comunque stabilito, che richiede che ogni sua occorrenza sia realmente determinata dal suo Oggetto in modo tale da fornire informazioni definite riguardanti quell'Oggetto. Esso deve implicare un Legisegno Iconico [Rematico, cl. V; *ndr*] per significare le informazioni e un Legisegno Indicale Rematico [cl. VI] per denotare il soggetto di quelle informazioni. Ogni sua Replica sarà un Sinsegno [Indicale; *ndr*] Dicente [cl. IV; *ndr*] di tipo particolare.

VIII: un Simbolo Rematico o Rema Simbolico [Legisegno Simbolico Rematico; *ndr*] è un segno connesso con il suo Oggetto da un'associazione di idee generali in modo tale che la sua Replica richiami alla mente un'immagine, la quale immagine, grazie a certi abiti o disposizioni di quella mente, tende a produrre un concetto generale; e la Replica è interpretata come segno di un Oggetto che è un'occorrenza di quel concetto. Così il Simbolo Rematico è, o è molto simile a, ciò che i logici chiamano un termine generale. Il Simbolo Rematico, come qualsiasi Simbolo, ha necessariamente in sé la natura di un tipo generale, ed è dunque un Legisegno. La sua Replica, tuttavia, è un Sinsegno Indicale Rematico [cl. III; *ndr*] di tipo particolare, in quanto l'immagine che suggerisce alla mente agisce su un Simbolo che è nella mente per dare origine a un concetto generale. In ciò esso differisce da altri Sinsegni Indicali Rematici, compresi quelli che sono Repliche di Legisegni Indicali Rematici [cl. VI; *ndr*]. Così, il pronome dimostrativo "quello" è un Legisegno, essendo un tipo generale; ma non è un Simbolo, dal momento che non significa un concetto generale. La Replica del Legisegno "quello" attira l'attenzione su un singolo Oggetto, ed è quindi un Sinsegno Indicale Rematico [cl. III; *ndr*]. Una Replica della parola "cammello" è analogamente un Sinsegno Indicale Rematico, essendo realmente determinata, attraverso la conoscenza dei cammelli comune al parlante e all'ascoltatore, dal cammello reale che essa denota, anche se questo non è individualmente noto all'ascoltatore; ed è attraverso questa reale connessione che la parola "cammello" richiama l'idea di un cammello. La stessa cosa è vera per la parola "fenice". Infatti, sebbene nessuna fenice esista realmente, sono ben note al parlante e all'ascoltatore reali descrizioni della fenice; e così la parola è realmente determinata

dall'Oggetto denotato. Ma differiscono nettamente dai comuni Sinsegni Indicali Rematici [cl. III; *ndr*] non soltanto le Repliche dei Simboli Rematici, ma anche, analogamente, le Repliche dei Legisegni Indicali Rematici [cl. VI; *ndr*]. Infatti, la cosa denotata da "quello" non ha affatto determinato la replica della parola in quel modo così diretto e semplice in cui, per esempio, lo squillo di un telefono è determinato dalla persona che dall'altra parte vuole stabilire una comunicazione. L'Interpretante del Simbolo Rematico spesso lo rappresenta come un Legisegno Indicale Rematico [cl. VI; *ndr*]; altre volte come un Legisegno Iconico [Rematico, cl. V; *ndr*]; ed esso partecipa, in piccola misura, della natura di entrambi.

IX: un [Legisegno; *ndr*] Simbolo Dicente o Proposizione ordinaria, è un segno connesso con il suo Oggetto da un'associazione di idee generali, e che agisce come un Simbolo Rematico [Legisegno Simbolico Rematico; *ndr*], salvo che il suo Interpretante inteso rappresenta il Simbolo Dicente, rispetto a ciò che esso significa, come realmente determinato dal suo Oggetto, cosicché l'esistenza o legge che esso richiama alla mente deve essere effettivamente connessa con l'Oggetto indicato. Così, l'Interpretante inteso guarda al Simbolo Dicente come a un Legisegno Indicale Dicente [cl. VII; *ndr*]; e qualora autentico, esso partecipa di questa natura, benché essa non rappresenti la sua intera natura. Come il [Legisegno; *ndr*] Simbolo Rematico [cl. VIII; *ndr*], il Simbolo Dicente è necessariamente un Legisegno. Come il Sinsegno [Indicale; *ndr*] Dicente [cl. IV; *ndr*], esso è composto, in quanto necessariamente implica un [Legisegno; *ndr*] Simbolo Rematico [cl. VIII; *ndr*] (e così per il suo Interpretante è un Legisegno Iconico [Rematico, cl. V; *ndr*]) per esprimere la sua informazione, e un Legisegno Indicale Rematico [cl. VI; *ndr*] per indicare il soggetto di quella informazione; ma anche la sua Sintassi è significativa. La Replica del Simbolo Dicente è un Sinsegno [Indicale; *ndr*] Dicente [cl. IV; *ndr*] di tipo particolare. Si vede facilmente che questo è vero quando l'informazione trasmessa dal Simbolo Dicente concerne un fatto effettivo. Quando quella informazione concerne una legge reale, ciò non è vero con la stessa pienezza, poiché un Sinsegno [Indicale; *ndr*] Dicente non può trasmettere informazioni su una legge. Dunque, ciò è vero della Replica di quel Simbolo Dicente solo nella misura in cui la legge esiste sotto forma di occorrenze.

X: un [Legisegno Simbolico; *ndr*] Argomento è un segno il cui Interpretante rappresenta il suo Oggetto come un ulteriore segno attraverso una legge, ossia la legge che il passaggio dall'insieme di certe premesse a certe conclusioni tende alla verità. Chiaramente, dunque, il suo Oggetto dev'essere generale, cioè l'Argomento dev'essere un Simbolo. Inoltre, come Simbolo, esso dev'essere un Legisegno. La sua Replica è un Sinsegno [Indicale; *ndr*] Dicente [cl. IV; *ndr*].

["Nomenclature and Divisions..."], cit: *CP* 2.254-263; *EP* 2, p. 294-296; tr. it. in *Opere*, p. 156-158, qui modificata]

Concludiamo la lettura di "Nomenclature and Divisions..." con gli esempi che Peirce porta delle varietà di alcune fra le dieci classi di segni (per tutti si tenga sempre presente la tav. 14). Qui incontriamo di nuovo la fotografia come esempio particolarmente significativo (v. il brano da me sottolineato in corsivo):

Nel corso delle precedenti descrizioni delle classi si è fatto riferimento, direttamente o indirettamente, a certe loro suddivisioni: ossia, oltre alle normali

varietà di Sinsegni, Indici e Dicisegni, ce ne sono altre che sono Repliche, rispettivamente, di Legisegni, Simboli e Argomenti. Oltre alle normali varietà di Qualisegni, Icone e Remi, ce ne sono altre due serie: cioè, quelle che sono direttamente implicate, rispettivamente, in Sinsegni, Indici e Dicisegni, e anche quelle che sono direttamente implicate, rispettivamente, in Legisegni, Simboli e Argomenti. Così, *l'ordinario Sinsegno* [Indicale; ndr] *Dicente* [cl. IV; ndr] è *esemplificato da una banderuola e dal suo cambiare direzione, e da una fotografia. Il fatto che della seconda si sappia che è l'effetto delle radiazioni provenienti dall'oggetto la rende un Indice, anche altamente informativo* [cors. mio]. Una seconda varietà è una Replica di un Legisegno Indicale Dicente [cl. VII; ndr]. Così, ogni dato grido di ambulante, dal momento che il suo tono e il suo tema identificano l'individuo, non è un Simbolo, bensì un Legisegno Indicale; e ogni sua occorrenza individuale è una sua Replica che è un Sinsegno [Indicale; ndr] Dicente. Una terza varietà è una Replica di una Proposizione [Legisegno Simbolico Dicente, cl. IX; ndr]. Una quarta varietà è una Replica di un Argomento [Legisegno Simbolico Argomento, cl. X; ndr]. Oltre alla normale varietà del Legisegno Indicale Dicente [cl. VII; ndr], di cui è un esempio un grido di ambulante, c'è una seconda varietà, che è quella sorta di proposizione che ha come suo predicato il nome di un individuo ben noto; ad esempio, quando a qualcuno viene chiesto: "Chi rappresenta questa statua?", la risposta può essere: "È Farragut". Il significato di questa risposta è un Legisegno Indicale Dicente. Una terza varietà può essere una premessa di un argomento. Un Simbolo Dicente [Legisegno Simbolico Dicente; ndr], o proposizione ordinaria, nella misura in cui sia una premessa di un argomento, acquista un nuovo valore, e diviene una seconda varietà del Simbolo Dicente. Non vale la pena di passare in rassegna tutte le varietà; ma può essere bene considerare le varietà di una ulteriore classe. Possiamo prendere il Legisegno Indicale Rematico [cl. VI; ndr]. Il grido "Ehi!" è un esempio della varietà ordinaria, intendendo non un grido individuale, ma questo grido "Ehi!" in generale, cioè questo tipo di grido. Una seconda varietà è un costituente di un Legisegno Indicale Dicente [cl. VII; ndr], come la parola "quello" nella risposta "Quello è Farragut". Una terza varietà è una particolare applicazione di un [Legisegno; ndr] Simbolo Rematico [cl. VIII; ndr], come l'esclamazione "Ascolta!". Una quarta e una quinta varietà consistono nel valore particolare che una parola generale può avere in una proposizione [Legisegno Simbolico Dicente; ndr] o in un argomento [Legisegno Simbolico Argomento; ndr]. Non è impossibile che alcune varietà siano qui tralasciate. È un bel problema dire a quale classe un dato segno appartiene, dal momento che devono essere considerate tutte le circostanze del caso. Ma si richiede raramente di essere molto precisi: infatti, se anche non si classifica il segno con precisione, ci si approssimerà al suo carattere in misura sufficiente agli scopi ordinari della logica. ["Nomenclature and Divisions...", cit: CP 2.265; EP 2, p. 297; tr. it. in *Opere*, p. 159-160, qui modificata]

Come risulta evidente da queste ultime righe, Peirce è ben consapevole dei limiti della sua teoria semiotica, anche se per lui è altrettanto chiaro che la chiave di volta di quella teoria resta, da sempre, la concezione triadica del Segno. Ad esempio, nel 1906 scrive:

Non dico che esse [le suddivisioni dei segni] siano tutte definite in modo soddisfacente nella mia mente. Sembra che siano tutte delle tricotomie, costituendo un corollario della natura essenzialmente triadica del Segno, cioè del fatto che tre cose sono implicate nel funzionamento di un Segno: il Segno stesso, l'Oggetto e l'Interpretante. ["Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", 1906: CP 4.531; tr. it. in *Opere*, p. 214]

2.13. Un cenno sul "sistema dei grafi esistenziali". Negli stessi anni in cui lavora intensamente agli studi di semiotica — e in stretto rapporto con questi —, Peirce porta al massimo grado di elaborazione il suo "Sistema dei grafi esistenziali", che Fabbrichesi Leo (1993, p. 84-85) definisce un "sistema di notazione logica, espresso in forma di scrittura ideografica", finalizzato ad "aiutare a sezionare le operazioni inferenziali in tanti passaggi quanti sono possibili" attraverso "figure concrete da manipolare, ridisegnare, esperire praticamente (pragmaticamente) [...], seguendo delle precise convenzioni operative", cosicché, come scrive Peirce, "i Grafi Esistenziali ci pongono dinanzi delle immagini in movimento [*moving pictures*] del pensiero" (*Phanerescopy Φαν.*, 1906c: CP 4.8, 11; tr. mia): dove è da notare l'espressione *moving picture*, la stessa con cui è allora definito il cinematografo, nato solo un decennio prima. Si tratta, in altre parole, di "diagrammi [che] servono da schema per esperimenti mentali precisi" ("Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", 1906: CP 4.530; tr. it. in *Opere*, p. 211), e che sviluppano in forma sistematica l'originaria intuizione delle potenzialità euristiche dell'*Icona* e della corrispondente forma di ragionamento, l'*Ipotesi* o *Abduzione*, che abbiamo visto espressa nei brani citati alla fine del par. 2.9.

Le prime formulazioni del sistema risalgono al saggio "Description of a Notation for the Logic of Relatives...", del 1870, ma esso viene sviluppato soprattutto in "On Existential Graphs, Euler's Diagrams and Logical Algebra", in *Logical Tracts, No. 2*, del 1903 circa, e in "Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", del 1906. In questa sede non è necessario né opportuno diffondersi sui formalismi del sistema: basta accennare ai suoi caratteri generali, che danno un'idea della complessità con cui Peirce concepisce la logica come semiotica (per un approfondimento, v. Fabbrichesi Leo 1983). Mi limito a citare qualche riga dai due scritti del 1903 circa e del 1906:

Un *diagramma* è un representamen che è in modo predominante un'icona di relazioni ed è aiutato a esserlo da convenzioni [aspetto simbolico; *ndr*]. Anche gli indici vengono più o meno usati. Dovrebbe essere eseguito sulla base di un sistema di rappresentazione perfettamente coerente, fondato su un'idea di base semplice e facilmente intelligibile.

Un *grafo* è un diagramma piano composto del foglio sul quale è scritto o disegnato, di punti o loro equivalenti, di linee di connessione e (se c'è bisogno) di circoscrizioni [*enclosures*]. Il genere al quale si suppone che più o meno rassomigli è la formula strutturale del chimico [lo stesso Peirce ne fornisce un esempio in "The

Logic of Relatives” (1897; CP 3.469; tr. it. in *Opere*, p. 927)



dove il grafo che rappresenta la proposizione “Giovanni dona Giovanni a Giovanni” è presentato come corrispondente, nella sua costituzione, alla formula di struttura dell’ammoniaca (in formula grezza NH_3); ndr].

Un *grafo logico* è un grafo che rappresenta iconicamente relazioni logiche, così da essere un ausilio per l’analisi logica.

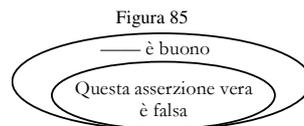
Un *grafo esistenziale* è un grafo logico retto da un sistema di rappresentazione che si basa sull’idea che il foglio sul quale è scritto, così come ogni porzione di quel foglio, rappresenta un universo riconosciuto, reale o fittizio, e che ogni grafo disegnato su quel foglio e non separato dal corpo principale di esso da una circoscrizione, rappresenta qualche fatto esistente in quell’universo, e lo rappresenta indipendentemente dalla rappresentazione di un altro fatto simile per mezzo di qualsiasi altro grafo scritto su un’altra parte del foglio, formando questi grafi, comunque, un grafo composito.

[“On Existential Graphs, Euler’s Diagrams and Logical Algebra”, in *Logical Tracts*, No. 2, 1903c: CP 4.418-421; tr. it. in *Opere*, p. 609, qui modificata per la tr. di *enclosures*]

A proposito del termine *enclosure*, “circoscrizione”, lo stesso Peirce chiarisce più avanti:

Convenzione n. 3. Una circoscrizione sarà un grafo consistente in una doppia voluta chiusa con i suoi contenuti. [...]

[...] [Ad esempio,] la figura 85 asserisce che, se è vero che qualcosa è buono, allora questa asserzione è falsa. Cioè l’asserzione è che nulla è buono.



[“On Existential Graphs...”, cit.: CP 4.437, 452; tr. it. in *Opere*, p. 617, 627, qui modificata]

Il testo di “Prolegomena...” è interessante anche perché, come esempio di diagramma, richiama l’equazione delle “distanze coniugate” di una lente, legge fondamentale che è alla base anche della componente ottica della fotografia:

Avanti, Lettore, per illustrare il corso generale del pensiero, costruiamo un diagramma: voglio dire un Sistema di diagrammatizzazione mediante il quale si possa rappresentare con esattezza qualsiasi svolgimento del pensiero.

[...] I diagrammi [che, ricordiamolo sempre, sono *icone*; e sulla potenza euristica

delle icone v. l'ultima citazione del par. 2.9, che è tratta sempre da "Prolegomena..."; ndr] servono da schema per esperimenti mentali precisi: le variazioni in un singolo punto del diagramma determinano mutamenti complessi nel sistema delle relazioni reciproche delle differenti parti significanti del diagramma; questi mutamenti sono a priori sconosciuti e non perfettamente prevedibili, e vanno dunque attentamente studiati. Tali operazioni sui diagrammi [...] prendono il luogo degli esperimenti che nelle ricerche chimiche e fisiche si fanno sulle cose concrete. Come è noto, una volta i chimici descrivevano la sperimentazione come una specie di interrogatorio mosso alla Natura. Allo stesso modo, la sperimentazione sui diagrammi costituisce un interrogatorio mosso alla Natura delle relazioni in questione. [...] Infatti, qual è nei diagrammi l'Oggetto dell'Investigazione? È la *forma di una relazione*. Ora, questa Forma di Relazione è esattamente la forma della relazione che sussiste fra le due parti corrispondenti del diagramma [qui Peirce si riferisce ai due membri di una equazione; ndr]. Per esempio, siano f_1 e f_2 le distanze dei due fuochi di una lente dalla lente stessa. Allora

$$\frac{1}{f_1} + \frac{1}{f_2} = \frac{1}{f_0} .$$

Questa equazione è un diagramma della forma della relazione tra le due distanze focali e la distanza focale principale. Le convenzioni dell'algebra (e tutti i diagrammi, anzi tutti i disegni, dipendono da convenzioni) congiuntamente con la scrittura dell'equazione stabiliscono una relazione fra le sole *lettere* f_1, f_2, f_0 prescindendo dalla loro virtù di significare. Ma la forma di questa relazione si identifica con la forma della relazione che sussiste fra le tre distanze focali che queste lettere denotano. [...]

[...] [Di qui] la convenienza di costruire il nostro diagramma in modo da fornire una visione chiara della connessione delle varie parti della dimostrazione e della disposizione degli argomenti a ciascuno stadio del nostro processo dimostrativo. Questa è anche la convenienza esibita dai diagrammi dell'algebra. In logica, tuttavia, l'esigenza di trovare la via giusta attraverso le complicazioni è molto meno in questione che in matematica, mentre è molto più sentita un'altra peculiare esigenza. Il matematico, infatti, mira soprattutto a raggiungere la sua conclusione, e si interessa del processo dimostrativo solo in quanto questo è un mezzo per raggiungere il suo scopo; mentre il logico non tiene di mira affatto il risultato, ma bada a comprendere la natura del processo dimostrativo. Il matematico cerca il più spiccio e il più diretto dei metodi dimostrativi; mentre il logico vuole mettere in evidenza ciascun minimo passaggio del processo dimostrativo per comprenderne la natura: vuole dunque soprattutto che il suo diagramma sia il più analitico possibile.

["Prolegomena to an Apology for Pragmaticism", 1906: CP 4.530-531, 533; tr. it. in *Opere*, p. 211-214, 218]

2.14. I limiti di questa ricostruzione del pensiero di Peirce. Mi rendo conto che nelle pagine precedenti ho fornito una sintesi del pensiero di Peirce non solo schematica e parziale ma fin troppo coerente, al fine di non complicare un discorso

già di per sé non facile. Mi sembra però opportuno, in conclusione, accennare almeno al fatto che nel pensiero di questo filosofo si possono anche ravvisare tensioni e contraddizioni, che è compito degli studiosi approfondire e spiegare.

Come esempio, riporto alcune stimolanti riflessioni di Bonfantini su “Peirce diviso fra la via semiotica e la passione metafisica” (2003, p. 978, 980-983):

Io credo che il pensiero del giovane Peirce, come del resto anche del Peirce maturo e del Peirce vecchio proceda [...] secondo diversi tentativi di conciliazione di due spinte, di due esigenze fondamentali, in irrimediabile contraddizione fra loro. [...]

[...] La presenza di una bipolarità nel pensiero di Peirce è stata individuata da diversi autori. E basterà qui ricordare che Goudge e Apel hanno rilevato e contrapposto, sia pure con diversi accenti interpretativi, le due tendenze del “*naturalism*” e del “*transcendentalism*”.

Un’ontologia introdotta a razionalizzare una passione ideologica, a legittimare con l’invocazione di un *destino d’essere* una proposta di *dover essere*, [...] [è] in tensione contraddittoria con una concezione della realtà che voglia più sobriamente ancorarsi alla coerenza con certe costanti della procedura scientifica. [...]

Ma da che cosa proviene questa costante lacerazione, questa doppia tensione, questa bipolarità del pensiero di Peirce? Questa divisione fra spirito scientifico e spiritualismo, fra naturalismo e idealismo? [...]

Metafisica e logica si intrecciano e si giustappongono [...], scaturendo in ultima analisi da due esigenze contrastanti: la metafisica dal bisogno di sicurezza, di conferme per l’affidamento nella certezza delle fede in Dio; la logica dalla passione per la scepsi, dalla volontà di conoscere la forma inerente alle procedure conoscitive [...]. Bisogno di certezza, di garanzia assoluta e obiettiva della verità, e riconoscimento dell’intrinseca incertezza ipotetica di ogni verità umana si contrappongono nella stessa pagina [...]. [...]

[...] Dire che la verità umana è *ipotetica* equivale a dire che è qualcosa di *posto* dall’uomo: non già di enunciato e comunicato dall’essere. Ma se il nostro sapere è inferenziale, ipotetico, fallibile, di fronte a una realtà effettuale liminare rispetto alla coscienza ma altra e opaca; di fronte a una realtà obiettiva che fa materia di problema e di senso: che occasiona e desta la nostra facoltà di ipotizzare senso, di produrre segni, ma *non comunica e non può comunicare senso perché non immediatamente intuibile, ma solo mediatamente, segnicamente, indagabile e saggibile*; insomma, se il sapere è tutto e solo nostro e se solo noi siamo solitari responsabili del senso con cui interpretiamo il nostro rapporto col mondo, allora la divinità o non esiste o, come gli dèi di Epicuro, non ci parla, non ci comunica direttamente senso.

La riflessione logica e fenomenologica sulla struttura stessa del conoscere avrebbe portato irresistibilmente Peirce a questa conclusione coerente con il vero principio fondativo della sua gnoseologia, che è il rifiuto dell’intuizionismo e con ciò della verità come rivelazione, come immediata manifestazione. Ma da questa conclusione Peirce era insormontabilmente allontanato dal desiderio di ancorare la sua prassi e la prassi umana in genere a un principio di valore garantito dall’esistenza della divinità e dalla realtà di un progetto divino immanente nell’universo, che gli uomini potessero e dovessero riconoscere e cui potessero e dovessero contribuire. E perché gli uomini

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce

potessero partecipare a questo progetto era necessario che la legalità destinativa, teleologicamente immanente nelle cose, si manifestasse agli uomini: dunque, che ci fosse un *sensu*, un *significato obiettivo*, e si comunicasse agli uomini.

Insomma, le due esigenze contrastanti che muovono la sua passione speculativa pongono Peirce di fronte alla seguente contraddizione: l'intuizione dell'oggettività è *impossibile* secondo l'analisi logica della fenomenologia del conoscere, ma è *necessaria* secondo la prospettiva teologico-metafisica.

Sarebbe interessante approfondire questi spunti critici, ad esempio indagando anche perché Peirce solo tardivamente, come egli stesso riconosce, abbia preso in considerazione i problemi fondamentali dell'etica e dell'estetica, oppure perché la sua formazione scientifica e il suo forte interesse per la filosofia della scienza lo abbiano reso in qualche modo cieco alla dimensione della storia e delle sue drammatiche contraddizioni. Tuttavia, i limiti di questo studio non consentono un approfondimento del genere, né lo permettono i miei limiti personali. Ho voluto solo dare un'idea degli aspetti problematici del pensiero peirceano perché esso non corra il rischio di venire ridotto forzatamente a un sistema chiuso, nonostante la sua forte aspirazione alla sistematicità.

Capitolo 2. Cenni su alcuni elementi del pensiero filosofico di Peirce