UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE

TESI DI DOTTORATO

FENOMENOLOGIA DELLE PRASSI CULTURALI ED ETICITÀ DEI SEGNI
ERNST CASSIRER E CHARLES S. PEIRCE

Coordinatore:

Prof. Edoardo Massimilla

Candidata:

Rossella Saccoia

Tutor: Prof. Riccardo De Biase

XXXII CICLO DEL DOTTORATO
ANNO ACCADEMICO 2018-2019

Introduzione

Ernst Cassirer e Charles Sanders Peirce sono due personalità dall'indole e dal temperamento decisamente diversi. Le testimonianze che ci sono pervenute circa il loro carattere, suggeriscono per l'uno l'idea di un uomo mite, riservato e quasi remissivo, per l'altro quella di uno spirito esuberante, eccentrico e fuori dagli schemi. Il primo, appartenente a una famiglia di origine ebraica, alto-borghese e fortemente radicata al suolo tedesco, è uomo dalla visione cosmopolitica anche a causa del suo forzato esilio; il secondo, figlio di un importante professore di matematica, è invece cresciuto e vissuto nelle tranquille ma un po' noiose cittadine del Massachussets. Le biografie ci raccontano, perciò, due storie che poco hanno in comune e che non si lasciano assimilare se non nei natali intellettualmente raffinati.

Diversi sono pure i percorsi di studio e di ricerca che i due pensatori scelgono di abbracciare. Se infatti Cassirer, dopo un'iniziale fascinazione per la Germanistica e per il Diritto, si presenta come consapevole continuatore della tradizione filosofica continentale inaugurata da Kant – benché certo con l'intento di superarne i limiti e le aporie –, dall'altra parte dell'Oceano Peirce, formatosi come perito chimico e impiegato presso un ente oceanografico, si era indirizzato su di una via pavimentata dalla logica e dalla matematica, riuscendo però in poco tempo a porre le basi per la fondazione di una corrente di pensiero del tutto originale. Non per caso neologismi e asistematicità distinguono l'inclinazione filosofica quasi istintiva di Peirce dall'attitudine di Cassirer, che si presenta di gran lunga più costante e metodica, ma non per questo meno disposta a revisioni critiche e autocritiche. Chi si dedichi alla lettura delle produzioni di questi due pensatori si troverà allora a transitare dai brevissimi scritti e dagli appunti rapsodici di Peirce alle ampie monografie e, più in generale, ai puntuali lavori di Cassirer che, quand'anche brevi e d'occasione, non difettano mai di sistematicità. Ci si imbatte, insomma, da un lato in un vero e proprio esploratore, intimamente mosso dalla curiosità e guidato dall'ambizione di aprire varchi ancora impensati e, dunque, maggiormente interessato a scoprire il nuovo che a recuperare la tradizione (se non genialmente "tradendola"); dall'altro, in uno storico della filosofia di raro spessore, che prima di procedere verso sentieri ancora da battere, segue

attentamente e lucidamente le orme lasciate dai suoi predecessori al fine di allenare il passo e di equipaggiarsi adeguatamente all'impresa.

Se ci si fosse arrestati alla pur indispensabile presa d'atto di siffatta distanza, il nostro obiettivo di ricerca non avrebbe potuto che rivelarsi una mera compilazione di teorie. E tuttavia il proposito di avvicinare i due pensatori e di illuminarne i profili sotto una medesima luce prospettica, non solo non si è rivelato infondato, ma ha generato sviluppi persino più fecondi di quanto ci si attendesse. Molteplici luoghi delle riflessioni di Peirce e Cassirer si sono manifestati come tessere di un mosaico più ampio che li conteneva in un quadro sufficientemente coerente, o almeno assai stimolante. In modo talvolta sorprendente temi e posizioni si incrociavano senza soluzione di continuità in un percorso unitario e si richiamavano gli uni alle altre in un fitto gioco di rimandi. Rifiutando la semplice selezione di singole frasi o di rapsodiche coincidenze lessicali, la ricerca ha potuto scorgere le affinità dei due filosofi su di un piano molto più profondo, una dimensione teorica che si addice non agli elementi accessori delle loro filosofie, bensì propriamente al loro gesto filosofico *tout court*, agli scopi e talvolta persino ai mezzi utilizzati per conseguirli.

Sulla via di questo proposito, ossia quello di andare alle radici delle posture filosofiche di Peirce e Cassirer per rinvenirne un *humus* comune, abbiamo ritenuto particolarmente funzionale approfondire le fondamenta di pensiero su cui entrambi, ognuno a proprio modo, hanno edificato le loro idee. Quale più solido supporto, allora, per la nostra indagine, di quello che essi stessi ritenevano imprescindibile? Prima ancora di impugnare i testi di Peirce e Cassirer, si è allora mostrato necessario rimandare alla lettura e all'analisi di alcuni fra i più importanti scritti kantiani. Vi abbiamo scorto non un crocevia in mezzo al quale le strade dei due pensatori si incontrano accidentalmente per poi tornare a separarsi, bensì vere e proprie indicazioni segnaletiche in grado di condizionare profondamente il corso e la direzione delle loro speculazioni. Quanto più proseguivamo nell'interpretazione di questi scritti, sostenendoci in ciò soprattutto con le brillanti analisi di Umberto Eco, tanto più l'orizzonte entro cui far dialogare Peirce e Cassirer si ampliava, arricchendosi di numerosi spunti di riflessione e di altrettante vedute prospettiche. Non altra che quella kantiana è la via che Peirce e Cassirer hanno percorso per giungere alla definizione del pensiero come funzione dinamica, temporalmente e discorsivamente caratterizzata, capace di *costruire* interpretando e di interpretare *costruendo*. Né diverso è il fondamento su cui essi hanno saputo erigere riflessioni votate alla difesa della libertà e della autodeterminazione dell'uomo.

Il resto della ricerca sviluppa a grandi linee l'andatura suggerita dall'analisi del pensiero di Kant: lo stesso tono critico-trascendentale ritorna, pur con le debite differenze, quando si rivolge l'attenzione alle tappe del filosofare peirceano e di quello cassireriano. In tutti i casi si assiste al trascorrere da un momento principalmente incentrato sulla questione teoretico-conoscitiva ad uno che, senza strappi né incoerenze, perviene a tematizzare una teoria delle relazioni eticamente fondata. È proprio qui, nel sostrato pratico-morale, che ci è parso che ogni sforzo teorico di Peirce e di Cassirer fosse destinato a convergere. Ogni passaggio, ogni fase dell'indagine analitica e della ricostruzione testuale mirava costantemente a quel punto. Già solo la trattazione delle declinazioni peirceane e cassireriane del metodo fenomenologico rivelava implicitamente questo fine, configurandosi nei suoi sviluppi come radicale "scienza delle relazioni" e "scienza relazionale" essa stessa. La fenomenologia, "dottrina" diversa ma non estranea alla tradizione husserliana e a quella hegeliana, ha pertanto cooperato in maniera sostanziale alla formazione delle filosofie di Cassirer e di Peirce, scoprendosi irrinunciabile supporto "metodologico" alla costruzione di un percorso in grado di rivelare a se stessi, prima ancora che al mondo accademico e a quello della cultura della loro epoca, la loro speciale collocazione autonoma all'interno del pensiero filosofico.

Questa solida armatura fenomenologica, fortificatasi sempre più col passare degli anni, ha dotato le filosofie di Peirce e Cassirer di una lucidità connettente, di uno spirito indagatore capace di articolare evoluzioni filosofiche ambiziose. E dunque, se Peirce si è servito di questo metodo per elaborare una teoria monistica che si saldasse, ad un tempo, con l'orientamento pragmatistico e con quello semiotico, d'altra parte Cassirer ne ha fatto presupposto regolativo per la fondazione di una *Kulturphilosophie* adatta alla riformulazione della domanda kantiana, "che cos'è l'uomo?", all'alba di un nuovo impulso alla vita dopo le tragedie belliche. Entrambi questi aspetti – la scienza dei segni come osservazione attenta del trascorrere "logico" del reale e la cultura come mezzo di promozione, riscatto e rinnovamento dell'umano – segnano inequivocabilmente i percorsi dei due filosofi in direzione di un'etica della *signi-ficazione* della realtà. Posti biograficamente sul valico di epoche di stridente e drammatica incidenza – Peirce muore nel 1914, Cassirer nel 1945 – i due pensatori sono stati capaci, a nostro modo di vedere, di interpretare lucidamente il mutare delle culture e delle società, e di proporre grammatiche alternative, strumenti di raffinata osservazione, modelli per circoscrivere e definire ciò che si mostrava sempre meno afferrabile e conoscibile: la possibilità di una ricivilizzazione e

risocializzazione delle prassi comunitarie, collettive, ben vedenti e “politiche” nel loro senso più nobile.

Per rendere osservabile e comprovabile questo proposito sia in Peirce che in Cassirer, abbiamo ipotizzato che i loro concetti determinanti, il segno e il simbolo, potessero contribuire a far emergere dal fondo intricato di una filosofia estenuata e riluttante, la costatazione che essa potesse avere ancora un domani. Con la semiotica pragmatistica di Peirce e la “simbolica” culturale di Cassirer, vengono gettati nuovi semi per fecondare un terreno arso e riarso, e per recuperare il potenziale generativo della dinamica dialogica, alteristica e negoziatrice del “senso comune”. Questa tensione etica è quanto abbiamo riscontrato nelle movenze teoriche di Cassirer e Peirce, filosofi che forse possono e devono ancora essere studiati nei loro diversi profili e nelle loro potenzialità. La presente ricerca vuole essere, pertanto, solo una prima ipotesi di lavoro di un’indagine soltanto agli inizi e ancora densa di interessanti spunti. Con Peirce e Cassirer, infatti, siamo dinanzi all’ambizioso tentativo di trovare una nuova cittadinanza per la filosofia, di chiarire cioè il suo senso e il suo ruolo alla luce dell’adulta consapevolezza di un sapere umano e solo umano, ma proprio per questo di piena e vasta dignità.

Nota bibliografica e tavola delle abbreviazioni

Durante la stesura della tesi e la ricerca delle fonti, è saltata immediatamente all'attenzione la grande differenza tra Peirce e Cassirer in quanto alla coerenza interna delle raccolte bibliografiche a disposizione degli studiosi, con una netta prevalenza del secondo filosofo rispetto al primo, in riferimento alla sistematicità editoriale della letteratura disponibile. Alla luce di ciò, si è reso ancora più urgente preporre alla lettura del lavoro una nota bibliografica in grado di offrire fin dal primo sguardo un orientamento affidabile.

Per quanto riguarda Cassirer, le edizioni critiche di riferimento utilizzate sono state quelle della casa editrice amburghese Felix Meiner, che ha oramai completato tutte la serie di tutte le opere pubblicate in vita dal pensatore tedesco e quasi tutte quelle postume. La prima è: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bde. 1-26, hrsg. von B. Recki, Meiner, Hamburg, 1998-2009. Di volta in volta verranno segnalati i curatori e la data di pubblicazione dei singoli volumi a cui faremo riferimento.

In quanto agli scritti postumi, l'edizione di riferimento è: *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bde. 1-18, begründet von K. C. Köhnke, J. M. Krois u. O. Schwemmer, hrsg. von C. Möckel, Meiner, Hamburg, 1995-2020. L'uscita dell'ultimo volume, il numero 13, E. Cassirer, *Zur Philosophie der Renaissance*, hrsg. von C. Möckel, è programmata nel corso del 2020. Anche in questo caso si procederà, in merito ai singoli volumi, come per le *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*, ossia indicando curatori e data di pubblicazione dello specifico volume.

Nel panorama degli studi cassireriani va ricordata una raccolta che pubblica alcune prove di scrittura di Cassirer tratte da manoscritti conservati a Yale. È importante sapere che alcuni di questi scritti non sono stati pubblicati – e non lo saranno – né nelle *Gesammelte Werke* né nei *Nachgelassenne Manuskripte und Texte*. La raccolta è la seguente: E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. von E. W. Orth, Reclam, Leipzig 1993.

Com'è noto, le traduzioni italiane delle opere di Cassirer hanno avuto nel nostro Paese molta fortuna editoriale, ma non hanno mai avuto tempo e modo di essere collocate in un'edizione completa o, quanto meno, in un progetto editoriale dotato di continuità e organicità. Va ricordato certamente l'impegno pluriennale de La Nuova Italia che ha pubblicato diversi anni fa alcuni dei più importanti lavori di Cassirer, e lo stesso valga per

Einaudi. Segnaliamo pure che dal 2016 la casa editrice Aracne, attraverso la Collana di studi cassireriani "Krinein", si è impegnata a tradurre e a pubblicare in italiano materiali del pensatore tedesco inediti nella nostra lingua. L'assenza di una edizione complessiva, comunque, ha comportato la costante precisazione, a pié di pagina, della traduzione italiana di volta in volta utilizzata.

Le edizioni delle opere di Charles Sanders Peirce hanno avuto, al contrario, una vita assai più accidentata e ondeggiante. I motivi di questo stato dell'arte sono molteplici, ma quello più incidente è il considerevole disordine delle carte inedite del pensatore nordamericano, non corretto e forse aggravato dalle decisioni degli eredi rispetto al lascito postumo. Delle opere di Peirce si contano, ad oggi, svariate raccolte che si occupano di includere o escludere testi peirceani a seconda della tematica trattata. Alcuni esempi di ciò sono: C. S. Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, Dover, New York, 1955, previously published as *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1940; C. S. Peirce, *New Elements of Mathematics*, voll. I-IV, ed. by C. Eisele, Mouton, The Hague, 1976; C. S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*, voll. I-II, ed. by C. Eisele, Mouton, New York, 1985. A complicare ulteriormente il già complesso quadro, va detto che Peirce in vita diede alle stampe diverse serie di suoi "scritti completi", che oggi sono stati meritoriamente classificati cronologicamente in *A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce*, voll. I-II, ed. by K. L. Ketner, Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1986.

Le edizioni che invece hanno programmato la pubblicazione dell'opera integrale di Peirce[1] sono le seguenti:

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, voll. I–VI, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, 1932-1935; voll. VII-VIII, ed. by E. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1958;

[1] Per motivi diversi, nessuna di queste edizioni, ha ancora raggiunto lo scopo. I *Collected Papers*, ad esempio, non presentano un apparato critico degno di nota, e per di più non sono raccolti per data di concezione e di stesura; pertanto, pur rappresentando a tutt'oggi la più copiosa messe, in termini quantitativi, di testi peirceani, una ricerca meritevole di questo nome ha sempre il dovere metodologico di confrontare questa edizione con le altre. I *Writings*, invece, posseggono un prezioso indice bio-bibliografico all'inizio dei primi cinque volumi e un apparato di note molto accurato, ma non hanno ancora terminato la pubblicazione e sono perciò incompleti. Per quel che riguarda, infine, i *Manuscripts*, una raccolta completa e attendibile di questo enorme lavoro di raccolta e sistemazione dei manoscritti editi e inediti è praticamente inattingibile sul piano cartaceo, né in inglese né tantomeno in lingua italiana. I *Writings*, quando è il caso, rimandano alla seguente raccolta di fonti manoscritte: *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, edited by R. S. Robin, University of Massachussets Press, Amherst, 1967, e dall'integrazione di qualche anno successiva: *The Peirce Papers: A supplementary Catalogue*, in "Transactions of the Charles Sanders Peirce Society", 7 (1971). Useremo, infine, i *Manuscripts* (Ms) quando i testi di Peirce non saranno disponibili in altre fonti.

Writings of Charles S. Peirce, voll. I-VI, VIII, edited by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1982-.

Esiste poi una raccolta selezionata secondo rigorosi criteri filologici e cronologici, che pubblica le opere più significative del filosofo statunitense: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol. I, ed. by N. Houser and C. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, vol. II, ed. by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

La situazione delle traduzioni italiane di Peirce riflette in massima parte quella delle edizioni in lingua inglese. Non esiste, a tutt'oggi, un'edizione che quantomeno ambisca se non all'esaustività, ad una sequenza ampia e particolareggiata del percorso filosofico di Peirce. Le raccolte, dunque, traducono, selezionano e inseriscono i titoli negli indici, secondo criteri sì rigorosi, ma comunque legati all'interpretazione del pensiero del filosofo. In ogni caso, per la presente ricerca sono state utilizzate quasi esclusivamente le seguenti edizioni: C. S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura G. Maddalena, UTET, Torino, 2005; C. S. Peirce, *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, con la collaborazione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2011.

Sono disponibili nella nostra lingua altre raccolte antologiche di Peirce, che però sono state utilizzate dalla presente ricerca solo allorquando il testo peirceano in questione non era disponibile nelle due appena menzionate: C. S. Peirce, *Scritti di filosofia*, a cura di W. J. Callaghan, Cappelli, Bologna, 1978; C. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi. Testi antologici dai* Collected Papers, scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni con la collaborazione di M. Ferraresi, Bompiani, Milano, 1984; C. S. Peirce, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980; C. S. Peirce, *Categorie*, a cura di R. Fabbrichesi, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Per la specifica rilevanza in riferimento alle tematiche da noi trattate, va ricordata anche l'antologia C. S. Peirce, *Esperienza e percezione. Percorsi nella Fenomenologia*, a cura di M. Luisi, ETS, Pisa, 2008.

Va infine precisato che, laddove non menzionata la fonte, la traduzione italiana è responsabilità dell'Autrice.

Per quanto riguarda le abbreviazioni delle edizioni in lingua straniera, ci siamo attenuti a quelle normalmente utilizzate nella letteratura più accreditata:

ECW = *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*, seguite dal numero del volume in numeri arabi;

ECN = *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, seguite dal numero del volume in numeri arabi;

CP = *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, seguito dal numero del volume in numeri arabi e da quello del capoverso;

W = *Writings of Charles S. Peirce*, seguito dal numero del volume in caratteri romani;

EP = *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, seguito dal numero del volume in caratteri arabi.

NEM = *New Elements of Mathematics*, seguito dal numero del volume in caratteri romani;

Ms= *Peirce's Manuscripts*.

Per le edizioni italiane, abbiamo utilizzato le seguenti abbreviazioni:

Scritti scelti = C. S. Peirce, *Scritti scelti*;

Opere = C. S. Peirce, *Opere*;

EsP = C. S. Peirce, *Esperienza e percezione. Percorsi nella Fenomenologia*.

PARTE PRIMA

Le radici critico-trascendentali dell'idea di segno/simbolo

Una premessa kantiana

«Un'antropologia di tal genere, considerata come quella *conoscenza del mondo* che deve seguire alla *scuola*, non sarà dunque chiamata propriamente *pragmatica* se contiene un'estesa conoscenza delle *cose* che si trovano nel mondo, ad esempio degli animali, delle piante e dei minerali presenti in paesi e climi diversi, bensì se contiene la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»[2]. Così Kant si esprime nel suo ultimo lavoro pubblicato in vita, inquadrando in solenni parole i caratteri propri del suo oggetto di indagine e la via da percorrere per potervi giungere. La "costruzione" di un'antropologia "pragmatica", di quella scienza che, piuttosto che ricercare i principi fondanti dell'esperienza, assume quest'ultima come fondamento stesso, si viene configurando negli anni della maturità del filosofo di Königsberg come l'obiettivo verso cui concentrare ogni suo sforzo. Va da sé che quindici anni non sono passati invano. Dalla (e con la) prima edizione della *Critica della ragion pura* tanti tasselli del vasto campo della gnoseologia trascendentale sono stati messi al proprio posto. Da questo punto di vista, la sistematizzazione di uno studio antropologico sembra essere, per Kant, l'ultimo pezzo di un mosaico che era stato già prospettato molto tempo addietro[3]. Qualsiasi sia il periodo in

[2] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in Id., *Der Streit der Facultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Kants Gesammelte Werke*, Bd. VII, Preußische Akademie Ausgabe, Berlin, 1912, pp. 117-333, ivi p. 120 (d'ora in poi, abbreviata canonicamente con AA, seguito dal numero romano per il volume e da quello arabo per la pagina); tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, *Introduzione* e *Note* di M. Foucault, traduzione di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010, p. 100. Un utile strumento in lingua italiana di avviamento e di indirizzo sull'*Antropologia* kantiana è il saggio di I. Raimondi, *L'antropologia kantiana:* "Lebenswelt", *"prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant*, in "Studi kantiani", XV (2002), pp. 211-236.

[3] Ci limitiamo ad accennare alla lettera inviata a Marcus Herz verso la fine del 1773. Qui, infatti, Kant, prendendo a pretesto la recensione del destinatario della presente all'*Antropologia* di Platner (per questo riferimento kantiano si rimanda alla nota n. 6 a p. 78 del curatore all'edizione italiana dell'epistolario kantiano), mostra non soltanto il suo già vivo interesse per questo tipo di disciplina, ma perfino di possedere, in merito, un'idea di progettualità che avesse come obiettivo proprio la messa a punto di una teoria antropologica. E non solo, già in questa precoce testimonianza emergono i tratti che una teoria dell'uomo e sull'uomo avrebbe dovuto assumere: «quest'inverno sto tenendo per la seconda volta un *collegium privatum* di antropologia, che ora ho intenzione di far diventare una disciplina accademica ordinaria. Ma il mio piano è tutt'altro. Il mio disegno è chiarire tramite essa le fonti di tutte le scienze, quelle dei costumi, dell'abilità, degli usi sociali, del metodo per formare e dirigere gli uomini, e dunque di tutta la sfera pratica. Inoltre vi

cui Kant abbia cominciato a stendere le pagine del trattato del '98[4], sembra condivisibile la sensazione che «dalla *Critica* all'*Antropologia*, vi sarebbe come un rapporto di finalità oscura e ostinata»[5]. Benché, dunque, secondo Foucault, la «contemporaneità del pensiero

---

cerco più i fenomeni e le loro leggi che i fondamenti primi della possibilità della modificazione della natura umana in generale». Riferendosi al lavoro di Platner, inoltre, Kant afferma: «perciò è totalmente omessa la sottile, e ai miei occhi per sempre vana, indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri» (I. Kant, *An Marcus Herz (gegen Ende 1773)*, in *Briefwechsel (1747-1788)*, AA X, 1922, pp. 143-146, ivi p. 145; tr. it. *A Marcus Herz*, in *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il melangolo, Genova, 1990, pp. 76-79, ivi p. 78). Non è il caso di entrare nel merito di questioni largamente discusse. Ci sembra qui utile soltanto segnalare che queste poche righe paiono in qualche modo delineare la coscienza almeno abbozzata di una duplice possibilità di indagine antropologica, ossia quella fisiologica e quella – che egli seguirà – di indirizzo pragmatico. Ma di ciò al momento opportuno. Per uno sguardo sulla storia della nozione di "antropologia" dal punto di vista filosofico, si veda Aa. Vv., *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Guida, Napoli, 1999, con particolare attenzione ai saggi di V. Gessa-Kurotschka, *Abitudine, senso comune e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant*, ivi, pp. 295-322; M. Sanna, *L'ipotesi antropologica dell'*Ars inveniendi *di E. W. von Tschirnhaus*, ivi, pp. 97-110 e di N. Hinske, *La psicologia empirica di Wolff e l'Antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, ivi, pp. 207-224.

[4] Cfr., M. Foucault, *Introduction* a I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008, pp. 11-79, in part. pp. 11-20; tr. it. *Introduzione* a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94, in part. pp. 9-21, ma anche A. Bosi, *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino, 1993, pp. 7-59, in part. 32-33 (per l'edizione originale, rimandiamo a I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in AA V, 1913, pp. 165-485). Entrambi gli studiosi, Foucault e Bosi, sottolineano l'impossibilità di individuare con precisione il "momento" dedicato alla stesura dell'*Antropologia*, che più che come ultima opera, si delinea come resoconto di un trentennio di riflessioni espresse durante le sue lezioni, ma mai ancora sistematizzate compiutamente. In particolare, è interessante che Alberto Bosi sottolinei che il punto di vista antropologico non fosse estraneo a Kant già dal 1764. Ne sarebbe, a parer suo, una testimonianza inequivocabile l'unico lavoro che, esulando dalla *Critica del Giudizio* – al cui commento ci dedicheremo di qui a poco –, tratta apertamente del problema estetico, ossia le *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in *Vorkritische Schriften (1757-1777)*, AA II, 1912, pp. 205-256; tr. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, con una *Introduzione* di G. Morpurgo-Tagliabue, traduzione di L. Novati, Rizzoli, Milano, 1996. Analogamente a quanto accade nell'*Antropologia*, anche qui Kant rivolge la propria attenzione «alla varietà dei temperamenti, dei caratteri nazionali e dei sessi, con le relative predisposizioni al bello e al sublime» (A. Bosi, *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 32). Anche qui cioè «Kant è spinto dalla volontà di indagare la varietà ed i molteplici condizionamenti dell'esperienza estetica, e non, come nella *Critica del Giudizio*, dall'intento di definire l'unità dell'orizzonte estetico; unità che del resto si potrà afferrare solo da un punto di vista diverso e superiore, quello appunto dell'analisi trascendentale» (ibidem). Infine, a mostrare la continuità dell'interesse kantiano per il tema antropologico, si veda l'*Introduzione* di M. T. Catena a I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli, 1999, pp. VII-LXIII, spec. pp. XII-XIII (tr. it. I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1766), in *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XX, 1935, pp. 1-192), dove la studiosa connette i materiali di quest'opera con quelli dell'*Antropologia*.

[5] M. Foucault, *Introduction* a I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, cit., pp. 12-13; tr. it. *Introduzione* a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 11. In alcuni momenti tale oscura finalità sembra anche venir illuminata, e il posto dell'antropologia all'interno del sistema delle scienze chiarito, o quantomeno trattato in modo esplicito. Ne è un esempio un passo della *Logica*, nel quale Kant, dopo aver esposto le sue celebri domande appartenenti al «campo della filosofia in questo significato cosmopolitico» – che, com'è noto, egli individua in: «1) *Che cosa posso sapere?*; 2) *Che cosa devo fare?*; 3) *Che cosa mi è dato sperare?*; 4) *Che cos'è l'uomo?*» –, afferma: «alla prima domanda risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*». Ma la parte più interessante è, a parer nostro, la conclusione del ragionamento: «in fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento a quest'ultima» (I. Kant, *Logik* (1800), in *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, AA IX, 1924, pp. 1-150, ivi p. 25; tr. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 19). È evidente che nell'impianto kantiano è difficile andare a discernere quello che lui considerava scienza da quello che invece apparteneva più specificamente al cosmopolitismo di cui qui fa menzione. Un utile approfondimento per comprendere la metafisica come scienza, o specularmente la scienza

critico e della riflessione antropologica» sia un dato «al contempo storico e strutturale, doppiamente presente nella cronologia dei testi e nell'architettura dell'opera»[6], altrettanto tangibile è che la ricerca condotta nelle tre *Critiche* faccia da presupposto alla possibilità stessa di elaborare, con metodo e rigore, temi antropologici. Allo stesso modo, ci pare che non solo il fatto che «la connessione tra bellezza e socialità»[7], così largamente tratteggiata nell'*Antropologia*, necessiti la fondazione di facoltà intellettive universalmente valide, ma che, venendo al punto focale della nostra ricerca, pure la fondazione antropologica dei segni chiami all'appello il trascendentale. E tutto ciò non basta ancora: se la *Critica della ragion pura* può fornire i presupposti per la costituzione di una antropologia fondata cosmopoliticamente, ciò accade in virtù del fatto che è essa stessa intessuta di questo elemento universalistico e universalizzante. In altri termini, «il segreto della ragion pura kantiana non è in fondo che il segreto del senso comune», laddove «la comunità dei giudicanti […] s'identifica con la umanità»[8]. E quindi, dal *mare magnum* della produzione kantiana, proveremo a isolare i luoghi che ci immettono sulle tracce del fertile intreccio di un'antropologia cosmopolita e di una logica della cultura fondata su basi segniche. In altri termini, si tenterà di mostrare che sia proprio Kant ad aver gettato le basi per il ripensamento peirceano e cassireriano della «semiotica» in quanto «TEORIA GENERALE DELLA CULTURA e, in ultima analisi, [come] un sostituto dell'antropologia culturale», posto che «la cultura nel suo complesso può essere capita meglio se la si abborda da un punto di vista semiotico»[9].

Ora, ai fini della nostra ricerca è opportuno spostare preliminarmente lo sguardo dall'*Antropologia*, e andare a ritroso ricercando le matrici originarie di una dottrina trascendentale del segno/simbolo di impronta kantiana in grado di legittimare il passaggio successivo a Peirce e a Cassirer. In altri termini, crediamo sia storiograficamente e concettualmente più utile per la nostra indagine sostare su alcuni decisivi punti del "grande decennio" critico kantiano, con brevi ma rilevanti intermezzi tratti soprattutto dalla *Logica*,

---

della metafisica è il lavoro di E. Di Ronza, *La questione della metafisica in Kant. Appunti e riflessioni preliminari*, Giannini, Napoli, 2012.

[6] M. Foucault, Introduction a I. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, cit., p. 20; tr. it. Introduzione a I. Kant, Antropologia dal punto di vista pragmatico, cit., p. 21.

[7] A. Bosi, *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 33.

[8] Ivi, pp. 36-37.

[9] U. Eco, *Trattato di semiotica generale* (1975), La nave di Teseo, Milano, 2016, pp. 56-57. Siamo ben consci delle ovvie differenze che intercorrono, sia sul piano linguistico che su quello concettuale, tra Kant e i teorici della semiotica novecentesca. E tuttavia compito del presente lavoro sarà proprio quello di appianare siffatta distanza, lasciando emergere le affinità, a parer nostro non secondarie, né meramente casuali, che prendono forma proprio sul terreno ad un tempo semiotico e pragmatistico.

per dimostrare com'essi bastino a farci convincere che il testo del '98 sia non un approdo, ma *l'*approdo inevitabile di un pensiero così orientato.

Fin dalla prima occorrenza, appare chiaro che Kant ha intenzione di integrare – lo abbiamo già visto – la conoscenza «delle *cose* che si trovano nel mondo, ad esempio degli animali, delle piante e dei minerali» con «la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*». Un salto in avanti notevole rispetto alla prima *Critica*, se si pensa che il suo oggetto d'interesse è la scienza che «*astrae da ogni contenuto della conoscenza*»[10] e se si ammette che, «(almeno sino alla *Critica del giudizio*) [Kant] appare straordinariamente disinteressato a chiarire come noi conosciamo gli oggetti dell'esperienza quotidiana, almeno quegli oggetti che oggi si sogliono chiamare *natural kinds*, tipi naturali, come cammello, faggio, coleottero»[11]. Il richiamo a Umberto Eco e più precisamente al consistente capitolo[12] che si è rivelato vera e propria fonte di ispirazione per la costituzione dell'impalcatura della ricerca, va ora esplicitamente sviluppato. Ciò perché, a nostro avviso, il pensatore italiano ha saputo ben fiutare quegli elementi "profetici" che, all'interno della *Critica della ragion pura*, già spingevano per procedere oltre.

E pertanto, prima di addentrarci nel dettato kantiano, vale la pena precisare con ulteriore vigore che la nostra ricerca non mira soltanto ad analizzare le radici di una filosofia che, progressivamente, assume il "punto di vista cosmopolitico" e il "punto di vista pragmatico", come indicato esplicitamente dai titoli dei due lavori kantiani[13]. L'indagine aspira anche a seguire le tracce di quella dottrina che Umberto Eco ha definito come «semiotica implicita»[14], ossia latente nella dimensione "discorsiva" della conoscenza, tramite la quale «il linguaggio diventa il modo stesso di porsi della ragione»[15]. Ciò perché,

[10] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787)*, AA III, 1911, p. 131; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1986, p. 187.
[11] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco* (1997), Bompiani, Milano, 1997, p. 54.
[12] Cfr. ivi, pp. 43-101, a cui corrisponde il titolo *Kant, Peirce e l'ornitorinco*.
[13] Oltre che all'*Antropologia*, ci stiamo ovviamente riferendo all'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un *Saggio* di C. Garve, traduzione di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 1998, pp. 123-139, per la cui edizione tedesca ci riferiamo a *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, 1923, pp. 15-31.
[14] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 51.
[15] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli, 1983, p. 156. Questo è un punto di rilevanza difficilmente sottovalutabile: il problema del Kant "filosofo del linguaggio" – problema che non è, né può essere di nostra competenza risolvere – attiene però radicalmente alla *nostra questione*, ossia la legittimazione della visione di una prassi semiotica anche all'interno della filosofia trascendentale. A questo proposito si veda J. Kelemen, *La comunicazione estetica nella* Critica del Giudizio*. Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant*, in "Il cannocchiale", III (1991), pp. 33-50; W. Hogrebe, *Kant und das Problem einer Transzendentalen Semantik*, Alber, Freiburg-München, 1974; tr. it. *Per una semantica trascendentale*, Officina, Roma, 1979; M. N. Forster, *Kant's Philosophy of Language?*, in "Tijdschrift voor Filosofie", LXXIV/3 (2012), pp. 485-511. Infine, ci pare importante rimandare a un saggio molto recente, non solo per la qualità intrinseca, ma anche per la bibliografia altrettanto recente e tematicamente adeguata:

come emergerà nel corso del lavoro, semiotica, teoria della conoscenza (trascendentale sì, ma di un trascendentale "detrascendentalizzato"[16]) e pragmatismo sono campi più vicini di quanto si pensi; tanto vicini che Peirce li faceva semplicemente coincidere, mentre Cassirer ne attuava una sintesi irrinunciabile per la sopravvivenza stessa della filosofia e, quindi, dell'unica possibile indagine sulle origini e destinazioni della cultura[17]. D'altronde, anche ammettendo che Kant non abbia mai preso in considerazione una teoria del linguaggio, ossia una vera e propria sistematica del segno linguistico, cionondimeno la sua rivoluzione trascendentale sarebbe servita in ogni caso come fonte irrorante di diverse tradizioni semiotiche[18]. Va aggiunto inoltre, com'è stato autorevolmente detto, che la mancata sistematizzazione teorica del linguaggio da parte del filosofo delle tre *Critiche* sarebbe «dipesa anzitutto dal principio che Kant ha voluto assolutamente salvaguardare, che cioè la ragione e l'intelletto hanno sì come loro *instrumentum* il linguaggio, ma che né l'uno né l'altra sono riducibili alle operazioni linguistiche»[19]. Riconosciuto allora il vuoto lasciato da Kant rispetto all'elaborazione di una specifica "filosofia del linguaggio", resta però il fatto ch'egli, passando dalla domanda sul "cosa", a quella riguardante il "come" conoscere,

---

L. Jäger, *Über das Problem des Wirklichkeitsbezugs von Zeichen*, in Aa. Vv., *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*, hrsg. von E. Felder und A. Gardt, De Gruyter, Berlin, 2018, pp. 301-323.

[16] In merito si veda U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 79-80 che fa, proprio di questo superamento dello schematismo trascendentale una delle travi portanti della sua interpretazione peirceana.

[17] Vale la pena qui soffermarsi qualche istante. Quella che è qui riassunta in poche battute rappresenta il cuore stesso della nostra indagine, e non può perciò essere sviluppata in siffatta sede in tutte le sue diramazioni. Basti, per ora, mostrare come Cassirer "paghi" i suoi debiti a Kant in una interessante testimonianza postuma, risalente al 1929, dove si legge che «riguardo al problema della filosofia della cultura, per come viene discussa variamente e con diversissimi e contrastanti metodi, ci troviamo nello stesso luogo, nella stessa posizione intellettuale in cui si trovò Kant nella sua nuova fondazione della filosofia in quanto scienza, rispetto al problema della metafisica» (E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie* (1929), in Id., *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, ECN 5, hrsg. von R. Kramme unter Mitarbeit von J. Fingerhut, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 3-28, ivi p. 10; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. De Biase e R. Saccoia, Aracne, Roma, 2016, pp. 77-96, ivi p. 81.

[18] Ci riferiamo alle due vie della semiotica, ben schematizzate da S. Traini nell'omonimo testo, *Le due vie della semiotica. Teorie strutturali e interpretative*, Bompiani, Milano, 2006, dove vengono messe in luce, sebbene in modo tipicamente manualistico, le differenti prospettive aperte dai fondatori della semiotica, ossia com'è noto Saussure e Peirce. Se riguardo all'influenza di Kant su Peirce ritorneremo costantemente, vale qui la pena indicare alcuni contributi critici che rinvengono interessanti punti di contatto tra lo stesso filosofo critico e il linguista francese. Si veda D. N. Vvedenskij, *Ferdinand de Saussure et sa place dans la linguistique*, in "Cahiers Ferdinand de Saussure", LIII (2000), pp. 199-221, spec. p. 211; solo un accenno, ma assai rilevante, alla questione, lo si trova in B. Nerlich, *Le même et l'autre: Le problème de l'identité en linguistique chez Saussure et Wittgenstein*, in "Cahiers Ferdinand de Saussure", XXXVII (1983), pp. 13-34, in part. p. 28. Un saggio che invece entra assai in profondità nelle pieghe del confronto tra Kant e Saussure, è quello di C. Falck, *Saussurean Theory and the Abolition of Reality*, in "The Monist", LXIX/1 (1986), pp. 133-145.

[19] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 157 (legg. mod.).

sembra riservare alla descrizione proposizionale di questo "come" una supremazia indiscutibile[20].

§ I. 1 *Dall'*Antropologia *a ritroso: genealogia della teoria dei segni*

È ora il momento di cominciare a entrare nel cuore di questa premessa, partendo da quello snodo non a caso largamente discusso[21], che è lo schematismo trascendentale, dispositivo ad un tempo risolutivo e generatore di problemi, introdotto nell'*Analitica dei principi*. Ci ritorneremo ancora, nel secondo paragrafo di questa sezione kantiana, perché si tratta appunto di un crocevia teorico di rilevanza non paragonabile, dal nostro punto di vista, con

[20] Cfr., U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 54. È qui opportuno sottolineare la delicatezza della questione. È lo stesso Umberto Eco, tra l'altro, ad evidenziare come «il celebrato §59 [della *Critica del Giudizio*] […] ha fatto versare fiumi di inchiostro a chi ha cercato di ritrovare in Kant gli elementi di una filosofia del linguaggio» (ivi, pp. 76-77). Ma il punto centrale è che Eco tratti questo argomento proprio nel capitolo dedicato a Peirce, rinvenendo nell'attenzione kantiana alla conoscenza delle proposizioni il presupposto da cui il pensatore statunitense sarebbe partito per sviluppare la sua teoria semiotica. È superfluo sottolineare che su questo punto ci tratterremo più e più volte in seguito.

[21] Anche soltanto una breve disamina della letteratura critica più recente sul tema porterebbe via troppo spazio e tempo; ci limiteremo pertanto a richiamare qui solo quei lavori che hanno una diretta incidenza sulla interpretazione dello schematismo che intenderemo proporre. Ed è possibile inaugurare fruttuosamente questa rassegna, iniziando proprio da alcuni contributi che lo stesso *Kant e l'ornitorinco* riporta nella sua bibliografia. Ci riferiamo specificamente a K. O. Apel, *From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic*, in Aa. Vv., *Proceedings of Third Kant Congress*, ed. by L. W. Beck, Reidel, Dordrecht, 1972, pp. 90-104; Id., *Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or quasi-Peircean Answer to a recurrent Problem of post-Kantian Philosophy*, in Aa. Vv., *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. by K. L. Ketner, Fordham University Press, New York, 1995, pp. 366-397 (torneremo in seguito sull'opera apeliana di "peirceizzazione" di Kant). Due recenti lavori si impongono all'attenzione sia perché utili nel loro aggiornamento bibliografico, sia perché focalizzano la ricerca su temi molto vicini ai nostri: si tratta di M. Birrer, *Kant und die Heterogenität der Erkenntnisquellen*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017 (in part. il capitolo sull'*Architektonische Bedeutung des Schematismuskapitels*, ivi, pp. 238-268) e di M. Bunte, *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016, che giustamente raccorda il carattere funzionale della facoltà schematizzatrice con la sistematicità del kantismo in generale. Molto utile per una visione complessiva sui "successori" e "perfezionatori" della dottrina dello schematismo, è la ricerca di L. Gasperoni, *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016, che si fa apprezzare non solo a causa di un'ampia rassegna di interlocutori contemporanei (Maimon e Herder, tra gli altri) e successivi a Kant, rispetto al tema in oggetto, ma anche per l'indirizzo interpretativo generale, volto sostanzialmente a definire una «*transzendentale Semantik des Schematismus*» (ivi, *Einleitung*, pp. 10-16), operazione non lontana da quanto, almeno in parte, ci proponiamo noi in questa premessa kantiana. Per tutt'altre ragioni si connota l'importanza del saggio di H. H. Williams, *Kant's Doctrine of the Schemata*, in "The Monist", IV/3 (1894), pp. 375-384: è un preciso termometro per comprendere lo stato dell'arte circa la ricezione di Kant e della sua teoria negli Stati Uniti alla fine del secolo XIX, senza contare che è assai probabile, viste la fonte e la data del contributo, che Peirce conoscesse benissimo l'autore, anche se non sembra ricordarsene nei suoi appunti. Un diretto richiamo a Kant e alla dottrina dello schema, lo fa il saggio di F. Stejernfelt, *Diagrams as Centerpiece of a Peircean Epistemology*, in "Transactions of Charles Sanders Peirce Society", XXXVI/3 (2000), pp. 357-384, in part. pp. 363 e sgg. Terminiamo questa breve rassegna, riproponendoci di integrarla all'occasione, ricordando l'importante articolo di S. Marcucci, *Kant e l'immaginazione conoscitiva nella* "Critica del giudizio", in "Studi kantiani", III (1990), pp. 11-28 e l'ancora validissimo L. Scaravelli, *Osservazioni sulla* Critica del giudizio, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1954.

nessuna delle grandi "scoperte" del kantismo. Varrà quindi la pena analizzare questo concetto in tutta la sua ampiezza, ricordando, laddove è il caso, gli opportuni incroci con Peirce e Cassirer. Per tal via emergeranno, da una parte, la crucialità della nozione di schematismo e, dall'altra, l'aspirazione alla coerenza dell'indagine qui proposta. Si vedrà come il problema che di qui a poco proveremo ad analizzare, verrà a rappresentare il centro focale attorno a cui troveranno al contempo giustificazione e chiarificazione molti dei nodi cruciali sistematizzati e da Peirce, e da Cassirer. Entrare più a fondo nel merito del concetto di schema significa infatti non solo delinearne la struttura, ma concepirne le potenzialità; vuol dire, cioè, capire fin dove si è spinto Kant, dove si è invece arrestato, e dove sarebbe potuto approdare.

Nell'*Analitica dei principi*, Kant intende mettere a fuoco «il modo di applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, i quali contengono le condizioni per le regole a priori». Ciò significa andare alla ricerca di quel *medium* capace di «porre rimedio»[22] all'eterogeneità che sussiste tra le due «facoltà superiori della conoscenza»[23] rappresentate da sensibilità e intelletto. Questo «modo» viene a costituirsi perciò come «canone per *il giudizio*»[24], ossia per quella terza facoltà all'interno del cui ambito si sviluppa l'ideazione dell'immaginazione trascendentale.

Allorché giunti al nocciolo di una questione teoretica di capitale importanza, viene introdotto per la prima volta quel «qualcosa di intermedio [*ein Drittes*]», di «omogeneo [*in Gleichartigkeit*]»[25], grazie al quale è «possibile la *sussunzione* delle intuizioni sotto i concetti dell'intelletto, quindi l'*applicazione* della categoria ai fenomeni»[26]: «questa rappresentazione intermedia deve essere pura (senza elementi empirici) e, tuttavia, per un verso *intellettuale* e per l'altro *sensibile*: essa è lo *schema trascendentale*»[27]. Qui cade una tra le più celebri frasi di Kant su questo tema: «questo schematismo del nostro intelletto nei riguardi dei fenomeni e della loro semplice forma è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, il cui vero impiego difficilmente saremo mai in grado di strappare alla natura per esibirlo patentemente dinanzi agli occhi»[28]. E così prosegue il dettato: schema è, dunque, «condizione formale e pura della sensibilità»[29] che, se osservata da un altro punto di vista, può essere anche interpretata nei termini di un «prodotto, e per così dire un

[22] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 131; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 187.
[23] Ivi, p. 130; tr. it. p. 186.
[24] Ivi, p. 131; tr. it. p. 187.
[25] Ivi, p. 134; tr. it. p. 190.
[26] Ibidem.
[27] Ibidem.
[28] Ivi, p. 136; tr. it. p. 192.
[29] Ivi, p. 135; tr. it. p. 191.

monogramma». Lo schema non è perciò un'immagine, bensì la condizione di ogni immagine, ciò «tramite il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità»[30]. In quanto tale è «un prodotto dell'immaginazione», capace di cogliere «l'unità nella determinazione della sensibilità»[31], e quindi di raccordare il sensibile all'intelletto. Lo schema pertanto non è immagine, bensì *regola per* l'immagine o, meglio, «regola della determinazione della nostra intuizione, in conformità ad un determinato concetto universale»[32]. Particolare e universale, se di particolare si può davvero parlare[33], trovano così una grammatica comune che li rende accessibili l'un l'altro.

Il fatto che lo schema non coincida con un'immagine, e sia anzi la regola per la sua costruzione, è qualcosa che comporta una straordinaria fertilità di conseguenze teoriche: i processi costituenti le immagini, assumendo il carattere di una minore intensione rispetto all'immagine, e perciò stesso di una maggiore estensione, riescono ad essere applicate ad una molteplicità di oggetti e a dare ragione della loro stessa diversità. Ciò significa, ed è bene qui sottolinearlo, che il prodotto della conoscenza di un oggetto singolo non è mai, in sé, qualcosa di singolo, qualcosa di riferibile esclusivamente all'oggetto di riferimento. Si tratta invece in ogni caso di una «sintesi» operata tramite il lavoro dell'immaginazione, la quale riesce ad appropriarsi non di «una singola intuizione»[34], bensì del complesso delle intuizioni sensibili inerenti quel particolare stato percettivo. In tal senso Eco, riferendosi a questa parte specifica della *Kritik der reinen Vernunft*, tiene a sottolineare l'importanza del concetto di astrazione, il cui contrario «sarebbe il *conceptus omnimode determinatus*, il concetto di un individuo» che «nel suo sistema è impossibile: l'intuizione sensibile deve essere lavorata dall'intelletto e illuminata da determinazioni generali o generiche»[35]. Allora lo schema si delinea, certo, nei termini di una "rappresentazione" – in quanto tale, appunto, sempre sintesi mediata – ma di una rappresentazione peculiare, i cui contorni devono qui ancora esser messi in luce in tutta la loro portata.

---

[30] Ivi, p. 136; tr. it. p. 193.
[31] Ivi, p. 135; tr. it. p. 192.
[32] Ivi, p. 136; tr. it. p. 192.
[33] Kant (ma, come si vedrà, anche Peirce) non crede alla possibilità di cogliere *realmente* l'oggetto se non appunto attraverso un'attività mediata che è già sintesi, unione, sussunzione di quell'individuale sotto un "generale". Allora parlare di "particolare" è possibile, ma tenendo sempre presente la sua distinzione dall'"individuale", ossia la presenza, all'interno del particolare stesso, di una generalizzazione, anche se meno estesa. Il particolare è infatti già rappresentazione, qualcosa che *sta per*, e «la rappresentazione non è ancora conoscenza, bensì la conoscenza presuppone sempre la rappresentazione. E quest'ultima, a dire il vero, non può affatto venire spiegata. Infatti, non si potrebbe mai spiegare *che cos'è una rappresentazione* se non, di nuovo, mediante un'altra rappresentazione» (I. Kant, *Logik*, cit., p. 34; tr. it. *Logica*, cit., p. 28).
[34] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*¸ cit., p. 135; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 192.
[35] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 59.

Particolarmente chiarificatori sono gli esempi addotti da Kant, riguardanti lo schema di triangolo e quello di cane[36]. Ma è significativo che Kant, prima di avanzare nell'analisi di questi due "casi", provi a rendere comprensibile l'idea di schema tramite il «pensiero» di «un numero in generale, non importa se cinque o cento». Questo pensiero «è più la rappresentazione di un *metodo* per rappresentare in un'immagine una molteplicità (mille, ad esempio) in base a un certo concetto» – ossia tramite la categoria della quantità – «che questa immagine stessa»[37]. Si conferma, con ciò, l'idea che più che un'immagine, lo schema del numero sia una «rappresentazione del procedimento generale»[38] mediante cui si forma il concetto[39].

Con lo schema del numero, la chiarificazione del concetto di schema viene ricondotta ai suoi termini elementari: l'ausilio di una disciplina assolutamente pura e incontrovertibile come la matematica, infatti, riduce il rischio di incorrere in potenziali ambiguità e obiezioni. Con i due casi del triangolo e del cane, invece, pare che le cose si complichino e meritino pertanto degli approfondimenti. Da questo punto di vista, Umberto Eco è molto chiaro: discute l'esempio kantiano del triangolo e l'importantissima questione circa la distinzione tra immagine e schema, mettendo a fuoco anche il problema del rapporto tra estensione e intensione cui si era accennato poc'anzi: «nessuna immagine di un triangolo, che trovo nell'esperienza, come ad esempio la faccia di una piramide, può mai essere adeguata al concetto di triangolo in generale, che deve valere per ogni triangolo, sia esso rettangolo, isoscele o scaleno». Proprio a colmare questa insufficienza funzionale dell'immagine è chiamato lo schema, altresì definito in siffatta circostanza come la «regola per costruire in ogni situazione una figura che abbia le proprietà generali dei triangoli»[40]. Ma se questo tipo di spiegazione, sostiene lo studioso italiano, funziona bene per l'esempio delle figure geometriche, con il concetto di cane la questione sconta una profonda problematicità. L'obiettivo kantiano, infatti, rivela qui tutta la vastità del compito assegnato alla funzione schematizzatrice: egli vuole mostrare non soltanto come le

[36] Non è un caso che anche Umberto Eco si intrattenga su queste argomentazioni kantiane, e ne faccia tema per provare l'insufficienza della *Critica della ragion pura* rispetto al problema del *riferimento* e della *denotazione* in campo semiotico. Questo rappresenterebbe inoltre pure uno dei principali "moventi" che avrebbe mosso, a parere di Eco, sia Peirce che Cassirer nella direzione del perfezionamento e del superamento dell'assetto ivi proposto.
[37] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 135; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 192 (corsivo nostro).
[38] Ibidem.
[39] Anticipando questioni che verranno trattate più specificamente al momento opportuno, si rimanda qui alle illuminanti pagine del Cassirer di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), ECW 6, hrsg. von R. Schmücker, Meiner, Hamburg, 2000, pp. 1-26; tr. it. *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, con una *Introduzione* di M. Ferrari, La Nuova Italia, Firenze, 1999, pp. 9-39.
[40] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 66.

categorie di unità, di possibilità, di esistenza – ossia i concetti a priori dell'intelletto puro – si applichino «al molteplice dell'intuizione»[41], ma anche come sia possibile rinvenire schemi non innati, che siano capaci di render ragione dell'infinita vastità del reale-sensibile in cui ci imbattiamo quotidianamente. E in questa fitta trama, Umberto Eco sembra rinvenire le basi di una profondissima trasformazione della funzione del concetto di schema, non a caso da lui avvicinato strettamente all'universo della semiotica: «a questo punto si è radicalmente modificata quella che all'inizio definivamo come la semiotica implicita di Kant, perché pensare non è solo applicare concetti puri che derivano da una verbalizzazione precedente, ma anche intrattenere rappresentazioni diagrammatiche»[42]. Ne emerge allora che gli schemi sono il prodotto di una facoltà costruttrice, e non meramente ricettiva, grazie alla quale soltanto, gli oggetti empirici altrimenti inconoscibili riescono comprensibili al "linguaggio" dell'intelletto. Ci sembra cioè di poter dire che l'immaginazione trascendentale funzioni come vera e propria attività generatrice di "codici"[43], che non si limita però soltanto a produrre meccanicamente nuove condizioni di conoscibilità del reale, ma che svolge un lavoro insieme interpretativo e creativo.

La raffigurazione esemplificativa del concetto di schema tramite l'idea del monogramma potrebbe già condurre il discorso sulla via orientata a individuare le relazioni possibili tra la teoria della conoscenza kantiana e la prospettiva semiotica, e dunque indurre a ipotizzare preliminarmente la messa a punto, da parte di Kant, delle basi necessarie per la possibilità stessa di una teoria del linguaggio. In tal senso, d'altronde, non può essere un caso né che un pensatore come Humboldt (e più avanti Cassirer) abbia trovato proprio in Kant il suo maggiore "ispiratore", e che, secondo le parole di Paolo Manganaro, porterebbe «a compimento la preziosa, difficile immagine umanistica dell'antropologia kantiana»[44]. Ma

[41] Ivi, p. 67.
[42] Ibidem.
[43] Per l'esatta definizione del concetto di codice si rimanda a U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., spec. pp. 69-72.
[44] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 8. Per la considerevole mole di lavori dedicata da Cassirer a Humboldt si veda in primo luogo E. Cassirer, *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* (1923), in *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, ECW 16, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg, 2003, pp. 105-133; tr. it. *Elementi kantiani nella filosofia del linguaggio di Wilhelm von Humboldt*, in "Archivio di storia della cultura", XXIX (2016), pp. 667-695; *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1923), in ECW 16, cit., pp. 75-104; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in Id., *Mito e Concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1992, pp. 95-135; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (1923), ECW 11, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 98-106; tr. it. *La filosofia delle forme simboliche*. *Il linguaggio*, vol. I, con una *Introduzione* di G. Raio, Sansoni, Milano, 2004, pp. 116-125. Per la letteratura critica si vedano anche M. Martirano, *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, in "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", XCVII (1986), pp. 199-221; H. Adams, *Thinking Cassirer*, in "Criticism", XXV/3 (1977), pp. 181-195, spec. pp. 184 e ssg.; K. Neumann, *Ernst Cassirer: Das Symbol*, in Aa.Vv., *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bde. I-II, hrsg. von J. Speck, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, Bd. II, pp. 102-145. Si veda inoltre

non è questo il momento di approfondire un discorso che troverà la sua delineazione solo quando si tratterà di verificarne la congruenza con una vera e propria teorizzazione del segno/simbolo come risultato e prodotto della filosofia trascendentale "del linguaggio"[45].

Dato dunque per assodato che quella di Kant sia, com'egli stesso evidenzia a più riprese, una teoria della conoscenza di tipo "discorsivo" – e mai intuitivo –, si tratterà allora di esibirne in modo puntuale i contorni per manifestarne le caratteristiche e di tipo ermeneutico e di tipo costruttivistico[46].

Detto ciò proseguiamo nel corso dell'argomentazione kantiana, lì dove Kant sottolinea ancora una volta che l'intelletto «non *conosce* nulla per sé, limitandosi a congiungere e a ordinare la materia del conoscere – l'intuizione – che deve essergli data dall'oggetto»[47]. Tale considerazione necessita di essere contestualizzata e giustificata alla luce dell'esigenza che muove questo punto di snodo, relativo alla deduzione trascendentale delle categorie: il bisogno di riconoscere, ribadire e legittimare – consapevolmente limitando lo spettro di possibilità della conoscenza umana – la sussistenza del molteplice come «*dato* prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da essa»[48]. Ma il corpo a corpo di Kant con il problema del conoscere non si esaurisce certo con questo giro argomentativo.

Il paragrafo immediatamente successivo comincia proprio col porre la netta distinzione tra «*pensare* un oggetto e *conoscere* un oggetto»[49]. Il discrimine tra questi due modi di determinazione dell'oggetto sussiste non tanto nell'intervento della facoltà intellettiva, quanto nell'introduzione di quella che ha a che vedere con la «capacità di ricevere

---

un importante saggio di T. Viola, *Philosophy and the Second Person: Peirce, Humboldt, Benveniste, and Personal Pronouns as Universals of Communication*, in "Transactions of Charles Sanders Peirce Society", XLVII/4 (2011), pp. 389-420 che, pur non avendo Cassirer al centro della propria indagine, lavora con acutezza sulle eredità humboldtiane della semiotica dell'Otto-Novecento.

[45] Su ciò si veda E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un *Saggio introduttivo* di G. Agamben, Quodlibet, Macerata, 2012, pp. 588 e sgg. Non è infatti senza motivo che Melandri sia quasi "costretto" ad inserire il suo acuto capitolo sulle analogie kantiane dell'esperienza in una sezione dal titolo *Ermeneutica. L'interpretazione analogica* (ivi, pp. 546-810), sezione dove peraltro, e ancora una volta non per caso, compare il paragrafo *Pragmatism* e *pragmaticism* (ivi, pp. 558-560).

[46] Particolarmente utile alla delineazione di questa posizione è stato per noi anche M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano, 1988. Su questo specifico argomento, si vedano in particolare le pp. 31-36, laddove lo studioso espone il problema kantiano del rapporto tra materia e forma, analizzandolo nell'ottica dell'interpretazione coheniana, e rinvenendo già in questa sede non secondarie affinità con la lettura cassireriana dello stesso tema. A tal proposito, cohenianamente, si «rifiuta la tematica della "ricettività", dell'*affizieren*» della materia, proprio a favore di una «costruibilità dell'esperienza» (ivi, p. 34).

[47] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 116; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 170.

[48] Ibidem.

[49] Ibidem; tr. it. p. 171.

(recettività) rappresentazioni, mediante il modo in cui siamo affetti dagli oggetti»[50], ossia la sensibilità: «se infatti al concetto non potesse esser data una corrispondente intuizione» – la quale è sempre sensibile –, «esso sarebbe un pensiero solo rispetto alla forma, ma del tutto privo di oggetto e per suo mezzo non sarebbe possibile la conoscenza di nessun oggetto: infatti, per quanto potrei saperne, non ci sarebbe e non potrebbe esserci nulla a cui il mio pensiero possa applicarsi»[51].

Alla luce di tutto ciò, si comprende bene come Kant possa trarre la conclusione per cui «tutti i concetti matematici non sono di per sé conoscenze, tranne che in base al presupposto che ci siano cose tali da poter essere rappresentate soltanto in base alla forma di quella intuizione sensibile pura»[52]. E si può allora intendere anche cosa voglia supporre Eco quando afferma che «la prima *Critica* non costruisce tanto una gnoseologia quanto piuttosto una epistemologia»[53], dal momento che essa si concentra in massima parte su «come siano possibili una matematica e una fisica pura»[54], ossia sul modo in cui si determinino concetti che non hanno connessione alcuna con oggetti dei sensi. La loro successiva «applicazione all'*intuizione empirica*»[55] – intuizione che è sempre già risultato di una sintesi – si rivela dunque decisiva; senza di essa, tra l'altro, i concetti stessi vedrebbero perso il senso della loro funzione, finendo per essere svalutati a meri elementi di quella logica generale tanto criticata da Kant. Particolarmente interessante è che, contestualmente, il pensatore di Königsberg asserisca che «soltanto la *nostra* intuizione sensibile ed empirica ha la possibilità di fornire a questi concetti un senso ed un significato [*Bedeutung*]»[56]. È quindi un vero e proprio dato di fatto che senso e significato non possano prescindere dalla materia, pur restando tuttavia dipendenti dalla forma; in altri termini, si posizionano anch'essi su quel piano intermedio ricoprente la funzione di mettere in relazione la facoltà sensibile e quella intellettiva. In tal senso, non si tratta quindi meramente di una materia bruta che trova il suo significato soltanto a partire dalla forma fornita dall'intelletto, bensì, di una pura forma del pensiero che abbisogna del suo senso, e che può soddisfare questa sua intima esigenza soltanto tramite un processo di coordinazione con il materiale fornito dalla sensibilità. È stato detto che «la duplicità di

[50] Ivi, p. 49; tr. it. p. 97.
[51] Ivi, p. 117; tr. it. p. 171.
[52] Ibidem.
[53] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 53.
[54] Ibidem.
[55] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 117; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 171.
[56] Ivi, p. 118; tr. it. p. 172. A tal proposito, commenta Eco: «Kant non usa molto la parola significato (*Bedeutung*) ma, guarda caso, la usa proprio quando parla dello schema: i concetti sono del tutto impossibili, né possono avere qualsiasi significato, quando non sia dato un oggetto, o ad essi stessi, o almeno agli elementi di cui essi consistono» (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 69-70).

forma e materia, quasi che la forma fosse appunto un organo (o una sorta di recipiente vuoto) e la materia un dato autonomo, appare fuorviante»[57].

Iniziano dunque ad emergere alcune delle implicazioni derivanti da tale atteggiamento conoscitivo, una direzione inversa a quella "che parte dalla cosa": «quindi gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e sole condizioni che conferiscono loro una relazione con gli oggetti, e con ciò un significato [*Bedeutung*]; pertanto le categorie non hanno, infine, altro uso che l'uso empirico possibile, servendo esclusivamente, sul fondamento di un'unità necessaria a priori […] a sottomettere i fenomeni a regole universali di sintesi, rendendoli in tal modo idonei alla connessione generale in un'unica esperienza»[58]. Le categorie, pur mantenendo la loro validità a priori e il loro significato («un significato, però soltanto logico»[59]), perdono la loro posizione gerarchicamente privilegiata. Ma è altresì implicito che la materia intesa nella sua cruda presenza, non soltanto sia del tutto inaccessibile e, dunque, ininterrogabile, ma proprio perché tale, anche completamente "inutile". La materia, dunque, non può in alcun modo esser posta come punto di partenza, poiché essendo impenetrabile tanto all'ispezione dell'intelletto puro, quanto all'intuizione sensibile, non rinvia ad un termine successivo e non è suscettibile di significazione. Punto d'inizio saranno allora sempre e soltanto "oggetti", ossia rappresentazioni, il cui requisito preliminare è riassumibile nel loro esser sempre "relate" e, a loro volta, in grado di implicare ulteriori congiunzioni. Quest'ultima capacità – va qui almeno accennato – rivelerà la sua importanza anche rispetto ai temi e alla direzione che prenderà il presente lavoro, visto che siffatto aspetto, tipicamente legato al carattere funzionalistico del conoscere piuttosto che a quello sostanzialistico, gioca un ruolo indiscusso per ciò che riguarda sia il pensatore neokantiano, che il pragmatista statunitense. Se, infatti, le categorie sono sempre considerate come il *primum* invalicabile a partire da cui la conoscenza prende l'abbrivio, pure esse non sono il *fiat* da cui si sviluppa il *pensare*. Il conoscere, distinguendosi dal pensare, lo presuppone, e a sua volta «la categoria presuppone già la congiunzione. È dunque più in alto ancora che va cercata questa unità»[60], ossia in quell'"io penso", la cui sussistenza non è che funzionale. La sua facoltà sintetizzatrice è in grado di garantire la costituzione delle categorie stesse, in quanto fa sì che le rappresentazioni possano essere pensate. Si tratta, insieme, di una sintesi e della

[57] E non è per caso che ciò venga sostenuto in riferimento al kantismo di Cassirer: M. Ferrari, *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, cit., p. 33.
[58] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 138-139; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 195.
[59] Ivi, p. 139; tr. it. p. 196.
[60] Ivi, p. 108; tr. it. p. 162.

«coscienza di questa sintesi»[61], di quella particolare specie di unificazione che ancora non opera ai fini della conoscenza, laddove «la coscienza di sé è […] ben lungi dall'essere una conoscenza di sé»[62]. Senza entrare nel merito dell'interpretazione di un argomento così delicato e problematico[63], basti qui mostrare la centralità e l'originarietà che l'"io penso" assume all'interno del sistema kantiano, e parallelamente accennare alla similarità dell'interpretazione antintuizionista dell'io da parte di Peirce, della quale avremo modo di parlare in maniera più approfondita in altro luogo. Vale solo la pena ricordare l'osservazione kantiana, che Peirce avrebbe sottoscritto – e che di fatto sottoscrive esplicitamente negli scritti di fine anni Sessanta –, secondo la quale «allo stesso modo in cui per la conoscenza di un oggetto diverso da me, è necessario, in aggiunta al pensiero di un oggetto *in generale* (nella categoria), un'intuizione per determinare quel concetto in generale; così, per la conoscenza di me stesso, in aggiunta alla coscienza, cioè al pensare me stesso, si rende necessaria l'intuizione di un molteplice in me, per determinare quel pensiero»[64]. L'intuizione acquista dunque un ruolo determinante per la possibilità di conoscere il proprio sé e la facoltà sintetica propria di questo stesso sé: «ed io esisto come intelligenza, consapevole esclusivamente della propria capacità congiungitrice[65], ma che, sottoposta com'è, nei riguardi del molteplice che deve unificare, a una condizione limitativa che chiama senso interno, può conferire intuibilità a quella congiunzione solo in base a rapporti temporali che si trovano interamente al di fuori dei veri e propri concetti dell'intelletto»[66]. Ed è sullo stesso sfondo tematico che Kant, nelle lezioni sulla *Logica*, può parlare della coscienza come della «rappresentazione che un'altra rappresentazione è in me»[67], chiamando ancora una volta in causa, in tal guisa, la terza categoria peirceana[68].

[61] Ivi, p. 109; tr. it. p. 163.
[62] Ivi, p. 123; tr. it. p. 178. D'altronde questo stesso concetto sarà ribadito in modo più che esaustivo nei primi paragrafi del Libro primo dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., in part. pp. 109-130 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., pp. 127-143), laddove Kant, basandosi sulla ferma convinzione che «noi stessi siamo un gioco di rappresentazioni oscure» (ivi, p. 136; tr. it. p. 120), analizza da un punto di vista appunto pragmatico gli effetti pratici consequenziali a questo limite della conoscenza umana, e ne circoscrive, parallelamente, le possibilità.
[63] In merito al problema rappresentato dalla sinteticità dell'io si veda il saggio (e la bibliografia ivi raccolta) di T. Henning, *Kant und die Logik des "Ich denke"*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", LXIV/3 (2010), pp. 331-356.
[64] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 123-124; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., pp. 178-179. A tal proposito, si veda anche C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), CP 5.213-263, spec. CP 5.225-237; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 83-105, spec. pp. 93-96.
[65] L'edizione italiana riporta "congiuntrice".
[66] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 124; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 179.
[67] I. Kant, *Logik*, cit., p. 33; tr. it. *Logica*, cit., p. 27.
[68] Cfr., *infra*, § II. 1.2.

Ora, senza poter entrare in modo esauriente all'interno della complessa questione riguardante le varie tipologie di sintesi che sembrano precedersi l'un l'altra, ognuna come garanzia e presupposto di quella successiva, ci limitiamo al tentativo – già questo estremamente ricco di nodi critici e di questioni tutt'oggi aperte – di chiarire *come* possa darsi quel tipo particolare di "sintesi" che, invece, si attiva quando si tratta non già del pensiero dell'oggetto in generale – come nel caso della sintesi intellettuale o, ancor prima, di quella congiunzione fondante l'io penso – bensì della conoscenza di un oggetto sensibile, e che è chiamata da Kant «sintesi figurata» o *speciosa*[69].

§ I. 2 *Figurare per conoscere, conoscere figurando. Ancora sulla dottrina dello schematismo*

Siamo giunti in uno snodo decisivo della nostra ricerca: Kant si sta come fatalmente "avvicinando" all'ideazione, quasi all'"invenzione", del rivoluzionario concetto di schematismo trascendentale. Per risolvere l'«enigma» riguardante la congiunzione "suprema" è infatti "costretto" a introdurre la facoltà immaginativa: «non essendo che semplici rappresentazioni, i fenomeni non obbediscono ad altra *legge di connessione* all'infuori di quella loro prescritta dalla facoltà connettente. Ma ciò che connette il molteplice dell'intuizione sensibile è l'immaginazione». Quest'ultima, dunque, prescrive una determinata *relazione*, adempiendo così al ruolo definito dalla sua natura mediana, che la vede dipendere «dall'intelletto per quanto riguarda l'unità della sintesi intellettuale che le è propria e […] dalla sensibilità per quanto riguarda il molteplice dell'apprensione»[70]. Sarà perciò adesso più chiaro in che modo l'immaginazione si configuri come quella facoltà capace di unificare due sintesi del tutto eterogenee tra loro, quella empirica e quella trascendentale. In un gioco a ritroso che attraversa ed è attraversato da una continua catena di congiunzioni, si riesce a spiegare la conformità della materia della sensibilità – sempre intesa ovviamente nei termini di fenomeno – con le leggi a priori delle categorie, e tramite l'immaginazione si esplica la cor-rispondenza delle intuizioni alle categorie di cui si servono. Questo procedimento, che è la «regola della determinazione della nostra intuizione, in conformità ad un determinato concetto universale»[71] è dunque lo schema, ed è anche, come abbiamo visto, l'operazione tramite cui soltanto i concetti puri acquisiscono

[69] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 121; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 176.
[70] Ivi, p. 127; tr. it. p. 182 (corsivo nostro).
[71] Ivi, p. 136; tr. it. p. 192.

un «significato» non meramente logico. Questo significare, questa capacità di "far-segni", dunque, «deriva loro dall'*intervento* della sensibilità»[72]. Vale la pena sostare su questo breve ma centrale passaggio, la cui traduzione risulta leggermente differente dalla forma del periodo originale, che infatti suona così: «diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit»[73]. Ma per comprendere a pieno il potenziale filosofico racchiuso in questo passaggio che consideriamo determinante ai fini della nostra interpretazione, bisogna riportarlo integralmente: «un significato del genere deriva loro dall'intervento della sensibilità, la quale realizza l'intelletto, nell'atto stesso in cui lo restringe»[74]. Alla luce di questa affermazione, posta significativamente a conclusione della sezione *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*, la sensibilità pare acquisire non soltanto un valore determinante all'interno del meccanismo proprio dell'intelletto in generale, ma anche una *funzione* che va al di là della ricettività passiva comunemente accordatele nella tradizione filosofica. Ma c'è di più, c'è che il "genere" della funzione significatrice non si esaurisce nella attività comunicativa e/o interpretativa, ma si estende al campo della *produzione* del nuovo, della *realizzazione* dell'inatteso. La sensibilità *realizza* l'intelletto limitandolo, e ciò nel senso di un compimento, di un completamento. La sensibilità completa l'intelletto, gli fornisce la possibilità di agire in conformità alla sua funzione e al suo uso, gli offre la condizione grazie alla quale può *significare*, dove questo significare sta per quell'azione che caratterizza il "fare segni" come specifica attitudine dell'umano.

Esempio più illuminante di questo sforzo kantiano di colmare lo iato abissale che si apre tra l'assoluta eterogeneità di sensibilità e intelletto, sono le analogie dell'esperienza e le anticipazioni della percezione, portentoso strumento di connessione e di legittimazione di ogni esperienza possibile. Con questo apparato concettuale Kant, lo si vedrà, giunge a toccare i limiti della pensabilità della conoscenza del fenomeno-mondo[75]. Due sono i punti che, a tal proposito, ci interessano: in primo luogo, ad emergere è la centralità che il tempo viene ad assumere in queste dense pagine, dove le percezioni – o, che è lo stesso, i fenomeni percettivi –, sono fatte sussistere in un rapporto di continuità le une con le altre, di modo che ad esser conosciute a priori sono non le percezioni stesse – che richiedono una

[72] Ivi, p. 139; tr. it. p. 196 (corsivo nostro). Pur in altro contesto, si veda per l'inevitabile coinvolgimento della materia sensibile e dinamica nell'articolazione della conoscenza schematizzatrice, C. Sini, *Il sapere dei segni*, Jaka Book, Milano, 2012, in part. pp. 18 e ssg., dove si afferma esplicitamente la «radice motoria dei segni».
[73] I. Kant, *Kritk der reinen Vernunft*, cit., p. 139; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 196.
[74] Ibidem.
[75] Naturalmente gli altri due principi dell'intelletto puro, gli assiomi dell'intuizione e i postulati del pensiero empirico in generale, fanno parte di questo stesso apparato, ma sono meno rilevanti ai fini della nostra ricerca.

conoscenza necessariamente esperienziale – bensì proprio il loro ininterrotto esser-connesse, e il loro darsi secondo un certo grado: «tutti i fenomeni in generale sono pertanto quantità continue»[76]. Ma se le cose stanno così, anche se «è fuori dubbio che tutte le sensazioni sono date come tali soltanto a posteriori, tuttavia la proprietà che è loro peculiare di avere un grado si può conoscere a priori»[77]. Kant formula in tal modo quello che è altrove definito come un «principio veramente fondamentale perché implica che la realtà esperibile sia un *continuum* segmentabile»[78]. Tutto ciò è chiaramente materiale preparatorio e funzionale all'altro principio in questione, relativo alle analogie dell'esperienza, dove il concetto di tempo ritorna nella sua costituzione "relazionale", e dove può perciò essere affermato che «allorché una percezione ci è data in un rapporto temporale con un'altra (benché indeterminata), non sarà in questo caso possibile dire a priori *quale e quanto grande* sia questa seconda percezione, potendosi stabilire soltanto che essa, quanto all'esistenza, risulta necessariamente connessa con la prima in quel modo del tempo»[79]. La temporalità, in quanto successione, è quindi fondamento della sintesi di ogni singola percezione, e, in quanto successione continua, è anche garanzia della sussistenza di rapporti necessari tra un'esperienza e un'altra. Non potendoci essere "vuoto"[80] tra un'esperienza e un'altra, si tratterà perciò di una catena indefinita di percezioni e di sensazioni che si susseguono l'un l'altra e che, benché indeterminabili a priori, possono in tal modo essere quantomeno *supposte*.

Siamo così giunti al secondo punto, relativo alle analogie dell'esperienza: differenziandola dall'analogia matematica, Kant afferma che «nella filosofia, al contrario, l'analogia esprime l'eguaglianza di due rapporti non *quantitativi*, bensì *qualitativi*, in cui, dati i primi tre termini, posso giungere a conoscere a priori non già il *quarto termine*, ma solo il *rapporto* con esso». L'ipotesi circa l'inesauribilità continua della realtà in quanto esperienza, conoscibile tramite il principio costitutivo dell'anticipazione, consente perciò di approdare a quello regolativo delle analogie dell'esperienza, grazie alle quali siamo «così in possesso di una regola per rintracciarlo nell'esperienza [il rapporto con il quarto termine], di un segno per scoprirlo»[81]. Ossia, il principio regolativo dell'analogia offre *non* il rapporto nella sua forma determinata, bensì una *regola* per una sua *traccia* o *tracciabilità*, un segno volto a poterlo *scoprire*.

[76] Ivi, p. 154; tr. it. p. 212.
[77] Ivi, p. 158; tr. it. p. 216.
[78] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 67.
[79] I. Kant, *Kritk der reinen Vernunft*, cit., p. 160; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 218.
[80] Cfr., ivi, pp. 156-157; tr. it. p. 214.
[81] Ivi, pp. 160-161; tr. it. p. 219.

Rendendo ancora più evidente la direzione dell'argomentazione, Kant sembra dar ragione della centralità dello schematismo all'interno della sua trattazione, rinviandovi anche nell'accingersi alla descrizione della prima delle tre analogie, e non potendo fare diversamente, dal momento che queste ultime «trovano il loro esclusivo significato e la loro validità […] esclusivamente come principi dell'uso empirico dell'intelletto», e dato che «solo in quanto tali, sono suscettibili di prova»[82]. Fenomeni e categorie sono perciò unificate «soltanto secondo una analogia», unico mezzo attraverso il quale ci è consentito di accedere al fenomenico, ponendo «al posto della categoria lo schema, quale chiave del suo [della categoria] uso»[83]. Solo tramite questa «condizione restrittiva»[84], le categorie possono svolgere la loro funzione che si esplica non soltanto nel consentire la sintesi, e quindi nel determinare le relazioni sussistenti tra i fenomeni, ma nello stabilire un ordine a questo stesso "implicarsi", una regola al "rinviare"[85] di una percezione a un'altra, di un fenomeno all'altro, tale che queste relazioni non appaiano come il semplice accostamento contingente di due momenti separati, bensì come il concatenarsi degli eventi secondo un ordine necessario. Le analogie trovano qui il proprio indispensabile ruolo, ossia rendono possibile «anche anteriormente alla percezione della cosa, e quindi, *sotto certi aspetti*, a priori, conoscerne l'esistenza, a patto che questa si colleghi con talune percezioni, in base ai principi della loro connessione empirica (analogie)»[86]. La connessione di una percezione

[82] Ivi, p. 161; tr. it. ibidem.
[83] Ibidem; tr. it. p. 220.
[84] Ibidem.
[85] Cfr., ivi, p. 173; tr. it. pp. 232-233. Kant in questo passaggio usa il sostantivo di "anweisen", «*Anweisung*». Indizio molto interessante, perché il verbo *an-weisen*, oltre che a conservare nel tedesco attuale il senso di un mostrare che prelude a una sorta di blando comando semicostrittivo (su ciò, l'utilissimo DWDS, alla voce "Anweisung": https://dwds.de/wb/Anweisung), ha serbato pure il senso settecentesco dell'istruire. Si veda quanto il celebre Grimm dice al proposito: «Anweisung: *informatio, institutio, instructio, doctrina, assignatio*». *Grimm Deutsches Wörterbuch*, Bde. I-II, Hirzel, Leipzig, 1854-1860, ivi Bd. I, p. 518. È come se Kant stesse dicendo che soltanto attraverso un *limite*, rappresentato in questo caso dall'attività dello schema, è possibile l'istruzione di un riferimento al fine di una comprensione condivisa dell'oggetto da conoscere.
[86] Ivi, p. 190; tr. it. p. 250. Qui vale la pena riportare il dettato tedesco in tutta la sua estensione. Kant scrive: «man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also comparative a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt». Come si evince dal confronto tra la versione originale e quella tradotta da Pietro Chiodi, la locuzione "*sotto certi aspetti*" non è presente in tedesco, dove invece compare soltanto il termine "comparative". È significativo, a noi pare, che il grande studioso italiano abbia reso l'espressione di Kant con una tipica formulazione peirceana, dai toni genuinamente pragmatistici. Rimandiamo qui soltanto a C. S. Peirce, *On a New List of Categories* (1868), CP 1.545-559; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 71-82. Un altro esempio, assai significativo visti a) la precocità del riferimento e b) la pregnanza concettuale del riferimento al *respect* qui connesso alla tematica dell'analogia, è il frammento che in inglese suona come segue: «Analogy is the inference that a not very large collection of objects which agree in various respects may very likely agree in another respect. For instance, the earth and Mars agree in so many respects that it seems not unlikely they may agree in being inhabited» (CP 1.69). Una traduzione fedele del testo potrebbe essere resa in tal modo: «l'analogia è l'inferenza per la quale una classe non così ampia di oggetti che si accordano secondo vari rispetti potrebbe presumibilmente accordarsi su di un

alle altre – in quella che Kant definisce come «comunanza dinamica»[87] - è condizione per la conoscenza *anche* di quel qualcosa che non cade sotto i nostri sensi. La serie ininterrotta di percezioni ci conduce verso l'obiettivo da conoscere, e ciò perché quelle percezioni fungono da *indizi*, rappresentano segni che rimandano a qualcosa d'altro. «In questo caso, infatti, l'esistenza della cosa risulta collegata alle nostre percezioni in un'esperienza possibile e, sotto la guida di quelle analogie, ci è possibile muovere dalla nostra percezione reale per arrivare alla cosa, lungo la serie delle percezioni possibili»[88]. Si giunge all'oggetto realmente esistente, per via di "percezioni possibili", ossia, ci pare, attraverso un percorso inferenziale ipotetico che di volta in volta le suppone e le immagina, e che deve però prendere necessariamente l'abbrivio da una percezione realmente esperita, se non vuole finire in un mero e casuale "indovinare". «È così che giungiamo a conoscere l'esistenza d'una materia magnetica, che pervade tutti i corpi, muovendo dalla percezione della limatura di ferro attratta; e ciò anche se la costituzione dei nostri organi è tale da vietarci una percezione immediata di tale materia»[89]. Molto interessante, nello stesso ambito di questioni, è il fatto che Kant faccia immediatamente seguire, a questa sezione, la famosa *confutazione dell'idealismo*. E ancor più dirimente è che, per fondare speculativamente questa confutazione, egli si serva dell'argomento secondo cui anche la conoscenza che la coscienza fa di sé, la conoscenza di se stessi, può essere ricavata solo dal passaggio necessario per qualcosa che stia al di fuori di sé[90].

§ I. 3 *Tra giudizio e analogia: la terza* Critica

Fin qui abbiamo toccato alcuni momenti fondamentali inerenti la prima *Critica*, e dunque riguardanti la fondazione della possibilità della conoscenza di quelle proposizioni necessarie universali che costituiscono il tessuto connettivo della scienza fisico/matematica. Ma come si dispone il pensiero kantiano quando il suo oggetto d'indagine diventa qualcosa di contingente?

---

ulteriore rispetto. Per esempio, la Terra e Marte si accordano in così tanti rispetti che non sembra inverosimile che possano accordarsi sull'essere abitati».

[87] I. Kant, *Kritk der reinen Vernunft*, cit., p. 182; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 242.

[88] Ivi, p. 190; tr. it. pp. 250-251.

[89] Ibidem; tr. it. p. 251.

[90] Ci sembra particolarmente evidente l'analogia tra la presente costatazione kantiana, e l'affermazione peirceana secondo cui non c'è «alcuna ragione per supporre una capacità introspettiva e, di conseguenza, il solo modo di studiare un problema psicologico è per inferenza a partire da fatti esterni» (C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.249; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 100).

Nella parte introduttiva alla terza *Critica*, e più nello specifico in quella fondamentale *Erste Einleitung* che tanto ha dato da pensare agli interpreti[91], si assiste ad un gesto assai importante, la messa in questione della tradizionale sistematizzazione del sapere filosofico in teoretico e pratico: se «la filosofia è il *sistema* della conoscenza razionale mediante concetti, questo è già sufficiente a distinguerla da una critica della ragione pura»[92]. Kant manifesta così la consapevolezza della profonda trasformazione da lui operata nell'ambito della storia della filosofia: la sistematizzazione tradizionale trovava estraneo il tema stesso della critica della ragione; l'altra, la sua, aveva come obiettivo non la «*filosofia*» in senso astratto, bensì la nostra facoltà conoscitiva. In questo caso, il sapere critico si articolerà non in due, ma «in tre parti: in primo luogo, la facoltà di conoscenza dell'*universale* (delle regole), l'*intelletto*; in secondo luogo la facoltà della *sussunzione del particolare* nell'universale, il *Giudizio*; in terzo luogo, la facoltà di determinare il particolare mediante l'universale (di derivazione da principi), cioè la *ragione*»[93]. La particolarità dello statuto del Giudizio è tale in quanto «media la connessione tra le due facoltà» altrimenti separate da un «profondo abisso»[94], ma non per questo offre «come l'intelletto, concetti, né idee, come la ragione, di alcun oggetto: perché è la facoltà di sussumere solo sotto concetti dati per altra via»[95]. Giudicare, in altri termini, colma una lacuna cui l'intelletto non poteva rimediare, vista la sua incapacità di cogliere il molteplice empirico presente in natura e la sua adeguatezza relativa alle sole «leggi meramente formali (mediante le quali essa è oggetto di esperienza in generale)»[96]: il Giudizio riguarda perciò non la costituzione dei

[91] Sui motivi che hanno indotto Kant a non pubblicare questa *Erste Einleitung*, rimandiamo a A. Bosi, *Nota al testo*, in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 61-68, dove l'interprete italiano parla di una «vera e propria riscrittura» della prima introduzione (ivi, p. 63). Del resto, lo stesso Kant, in una lettera a de la Garde del 9 marzo 1790, confida al corrispondente l'improponibile dimensione di questa *Erste Einleitung* e la conseguente necessità di ridimensionarla radicalmente (cfr., Kant an de la Garde, 9. März 1790, in *Briefwechsel (1789-1794)*, AA XI, 1922, pp. 143-144, ivi p. 143). Utilissima è la ricostruzione della storia compositiva del testo compiuta da G. Tonelli, *La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft"*, in "Revue Internationale de Philosophie", VIII/30 (1954), pp. 423-448. Secondo U. Santozki, *Kants "Technik der Natur" in der* Kritik der Urteilskraft*: Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung eine Wortverbindung*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XLVII (2005), pp. 89-121, è proprio nella *Introduzione* non più pubblicata che si trovano le prime avvisaglie, rispetto alla prima *Critica* (anche nella seconda edizione) e ai *Prolegomena*, di un concetto di natura del tutto rivisto e riproposto (ivi, p. 99), mentre L. W. Beck, *Über di Regelmässigkeit der Natur bei Kant*, in "Dialectica", XXXV ½ (1981), pp. 43-56, sostiene che nella «*Erste Einleitung* Kant amplia l'idea regolativa di affinità dei generi» che poi non svilupperà nel resto dell'opera (ivi, p. 52).

[92] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XX, 1942, pp. 193-251, ivi p. 195; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, in Id., *Critica del Giudizio*, cit., pp. 89-141, ivi p. 91 (corsivo nostro. Il corsivo non è presente nell'edizione italiana, mentre invece compare in quella tedesca).

[93] Ivi, p. 201; tr. it. p. 96.

[94] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 195; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 172.

[95] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 202; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 97.

[96] Ivi, p. 210; tr. it. p. 103.

concetti a priori, ma la possibilità, altrettanto cruciale, della «loro applicazione» funzionale, offrendo a questo scopo una «regola»[97]. Secondo il dettato kantiano dell'*Introduzione* effettivamente pubblicata nel 1790, va allora considerato che «il concetto di libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo assegnato dalle sue leggi, e di conseguenza la natura deve anche poter essere pensata in modo che la legalità della sua forma sia perlomeno compatibile con la possibilità degli scopi che in essa si devono realizzare secondo le leggi della libertà»[98]. Sono queste due esigenze così intimamente connesse tra loro, da far sì che si debba supporre che vi sia «un fondamento dell'*unità* del sovrasensibile, che sta alla base della natura, con ciò che il concetto di libertà contiene praticamente; un fondamento il cui concetto, pur insufficiente a darne una conoscenza sia teorica che pratica, e quindi privo d'un suo proprio dominio, permette tuttavia di passare dal modo di pensare secondo i principi dell'uno a quello secondo i principi dell'altro»[99].

Non è ovviamente un caso che l'andamento della ricerca veda lo sviluppo della funzione schematizzatrice nella facoltà del Giudizio, essendo chiare le analogie teoriche tra questi due strumenti kantiani[100]. La trattazione del Giudizio significherà anche inevitabilmente e vicendevolmente il rimando all'attività di schematizzazione, ossia a una sostanziale rivisitazione teorica della dottrina intera dello schematismo. E d'altronde è lo stesso Umberto Eco che, rinvenendo una strettissima relazione tra schematismo e giudizio riflettente, sostiene che «introducendo lo schematismo nella prima versione del sistema, come aveva suggerito Peirce[101], Kant si trova tra le mani un concetto esplosivo che lo obbliga ad andare oltre: verso la *Critica del giudizio*, appunto»[102].

Nella *Prima introduzione*, Kant sostiene che la possibilità di sussumere il particolare sotto l'universale, e dunque di procedere a qualunque conoscenza empiricamente fondata, si basa non su una conoscenza in senso assoluto, bensì su una presupposizione che non ha e non può avere in nessun modo valore di legge, bensì solo di "massima". Pur senza aggirare la problematicità della questione, egli dunque esprime già la necessità di ammettere una

[97] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 169; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 147.
[98] Ivi, p. 176; tr. it. p. 154.
[99] Ibidem.
[100] Come si vedrà ampiamente nel corso del lavoro, i concetti di "funzione" e di "medio" rappresentano due dei principali nuclei tematici attorno a cui convergono i pensieri di Peirce e Cassirer.
[101] Anche se non c'è un esplicito rimando, Eco si sta riferendo presumibilmente al passo tratto dai CP 1.35, dove si legge: «la sua dottrina degli schemi può essere stata solo un ripensamento, un'aggiunta al suo sistema dopo che era sostanzialmente completo. Perché se gli schemi fossero stati considerati abbastanza presto, avrebbero accresciuto il suo intero lavoro». Il testo inglese recita come segue: «His doctrine of the schemata can only have been an afterthought, an addition to his system after it was substantially complete. For if the schemata had been considered early enough, they would have overgrown his whole work».
[102] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 72.

conformità tra il Giudizio e la natura, intesa questa come nient'altro che «un insieme di fenomeni (modi di rappresentazione), che può trovare la propria realtà oggettiva soltanto nell'esperienza, la quale, come sistema, dev'essere possibile anche secondo leggi empiriche, se la si pensa (come dev'essere) come un sistema»[103]. In altre parole, principio indiscusso è l'idea che «tutto nella natura, sia in quella animata sia in quella inanimata, accade *secondo regole*, anche se queste non sempre ci sono note. L'acqua cade secondo le leggi della gravità e negli animali il movimento della locomozione accade anch'esso secondo regole […]; *assenza di regole non* si dà in alcun luogo»[104]. Parallelamente, a fondare la sussistenza del Giudizio «nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori», e dunque la sua legittimità a partire da un principio a priori – soggettivo o oggettivo che sia – , è non una determinazione almeno in linea di principio accertata o accertabile, bensì una *analogia* con le altre due facoltà e con il loro modo di darsi, irriducibilmente differente dal punto di vista contenutistico, ma estremamente affine in quanto alla forma. Insomma, il finalismo kantiano, ossia il considerare la natura come un sistema che si dà "per regole" – e vedremo a breve la struttura di questo sistema stesso – sta alla base di ogni possibile affermazione circa il mondo fenomenico; anzi, è anche il principio fondante del «*concetto cosmico*» della filosofia, che Kant definisce, infatti, come «la scienza dei fini ultimi della ragione umana»[105]. Eppure, l'argomentazione kantiana sembra suggerire che non sia l'evidenza di questo principio – che infatti non si dirà mai evidente – a fare da premessa alla conseguente possibilità di conoscere, quanto piuttosto il *bisogno* di legittimare questa possibilità stessa. È allora l'esigenza umana di conoscere a imporre e "prescrivere" una legalità nel modo di procedere dei fenomeni, dal momento che solo presupponendola si può dare ragione del concetto di "esperienza" e non ridursi alla mera somma di singoli fenomeni. D'altronde, se davvero le cose stessero altrimenti che come ammesso per ipotesi, se ogni cosa cioè seguisse un'altra disposizione secondo un ordine casuale o meccanicamente causale, nulla potrebbe a buon diritto esser detto con verità; ogni parlare non sarebbe che un *incoerente* vaneggiare e, perciò stesso, sprovvisto di qualunque «*utilità*» pratica, quando invece è proprio quest'ultima a rappresentare l'obiettivo che la filosofia, considerata nel suo concetto cosmico, «ha di mira», in quanto «dottrina della *saggezza*» e «*legislatrice* della ragione»[106]. In altri termini, se così non fosse, non soltanto mancherebbe qualsiasi criterio nella cui conformità poter agire, ma risulterebbe anche

[103] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 209; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., pp. 102-103.
[104] I. Kant, *Logik*, cit., p. 11; tr. it. *Logica*, cit., p. 5.
[105] Ivi, p. 23; tr. it. p. 18.
[106] I. Kant, *Logik*, cit., p. 24; tr. it. *Logica*, cit., p. 18.

impossibile e *insensato* qualunque genere di aspettativa o di previsione. «Il concetto scaturente originariamente dal Giudizio, e ad esso proprio, è dunque quello della natura come *arte*, in altre parole quello della *tecnica della natura* riguardo alle sue leggi *particolari*»[107], quel concetto che offrendo «soltanto un principio per procedere nell'indagine delle leggi empiriche della natura»[108], va configurandosi come principio puramente regolativo. «La filosofia secondo il concetto cosmico (*in sensu cosmico*)» potrà anche esser detta, perciò, «*scienza della suprema massima nell'uso della nostra ragione*», dalla quale, certo, ci si attende lo strumentario necessario alla conoscenza, ma ad una conoscenza che orienti il nostro agire, e che non sia fine a se stessa, intendendo per «massima il principio interno della scelta tra fini diversi»[109]. Ogni conoscenza, purché voglia avere un qualche valore di effettiva promozione del sapere dell'umanità[110], avrà bisogno di esser collegata ad un fine, immessa in una catena di cause ed effetti non di tipo meramente meccanico, bensì tendente ad uno scopo finale: in questo senso, la filosofia "cosmica", che nella *Logica* è distinta da quella scolastica, «è infatti per l'appunto la *scienza della relazione* di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità»[111].

Bisogna pertanto comprendere più a fondo in che modo debba essere intesa questa "arte", questa "tecnica" della natura. Una simile questione non può definirsi compiutamente se non alla luce dell'intera *Critica*, eppure trova già un suo primo chiarimento nella considerazione secondo cui la facoltà del Giudizio «non si limita a sussumere il particolare sotto l'universale (il cui concetto è dato), ma anche, reciprocamente, trova l'universale per il particolare»[112]. Sembra che qui non si stia facendo altro che introdurre implicitamente la centrale distinzione, che di lì a poco verrà sistematizzata, tra giudizio determinante e giudizio riflettente, e sembra, dunque, che una simile affermazione esuli dalla problematica posta invece da noi. Eppure che le cose non stiano così è testimoniato già dalla semplice costatazione che «il Giudizio si riferisce esclusivamente al soggetto, e non riduce di per sé solo alcun concetto di oggetti»[113]. Bisogna dunque necessariamente partire dal punto di

[107] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 204; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 98.
[108] Ivi, pp. 204-205; tr. it. pp. 98-99.
[109] I. Kant, *Logik*, cit., p. 24; tr. it. *Logica*, cit., p. 19.
[110] Da questo punto di vista *ogni sapere* che si riveli effetto di un giudicare *sulla* natura, è *sapere pratico* per fini umani.
[111] Ibidem (corsivo nostro).
[112] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 209-210; tr. it. "*Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 103.
[113] Ivi, p. 208; tr. it. p. 101.

vista soggettivo e, soltanto per *analogia*, passare a quello oggettivo. Se cioè si presuppone che «il concetto d'un oggetto, nella misura in cui contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si dice *scopo*»[114], allora anche la natura dovrà essere «rappresentata, mediante questo concetto, *come se* un intelletto contenesse il fondamento unitario della molteplicità delle sue leggi empiriche»[115]. Ciò significa che il presupposto necessario per dare ragione dell'arte della natura nel suo manifestarsi, è la comprensione della natura del giudizio stesso, e del suo modo di *operare* rispetto al mondo empirico, modo che non può essere meramente meccanico, ma che ridefinisce la sua stessa idea in base al principio della finalità, intesa questa come «accordo»[116] non casuale, mai irrazionale, del giudizio con la realtà[117].

A muovere Kant è l'intento volto non solo a conferire diritto di cittadinanza, formale e sostanziale, alla sussunzione del particolare sotto un universale dato (che è operazione del giudizio determinante) – e la cui *legalità* dev'esser dunque presupposta –, ma anche a consentire la "formazione" stessa di un universale, un "dar forma" a quest'ultimo che non sia, tuttavia, creazione fantastica e irreale. In questa direzione, e riprendendo la differenziazione tra finalismo e meccanicismo, Kant afferma che «la distinzione tra questi due modi di giudicare gli esseri della natura, viene operata soltanto dal Giudizio *riflettente*, che facilmente può e forse deve permettere ciò che il Giudizio *determinante* (sottoposto ai principi della ragione) non potrebbe (riguardo alla possibilità degli oggetti stessi) consentirgli, forse preferendo riportare tutto al modo di spiegazione meccanica»[118]. Ciò

[114] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 180; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 158.
[115] Ivi, pp. 180-181; tr. it. ibidem (corsivo nostro).
[116] Ivi, p. 180; tr. it. ibidem.
[117] A tal proposito è opportuno segnalare che, coerentemente a quanto finora espresso, il settimo paragrafo della *Erste Einleitung* si intitola, *Della tecnica del Giudizio come fondamento dell'idea d'una tecnica della natura* (cfr., I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 219; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 111). Come ha scritto Alberto Bosi, allora «i viventi si presentano come organismi o sistemi autoconservantisi, autoregolantisi e autoriproducentisi. Da un certo punto di vista essi si comportano come macchine: sono composti di parti ciascuna delle quali esplica una precisa funzione in rapporto all'azione complessiva del tutto. D'altra parte però c'è in loro una compenetrazione tra parti e tutto che è ignota alle macchine realizzate dall'uomo» (A. Bosi, *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 51). È la possibilità di cogliere il tutto, e quella di ogni parte di concorrere alla formazione del tutto, che distingue l'agire finalistico da quello meccanicistico: «ogni parte (anzi ogni cellula, come oggi sappiamo) contiene in qualche modo l'intero organismo, ed il tutto è spesso in grado di riparare o sostituire una parte malata o perduta» (ibidem). *Analogamente*, si dovrà ammettere e assumere che la natura agisca *come se* fosse un organismo, non sia cioè solo in quanto semplice aggregazione di parti susseguentesi, bensì come un tutto uniforme le cui parti operano in modo coerente in quanto partecipi di un «*sistema logico*», e ciò a «*vantaggio del Giudizio*» (I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 216; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 108). Non si tratta qui della negazione del principio meccanicistico in favore di quello teleologico, bensì la *supposizione* di un'«azione combinata e antagonistica» (A. Bosi, *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 52) degli stessi.
[118] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 217-218; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 110. Una delle più lucide descrizioni delle facoltà proprie del giudizio riflettente rispetto a quelle che ineriscono al giudizio determinante ci è offerta da Gianluca Garelli, che ne parla come di

perché il giudizio determinante ha a che fare con «principi oggettivi», mentre quello riflettente opera unicamente «secondo principi soggettivi»[119], pertanto consentendoci «di applicare alla natura e alla sua conformità a leggi un concetto così particolare qual è quello della finalità, sebbene non possa trattarsi d'un concetto oggettivo della natura, derivato com'è solo dalla relazione soggettiva della natura con una facoltà dell'animo»[120]. Ma una tale soggettività del principio, è bene ricordarlo, «vale per la nostra *facoltà umana di giudicare* con altrettanta necessità che se si trattasse di un principio oggettivo»[121], ed ha, rispetto a questo, lo stesso grado di validità, dal momento che si dà «in modo universale per tutti i soggetti di quella specie»[122]. Proseguendo, Kant distingue ancora una volta i due tipi di giudizi, e per farlo chiarisce l'elemento differenziale tra il *medium* dello schematismo e quello proprio del giudizio riflettente: precisando i confini entro cui condurre la critica del Giudizio, Kant afferma che «non è il Giudizio determinante, ma solo il Giudizio riflettente ad avere propri principi a priori; il primo procede solo *schematicamente*, sotto leggi di un'altra facoltà (l'intelletto), mentre il secondo procede solo *tecnicamente* (secondo leggi proprie), ed a questo ultimo modo di procedere fa da base un principio della tecnica della natura, cioè il concetto d'una finalità che si deve presupporre in essa a priori»[123]. È solo il giudizio riflettente, si può dire, ad "azzardare" uno stato "vero" del mondo soltanto ipotetico e ad agire e pensare secondo il principio analogico del "come se". Dopo aver messo a punto questa distinzione, Kant ne propone un'altra non meno nota: la divaricazione interna al giudizio riflettente tra giudizio estetico e giudizio teleologico. «In entrambi i casi […] la natura è considerata come tecnica, cioè come finalistica nei suoi prodotti; nel primo caso soggettivamente, solo nei riguardi del modo di rappresentazione del soggetto, nel secondo caso oggettivamente, in relazione alla possibilità dell'oggetto stesso»[124]. A fungere da discrimine tra questi due generi di giudizio riflettente è il fatto che quello teleologico «rapporta la propria riflessione direttamente alla ragione (non al sentimento)»[125], e che quindi opera secondo concetti. Rispetto a questo

---

«quell'operazione tramite cui il soggetto appunto *riflette* sul sentimento in lui suscitato dall'oggetto, in quanto esso corrisponde o no alla sua esigenza di finalità» (G. Garelli, *Kant e la fondazione dell'estetica moderna*, in Aa. Vv., *Storia dell'estetica moderna e contemporanea*, a cura di F. Vercellone, A. Bertinotto e G. Garelli, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 15-38, ivi p. 25).

[119] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 218; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 110.

[120] Ibidem.

[121] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 404; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 374.

[122] Ivi, p. 401; tr. it. p. 370.

[123] I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 248; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 138.

[124] Ivi, p. 249; tr. it. p. 139.

[125] Ivi, p. 251; tr. it. p. 141.

argomento, che lambisce soltanto il nostro campo d'indagine, ci limitiamo a chiarirne i contorni richiamando quanto sostiene Gianluca Garelli. Ciò servirà a spiegare i motivi che spingono il nostro discorso in direzione dell'analisi del giudizio teleologico piuttosto che di quella del giudizio estetico: «la finalità avvertita nel Giudizio estetico (per esempio, ammirando una bellezza naturale, o definendo bella un'opera d'arte) è colta *immediatamente* e in maniera aconcettuale dal nostro sentimento di piacere; essa riguarda insomma un rapporto armonico che si stabilisce fra la rappresentazione di un oggetto e il soggetto che vi riflette»[126]. Diverso è il discorso circa il Giudizio teleologico, la cui finalità «è invece pensata *concettualmente*, per esempio in rapporto a una qualità di un essere naturale (come una pianta o un animale) che non pare sufficientemente spiegata dalle leggi fondate sul Giudizio determinante – allorché riflettiamo, per esempio, sulla circostanza che la funzione biologica dell'occhio, al di là della concatenazione 'meccanica' del suo funzionamento, è la vista»[127].

A questo punto, la nostra argomentazione va rivolta senza indugio ad un paragrafo a nostro avviso centrale della riflessione kantiana, ossia quello che conclude la trattazione del giudizio estetico, preparando l'introduzione a quello teleologico. Si tratta del paragrafo 59, che delinea i contorni del concetto di ipotiposi, la cui chiarificazione sarà di grande utilità

[126] G. Garelli, *Kant e la fondazione dell'estetica moderna*, cit., p. 26.

[127] Ibidem. Vi è ancora un ulteriore aspetto nell'argomentare kantiano della *Erste Einleitung* che merita di essere portato alla luce, ma che preferiamo tematizzare qui, piuttosto che nel corpo principale del testo, dal momento che rappresenterebbe un fuor d'opera e rischierebbe di deviarci dal filo conduttore del discorso. È, anche questa, un'argomentazione che investe problemi di carattere "pragmatistico" e che testimonia un orientamento di questo tipo: Kant afferma, a nostro modo di vedere molto significativamente, che «la finalità oggettiva viene posta alla base o della possibilità interna dell'oggetto, oppure della possibilità *relativa* (corsivo nostro) delle sue conseguenze esterne». Queste poche righe ci paiono non soltanto esprimere la rinnovata testimonianza dello specifico interesse del filosofo per la natura relazionale degli oggetti, ma anche porre un significativo accento – certo sorprendente, se non si ipotizza un orizzonte "protopragmatista" – sulle *conseguenze* conoscitive implicate da ogni "azione" (intellettuale, conoscitiva, strumentale etc.) riguardante l'oggetto. L'*attenzione* nei riguardi degli effetti prodotti dalle cose e dalle relazioni con esse, è infatti un vero e proprio *segno di riconoscimento* dell'atteggiamento se non pragmatistico certo pragmatico, e dunque di un indirizzo filosofico che si preciserà di più e meglio qualche decennio avanti. Ed è altrettanto degno di nota osservare come Kant proceda: «nel primo caso il giudizio teleologico considera la *perfezione* di una cosa secondo un fine posto nella cosa stessa (poiché in essa il molteplice funge reciprocamente e scambievolmente da fine e da mezzo); nel secondo caso il giudizio teleologico considera, in un oggetto, solo la sua *utilità*, cioè l'accordo con un fine posto in altre cose» (I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 250; tr. it. *"Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, cit., p. 140 - ultimo corsivo presente nella versione tedesca). Basti per ora solo sottolineare l'importanza che quest'ultima considerazione – così come l'analisi che da questa considerazione soltanto ancora preliminare prenderà l'avvio nell'opera stessa – assume all'interno di una ricerca orientata sulle tracce di una predisposizione del pensiero kantiano ad una filosofia pragmatista e di un concomitante atteggiamento di pensiero che si apre alla pluridimensionalità e cosmopoliticità della cultura, intesa questa – si badi bene – sempre in un quadro legalistico-relazionale. Sono a tal proposito particolarmente significative le conclusioni che il filosofo trae dalla sua analisi della *Critica della ragion pratica* e che ribadisce, tra l'altro, nella *Erste Einleitung* alla terza *Critica*: «i *costumi* (come prodotto della libertà) sono sottoposti all'idea d'una forma di *finalità* che si qualifica come legge universale, come principio di determinazione della *ragione* riguardo alla *facoltà appetitiva*» (ivi, p. 246; tr. it. p. 136). Non è però ancora il momento di addentrarci in una tematica che ci condurrebbe dritti all'*Antropologia*, e rinviamo, per questo, all'ultimo paragrafo del capitolo.

ai fini della nostra ricerca. L'ipotiposi, o *exhibitio*, che è da Kant distinta in *schematica* e *simbolica*, è nel complesso definita come la presentazione utile «ai concetti come mezzo di riproduzione, secondo le leggi dell'associazione immaginativa, quindi per scopi soggettivi; tali sono parole e segni visibili (quelli algebrici, ed anche quelli mimici), come semplici *espressioni* dei concetti»[128]. Siffatto tema, lo si può intuire, offre spunti di enorme rilevanza. Non soltanto, infatti, vi si ritrova esplicato il modo attraverso cui i segni possono venir prodotti e portati a manifestazione, ma è implicitamente ammessa anche una forma di organizzazione categoriale di diverse specie di segni.

Più avanti viene anche specificata la "regola" che consente una simile operazione, ossia l'intervento delle «leggi dell'associazione immaginativa», quindi mostrando immediatamente il ruolo determinante dell'immaginazione all'interno del Giudizio. Kant afferma che «tutte le intuizioni che vengono sottoposte a concetti a priori, sono pertanto o *schemi* o *simboli*; nei primi la presentazione del concetto è diretta, nei secondi indiretta. I primi procedono dimostrativamente, i secondi per via analogica (per la quale ci serviamo anche di intuizioni empiriche)»[129]. In entrambi, però, in modo mediato o meno, agisce la funzione dell'immaginazione. Ma per ciò che riguarda la presentazione simbolica, l'operazione del Giudizio è duplice: non soltanto esso sussume un'intuizione sensibile sotto un concetto, azionando così la facoltà schematizzatrice, ma crea anche un simbolo tramite cui, per analogia, è rappresentata quella stessa intuizione. Si tratta della realizzazione di "oggetti" che si configurano come vere e proprie "metafore", a partire dal materiale fornito dallo schema, e va da sé che una metafora non riesce a cogliere l'oggetto in tutti gli aspetti, bensì soltanto "sotto un certo rispetto": «noi non conosciamo […] le cose che *per mezzo di note*»[130], ossia prestando attenzione a determinate loro caratteristiche e sussumendo queste ultime sotto *quel* particolare profilo. Quest'attività di "metaforizzazione" è ben espressa dal seguente esempio kantiano: «uno stato monarchico viene rappresentato […] come una semplice macchina (come una mola a mano), quando è sotto il dominio del volere assoluto di un solo»[131]. E non può che trattarsi di una rappresentazione simbolica, dal momento in cui «in effetti non v'è alcuna somiglianza tra

[128] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 352; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 324.
[129] Ibidem.
[130] I. Kant, *Logik*, cit., p. 58; tr. it. *Logica*, cit., p. 52. Vale la pena riportare la definizione kantiana di nota, così come emerge immediatamente di seguito alla citazione riportata su: «*una nota è ciò che, in una cosa, costituisce una parte della sua conoscenza;* o – il che è lo stesso – è una *rappresentazione parziale*, in quanto essa viene considerata come *fondamento conoscitivo della rappresentazione intera*. Tutti i nostri *concetti* sono perciò *note* e ogni *pensare* non è altro che un rappresentare per mezzo di note» (ibidem).
[131] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 352; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 324.

uno stato dispotico ed una mola a mano»[132]. Eppure, dato che una qualche forma di aderenza dev'esserci e non può esser rilevata su di un piano di assoluta "visibilità", ne risulterà che essa è riscontrabile «tra le regole che guidano la nostra riflessione su questi oggetti e sulla loro causalità»[133]. Il filo conduttore che unisce due estremi assolutamente eterogenei è dunque individuato non certo in un piano ontologico o sostanzialistico, bensì in un quadro funzionalistico, dove è la regola a costruire un ordine seriale di concetti e ad esigere ch'esso sia traslato anche sul piano dell'intuizione sensibile. Solo in forza di ciò quest'ultima assume la forma di un'esperienza coerente e, in quanto tale, *significante*. Diventa, cioè, non solo un fenomeno *interpretabile* secondo ragione, ma anche esprimibile attraverso segni, dunque suscettibile di essere re-interpretato tramite analogia e di acquisire *nuove* rappresentazioni. Ancora una volta si intende ribadire, senza con ciò entrare nel merito di un approfondimento che destiniamo invece ad altri e più opportuni momenti della ricerca, l'evidente discendenza del concetto cassireriano di funzione dall'impostazione di una siffatta teoria della conoscenza. E rispetto alle pagine qui prese in analisi, neanche si può omettere la convinta presenza, sebbene soltanto latente, di una prima forma embrionale di tematizzazione del problema della rappresentazione segnica, o, se si vuole, della messa a punto di una impalcatura assolutamente necessaria ad ogni semiosi che assuma, come principio fondamentale per ogni sua costruzione teorica (e di conseguenza, la costituzione di forme e strutture simboliche), la *mediatezza* del pensiero. L'espressione formata dalla presentazione simbolica, dunque, alla luce di quanto emerso finora, «non contiene lo schema proprio del concetto, ma solo un simbolo per la riflessione»[134] e, più precisamente, una "figura" atta a determinare "soltanto" «che cosa l'idea dell'oggetto debba essere per noi e per il suo uso secondo fini»[135].

Una delle considerazioni conclusive di questo decisivo momento di passaggio al giudizio teleologico è la seguente: «anche al senso comune è *familiare* questa analogia; spesso diamo agli oggetti belli della natura o dell'arte dei nomi che sembrano basati su un giudizio di tipo morale. Diciamo maestosi e splendidi edifici ed alberi, ridenti e gai i campi; persino i colori vengono detti innocenti, modesti, teneri, perché destano sensazioni che hanno una qualche analogia con la coscienza di uno stato d'animo indotto da giudizi morali»[136]. La pregnanza di questo passo si manifesta da sé: vi si rivela senza mezzi termini l'inevitabile filtro attraverso cui deve passare la conoscenza degli oggetti empirici

[132] Ivi, p. 352; tr. it. pp. 324-325.
[133] Ibidem; tr. it. p. 325.
[134] Ibidem.
[135] Ivi, p. 353; tr. it. ibidem.
[136] Ivi, p. 354; tr. it. p. 326.

che colpiscono la nostra immaginazione riproduttiva, mentre prendono corpo anche le conseguenze concrete di tale mediazione. Ecco che la realtà sembra potersi manifestare solo in quanto e attraverso una complessa trama di analogie, potremmo dire di *segni* o *rimandi*. Tanto gli oggetti naturali che quelli culturali sono resi in tal modo familiari agli occhi del *senso comune*. C'è un'"aria di famiglia" tra l'impalcatura che regge il mondo naturale e quella che governa l'intelletto, e noi possiamo respirarla grazie al giudizio di gusto. Kant può perciò affermare che «è all'*intelligibile* che mira il gusto»[137], come a dire che i due poli, sebbene irriducibilmente distanti e inevitabilmente eterogenei, tendono a confluire verso un "accordo", accordo che è appunto legittimato da quella familiarità allo stesso tempo indefinibilmente accertabile e naturalmente accettata dal senso comune. A quest'ultimo riguardo, la indiscutibile centralità del ruolo della "comunità umana" all'interno della *costituenda* teoria della conoscenza di Kant può essere ulteriormente chiarita alla luce delle parole conclusive del dettato sul giudizio del gusto. In questo luogo, infatti, a dispetto di una propedeutica precettistica, il cui solo effetto sarebbe la compromissione di ogni libertà immaginativa, il filosofo di Königsberg contrappone la «coltivazione delle facoltà dell'animo tramite quelle conoscenze preparatorie che vengono dette *humaniora*; probabilmente perché l'*umanità* da un lato indica il *sentimento* dell'universale *simpatia*, dall'altro la facoltà di *comunicare* in modo intimo ed universale; due proprietà che, unite, costituiscono la socievolezza conveniente all'umanità, che la differenzia dalla limitatezza propria della vita animale»[138]. In siffatto contesto, non si può fare a meno di evidenziare come per Kant il problema della conoscenza non possa essere confinato ad un ambito puramente intellettuale e teoretico, andando invece a inglobare questioni di ordine genuinamente, diremmo oggi, sociopolitico e, quindi, essenzialmente riferibili alla costituzione di una "ragion culturale", com'è la ricerca del «punto mediano tra la cultura superiore e la semplice natura, che costituisce, anche per il gusto, in quanto senso comune dell'uomo, quella giusta misura che nessuna regola generale può dare»[139]. Tale scopo, tale «giusta misura» può essere, piuttosto, solo faticosa conquista di popoli che lottano «con le gravi difficoltà in cui si avvolge l'arduo problema dell'unione della libertà (e quindi anche dell'eguaglianza) con la costrizione (più del rispetto e della sottomissione al dovere che della paura)»[140]. D'altronde non è certo mistero né che Kant si fosse

[137] Ivi, p. 353; tr. it. p. 325.
[138] Ivi, p. 355; tr. it. pp. 327-328.
[139] Ivi, p. 356; tr. it. ibidem.
[140] Ivi, pp. 355-356; tr. it. ibidem.

ampiamente dedicato a questioni di carattere politico[141], né che una delle idee a cui egli guardava con maggiore interesse fosse la fondazione di una "storia universale dal punto di vista cosmopolitico". È pertanto comprensibile che «la garanzia che le nostre ipotesi siano "giuste" (o almeno accettabili sino a prova contraria) non sarà più cercata nell'*a priori* dell'intelletto puro […] bensì nel consenso, storico, progressivo, temporale anch'esso, della Comunità»[142], e che a dispetto di una lettura del criticismo estranea alla dimensione dell'accadere temporale, «di fronte al rischio del fallibilismo anche il trascendentale si storicizza, diventa un accumulo di interpretazioni accettate, e accettate dopo un processo di discussione, selezione, ripudio»[143]. Lo sfondo entro cui si sta muovendo l'argomentazione kantiana è, allora, quello che contempla la sussistenza di un intimo legame tra la fondazione teoretica dei principi della teoria della conoscenza e la sua aspirazione cosmopolitica, tematizzata anch'essa, d'altronde, nel denso decennio critico. Contestualmente, che la prima sezione della *Critica del Giudizio* si chiuda con il richiamo all'«idea della felice unione, *in un unico popolo*, della costruzione legale propria della civiltà più elevata, con la genuinità d'una libera natura cosciente del proprio valore»[144], sembra render ragione dell'idea per cui l'*Antropologia*, di cui a breve ci occuperemo, rappresenti il naturale prolungamento della riflessione critica. Prima di abbandonare questo denso nucleo tematico, però, vanno ancora rilevate alcune fertili conseguenze della trattazione kantiana relativa all'analogia. Un breve confronto con luoghi specifici del pensare peirceano ci aiuteranno, inoltre, a far emergere con maggiore consistenza quegli spunti pragmatici già rinvenibili, a nostro parere, tra le maglie del tessuto critico-trascendentale.

In una nota del novantesimo paragrafo della terza Critica, si legge: «l'analogia (in senso qualitativo) è l'identità del rapporto tra premesse e conseguenze (cause ed effetti), nella misura in cui il suo verificarsi prescinde dalla specifica diversità delle cose o di quelle proprietà in sé (cioè considerate al di fuori di questo rapporto), che contengono il principio di simili conseguenze»145. L'analogia consisterebbe, dunque, nel mettere a fuoco, di due cose differenti, l'identità della relazione funzionale sussistente tra le loro cause e i loro effetti. Il che si rivela principio non dissimile da quello su cui si basa l'intera concezione pragmatistica delineata da Peirce. Nel 1903 il filosofo nordamericano, facendola risalire a

[141] Si vedano i saggi kantiani ad indirizzo etico-politico raccolti nei già citati I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., in part. pp. 237-375.
[142] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 79.
[143] Ibidem.
[144] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 356; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 328.
[145] Ivi, nota, p. 464; tr. it. nota *a*, p. 433. Una ancora non superata analisi dell'analogia è quella del già incontrato E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, cit.

un celebre articolo pubblicato nel 1878 sul "Popular Science Monthly"146, ripropone la sua ancora valida «Massima del Pragmatismo»147: «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione – si dirà poi concepibilità148 – di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto»149. Sebbene Peirce segua una prospettiva più radicale – estendendo la modalità d'apprensione dell'oggetto secondo il suo effetto all'ambito conoscitivo in generale come solo carattere essenziale dell'oggetto stesso –, è difficile non avvertire una consonanza tra i due pensieri. Laddove il giudizio determinante è inevitabilmente manchevole nel circoscrivere l'oggetto da conoscere, interviene il giudizio riflettente, il quale, se non può far debito uso dell'esperienza sensibile per giungere ad una sua conoscenza obiettiva, può quantomeno pensarlo secondo analogia. In tal senso, come per Peirce, anche per Kant, l'unico significato afferrabile rispetto a determinati, particolari oggetti (Dio, i prodotti della natura etc.), ci è dato solo ed esclusivamente grazie all'ausilio pratico dell'analogia, quel dispositivo capace di colmare la differenza tra «due cose eterogenee»[150] e di cogliere non la cosa in sé, ma la sua possibile relazione con un'altra da noi conosciuta. Da quest'ultima (il *risultato*), per comparazione, si inferiscono indirettamente le cause e le conseguenze (la *regola*) dell'oggetto (il *caso*) di cui non possiamo avere esperienza, e tutto questo avviene sulla base di "tracce" rinvenibili nell'oggetto noto, che ci sembrano "richiamare" caratteri simili ma non uguali, di oggetti

[146] Ci stiamo qui riferendo a C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, in "Popular Science Monthly", XII (1878), pp. 286-302. Per ciò che concerne la versione inglese e quella italiana di questo contributo, ci rifaremo alle seguenti edizioni: *How to Make Our Ideas Clear* (1878), CP 5.388-410; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227. Ci serviremo però anche dell'*Introduzione* all'edizione curata da D. Antiseri, in C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 2012, pp. 7-92.

[147] C. S. Peirce, senza titolo, CP 5.14-40 (1903), ivi CP 5.18; tr. it. *La massima pragmatica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 427-443, ivi p. 429.

[148] Cfr., C. S. Peirce, *A Sketch of Logical Critics* (1911), in EP 2, cit., pp. 451-462, ivi p. 457; tr. it. *Uno schizzo di critica logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 691-707, ivi p. 700. In questo saggio del 1911, Peirce mostra di rivedere alcuni punti stabiliti negli articoli sul pragmatismo del 1787-88. Uno tra questi è appunto l'estensione della massima pragmatica dalla sfera dell'"esistente" a quella della "pensabilità dell'esistente": dalla "concezione" alla "concepibilità", appunto. Apportando questa modifica, dunque, Peirce fa rientrare la possibilità nella prospettiva del pragmatismo, dal momento che perfino ciò che ancora non è, ancorché può essere, ha effetti sullo stato delle cose. Più precisamente, Peirce afferma che «la vera condizionalità (*would be*) – la legge, la Terzità – è reale quanto un'attualità» (ivi, p. 456; tr. it. p. 699). Ma su questo punto si ritornerà a più riprese nel corso della ricerca.

[149] C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.18; tr. it. *La massima pragmatica*, cit., p. 429 (corsivo nostro). Il legame tra kantismo e pragmatismo, e forse ancora più precipuamente tra quest'ultimo e la terza *Critica* è stato indagato brillantemente sia da J. Kaag, *Continuity and Inheritance: Kant's "Critique of Judgment" and the Work of C. S. Peirce*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLI/3 (2005), pp. 515-540, che da S. B. Rosenthal, *A Pragmatic Appropriation of Kant: Lewis and Peirce*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XXXVIII/1-2 (2002), pp. 253-266. Quest'ultima, in un lavoro molto più organico, sostiene la «trasformazione pragmatica di Kant da parte di Peirce», che si sarebbe compiuta «unificando intelletto, sensibilità e immaginazione nella funzione creativa del significato in quanto abito» (S. B. Rosenthal, *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, State University New York Press, New York, 1994, p. 93).

[150] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 464; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 433.

sconosciuti e non propriamente conoscibili secondo criteri di necessità e universalità. In altre parole, si tratta qui di *scommesse cognitive*, le quali, come abbiamo visto, sono da Kant giustificate in nome del loro determinante valore pratico.

Ma vi è un altro punto su cui possiamo ora sostare con maggiore solidità: quel che vale la pena sottolineare è il ruolo di preminenza che, nel caso dell'uso dell'analogia, il linguaggio viene ad assumere. Esso viene rappresentandosi nel suo carattere essenziale di mezzo, e assolvendo al ruolo di quest'ultimo non più come mero veicolo neutrale di informazione, bensì come strumento creativo largamente consapevole e *intenzionante*. D'altronde è proprio in questa rilevante conseguenza della riflessione kantiana intorno all'analogia che leggiamo una delle più importanti testimonianze del debito di Cassirer nei confronti dell'impianto critico-trascendentale. Ci sembra infatti che il modello analogico di conoscenza ci avvicini in modo sostanziale all'idea di funzione cassireriana. Ma di questo tratteremo al momento opportuno. Basti dire che il "meccanismo funzionale" fonda la propria sussistenza proprio nel disporci a cogliere l'«analogo rapporto con l'effetto»[151] di fenomeni eterogenei. Ed anch'esso, come l'analogia di matrice kantiana, rappresenta il filo conduttore più efficace per poter perlomeno pensare ciò che è precluso alla conoscenza diretta.

Va certamente detto che, rispetto alla disorganicità, ma pure all'ampiezza, con cui Peirce tratta dell'analogia, Kant ne fa un uso parziale. E soprattutto ne fa l'uso proprio della filosofia di tradizione leibnizwolffiana, una tradizione che cercava di liberarsi completamente dalle vie induttive della tradizione tomista[152]. Kant, infatti, riprendendo la discussione riguardante il primo fattore del mondo, e sottolineando i limiti propri del procedimento analogico, sostiene che «proprio per il fatto che non posso concepire la causalità divina se non per analogia con un intelletto (facoltà che noi non conosciamo in nessun altro essere che non sia l'uomo condizionato dalla sensibilità) non mi è consentito attribuirgli questo intelletto in senso proprio»[153]. Ma, proprio qui in nota, egli precisa anche che «questo divieto non toglie assolutamente nulla alla *rappresentazione* dei rapporti di questo essere con il mondo, sia riguardo alle conseguenze teoriche di questo concetto, che a quelle pratiche. Pretendere di penetrare ciò che tale essere sia in sé, è temerità altrettanto vana che inutile»[154], calcando ancora una volta il valore del concetto pratico

[151] Ivi, nota, p. 464; tr. it. nota *a*, p. 433.
[152] Si vedano le interessanti osservazioni di E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 407. Ma più ampiamente, e estremamente utili ai nostri scopi, sono le analisi svolte nella "parte kantiana" del volume dello studioso italiano, ivi, pp. 581-617.
[153] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 465; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 434.
[154] Ivi, nota, p. 465; tr. it. nota *a*, p. 434 (corsivo nostro).

dell'utilità e riconfermando il tono pragmatico che intendiamo attribuire a questa sostanziosa parte della sua riflessione.

§ I. 4 Naturzwecke *e* Zweck der Natur. *La natura come segno e rimando a un fine*

Ora, riprendendo per un attimo la questione circa il rapporto tra meccanicismo e finalismo nel darsi sempre diveniente della natura, Kant ribadisce che «la finalità […] non rende possibile il concetto dell'oggetto come tale, esso cioè non viene considerato come possibile solo relativamente a quest'uso»[155]. Il finalismo, dunque, non esaurisce l'ambito dell'oggetto stesso della natura, la quale può essere infatti considerata secondo una duplice prospettiva causale, l'una di carattere *intenzionale*[156], l'altra dispiegantesi in un «cieco meccanismo»[157]. Per quel che concerne la prima linea, tenente conto di ciò che è «conformato come se fosse intenzionalmente destinato al nostro uso»[158], ecco che Kant ne dichiara in modo più dettagliato i limiti: «sebbene questa finalità intellettuale sia oggettiva (e non soggettiva come quella estetica), la si può bensì pensare, quanto alla sua possibilità, come puramente formale (non reale), ossia come finalità che non esige a fondamento un fine, e quindi una teleologia; ma non la si può intendere così se non restando su un piano generale». Ma le cose stanno diversamente per ciò che riguarda, ad esempio, «un giardino, alberi ordinati e regolari, aiuole, viali, ecc.» che, essendo «cose esistenti», sono imprescindibilmente legati ad una conoscenza empirica. A tal riguardo, gli sviluppi del ragionamento indicano una direzione del tutto diversa: «questa seconda finalità (empirica), in quanto *reale*, dipende dal concetto di uno scopo», secondo cui «i loro concetti possono essere *costruiti*»[159]. Ma vista la delicatezza (quasi la fragilità) delle questioni in gioco, occorre avanzare gradualmente e, secondo Kant, operare un'ulteriore distinzione, capace di dar conto della differente origine delle cose esistenti, in quanto da una parte prodotti della natura, e dall'altra prodotti umani. Per quanto riguarda questi ultimi, l'esempio illustrativo è particolarmente significativo. Ci troviamo, a nostro parere, davanti a un vero e proprio ragionamento per ipotesi, ossia dinanzi a quel metodo conoscitivo che Peirce indicherà anche come "abduzione": «se qualcuno scoprisse, in un paese apparentemente disabitato, una figura geometrica, magari un esagono regolare disegnato sulla sabbia, la sua

[155] Ivi, p. 362; tr. it. p. 333.
[156] Cfr., ivi, pp. 360-361; tr. it. ibidem.
[157] Ivi, p. 360; tr. it. pp. 332-333.
[158] Ivi, p. 363; tr. it. p. 335.
[159] Ivi, p. 364; tr. it. ibidem.

riflessione, cercando di farsene un concetto, giungerebbe ad afferrare mediante la ragione, sia pure oscuramente, l'unità del principio che presiedette alla sua produzione». In una simile circostanza, «giudicando secondo la ragione, non attribuirebbe al vicino mare, ai venti, od anche agli animali, le cui impronte conosce, o ad altra causa priva di ragione, il principio della possibilità d'una simile figura». Il motivo per cui la sua "scelta" inferenziale non opererebbe in tal modo è che «l'improbabilità [*Zufälligkeit*] d'una coincidenza con un simile concetto, possibile solo nella ragione, gli sembrerebbe così infinitamente elevata, che tanto varrebbe escludere l'intervento di leggi naturali, e quindi anche di cause della natura considerate come meccanismo». Si riuscirebbe perciò a dedurre che «solo il concetto d'un tale oggetto, in quanto concetto che solo la ragione può dare, confrontando con essa l'oggetto, può contenere la causalità d'un simile effetto; questo pertanto va considerato senz'altro come fine, ma non come fine naturale, bensì come prodotto dell'*arte* (*vestigium hominis video*)»[160].

Quando si ha a che fare con gli oggetti creati dall'uomo, sembra dirci Kant, non si può che analizzare le tracce posteci dinanzi e congetturare per ipotesi. Quando incontriamo la "conclusione" di un processo già compiuto, com'è quello della delineazione di un esagono sulla sabbia, non possiamo che procedere "a tentoni" nella direzione inversa: tornare a ritroso all'ipotetica "fonte" di quel dato certo. L'uomo che, camminando su di una spiaggia disabitata, incontra sul suo percorso il disegno di un esagono non sembra perciò comportarsi in modo troppo diverso da Guglielmo da Baskerville che ne *Il nome della rosa* inferisce da alcune *tracce* il nome (Brunello) e le caratteristiche dell'individuo-cavallo che i monaci benedettini avevano perduto[161].

Delle cose in quanto «scopi della natura», e del loro *modo* di darsi, è invece supposto *qualcosa in più*. Kant osserva che si tratta sempre di una relazione di causalità finalistica, con la differenza che in questo caso la cosa esistente «*è causa ed effetto di se stessa*»[162], ed agisce come l'albero che conserva la sua specie producendone un altro: l'albero è «incessantemente prodotto da se stesso»[163]. A ciò bisogna pure aggiungere un ulteriore imprescindibile fattore: «perché una cosa sia un fine della natura, si richiede […] che le sue parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili solo mediante la

[160] Ivi, p. 370; tr. it. p. 341.
[161] Si veda il celebre romanzo di U. Eco, *Il nome della rosa*, in appendice *Postille a "Il nome della rosa"*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 30-33. E nelle *Postille*, si consulti la significativa sezione dal titolo *La metafisica poliziesca* (ivi, pp. 524-525). Torneremo ovviamente su quest'ultimo aspetto che connota chiaramente il problema peirceano dell'"indovinamento".
[162] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 370; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 341.
[163] Ivi, p. 371; tr. it. p. 342.

loro relazione col tutto»[164], laddove però deve venire precisato che «si richiede *in secondo luogo* che le sue parti si connettano a formare un tutto in modo tale da essere reciprocamente, l'una per l'altra, causa ed effetto della loro forma»[165]. In altri termini, ogni parte è sia «*grazie* alle altre» che «*in funzione* delle altre»; insieme «*produce* le altre parti (ed è reciprocamente da esse prodotto)»[166]. In questa auto-organizzazione degli esseri viventi, soltanto empiricamente sperimentabile, Kant giunge così a conoscere i fini della natura e a porre perciò le basi per una *teleologia* che sarà, non a caso, anche argomento centrale dell'*Antropologia*. Una simile causalità trova dunque il suo fondamento in una reciproca concorrenza delle parti, che sono tutte ad un tempo mezzi e fini e il cui carattere discriminante è la loro *utilità*: «nulla in esso [nel prodotto organizzato della natura] è inutile, senza scopo o riconducibile ad un cieco meccanismo naturale». Ciò significa che ogni *fatto* deve necessariamente fondare la sua stessa possibilità su di un principio a priori, pur ammettendo che esso «sia puramente regolativo»: ogni nostra esperienza circa le cose della natura, per essere essa stessa possibile, non può che partire dai presupposti che «nulla avviene a *caso*»[167], che dunque ogni cosa sia costitutivamente intessuta di una qualche finalità organicamente determinata all'interno del complesso della natura, e che questa direzionalità concorra a formare quel complesso stesso. La natura, come si è già detto, deve necessariamente esser pensata *come se* avesse degli scopi, sebbene questi «risiedano soltanto nell'idea di chi giudica e non in una causa efficiente». Se infatti non si "ideasse" in tal modo, niente potrebbe esser detto rispetto a ciò che costituisce il mondo che ci circonda, dal momento che «non resterebbe più alcun filo conduttore per l'osservazione d'una specie di esseri naturali»[168]. Si tratta della continua ricerca di legittimare un ordine interno alla natura, tale che non sia esclusivamente meccanico, ma che abbia come principio la possibilità sintetica e unificante appartenente soltanto all'idea. Non dev'essere dimenticato, in questo ambito di discorso, che la presente argomentazione kantiana ha come fine suo proprio una funzione eminentemente *pratico-trascendentale*, la quale si concretizza nel ritrovamento di una «regola sicura di giudizio»[169]. Come metodologicamente usuale per Kant, non appena l'indagine muove un passo in avanti, immediatamente lascia pure emergere i limiti entro i quali la regola appena "trovata" può essere applicata. Il principio teleologico funzionerebbe allora soltanto per ciò che concerne

[164] Ivi, p. 373; tr. it. p. 343.
[165] Ibidem; tr. it. p. 344.
[166] Ivi, pp. 373-374; tr. it. ibidem.
[167] Ivi, p. 376; tr. it. p. 347.
[168] Ibidem.
[169] Ivi, p. 377; tr. it. p. 348.

quella che egli intende come la finalità *interna* alle cose naturali. Per quanto riguarda le relazioni di cui si intesse il mondo, la questione è più complessa. Infatti «giudicare una cosa come un fine naturale [*Naturzweck*] a causa della sua forma interna, è tutt'altro che considerare l'esistenza di questa cosa come uno scopo della natura [*Zweck der Natur*]»[170]. Possiamo, perciò, di diritto affermare che ogni parte che costituisce un essere vivente ha una sua specifica funzione all'interno della totalità di cui fa parte, ma ciò non ci dà ragione di pensare altrettanto *teleologicamente* il fatto che «i *fiumi* favoriscono i contratti tra i popoli all'interno dei paesi» o che «le *montagne* ne racchiudono le sorgenti e le riserve di neve per le stagioni secche»[171]. Ma Kant non intende arrestarsi davanti a un limite posto così rigorosamente. È vero che non siamo *obbligati* ad ammettere, in questi fenomeni, una causalità di tipo finalistico; che non abbiamo *prove* sufficienti per poterlo asserire secondo un principio a priori. Eppure lo spirito kantiano non può ignorare l'esigenza pratica di considerare le cose del mondo come connesse tra loro secondo una certa legalità, ed è dunque indotto a ritenere questo "ordine" causale *esterno* come almeno possibile: «delle cose che non si ha motivo di considerare dei fini in sé, i rapporti esterni possono venir considerati finalistici solo *in via d'ipotesi* [*hypothetisch*]»[172]. Le pagine che seguono, ricche di esempi che traggono inferenze derivanti da un'*interpretazione* delle relazioni tra i prodotti della natura in chiave olistica, hanno un carattere quasi "fenomenologico", che tralascia la "visione interna" del filo d'erba, per "procedere oltre", per analogia, alla deduzione che «l'erba sia indispensabile all'esistenza del bestiame e questo all'esistenza dell'uomo»[173]. In merito a ciò Kant, operando un "salto", può sostenere che «una volta che abbiamo scoperto nella natura una facoltà di porre in essere prodotti che possono essere pensati da noi soltanto secondo il concetto di causa finale, noi andiamo oltre, e possiamo giudicare come appartenenti ad un sistema di fini anche quelle cose (o il loro rapporto, per quanto finalistico) la cui possibilità non richiederebbe un principio al di là del meccanismo delle cieche cause efficienti». Ciò perché «la prima idea, riguardo al suo principio, ci porta già al di là del mondo sensibile, giacché l'unità del principio sovrasensibile non dev'essere

[170] Ivi, p. 378; tr. it. ibidem. Per quanto riguarda questa discussione, si veda R. De Biase, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Giannini, Napoli, 2011, spec. pp. 5-89.
[171] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 377; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 348.
[172] Ivi, p. 378; tr. it. ibidem (corsivo nostro). Qui Eco, commentando la differenza tra ipotiposi schematica e ipotiposi simbolica, sottolinea l'ipoteticità dell'attività schematizzatrice dell'immaginazione. In particolare, trattando dei concetti che si possono dedurre attraverso gli *esempi* in quanto concetti problematici, scrive che «Kant ripete varie volte che questo concetto non è un'ipotesi bensì un postulato della ragione, ma la sua diffidenza verso il termine *ipotesi* ha radici newtoniane: in effetti un concetto (costruito per così dire sul nulla) che rende possibile la totalità dell'esperienza è un'abduzione che ricorre, per spiegare alcuni Risultati, a una Regola costruita *ex novo*» (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 78).
[173] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 378; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 349.

considerata valida solamente per certe specie di esseri naturali, ma anche per l'insieme della natura come sistema»[174]. È l'argomentazione volta a giustificare il passaggio da una relazione interna tra le parti e il tutto, ad una relazione esterna dello stesso tipo, dove la totalità, in questo secondo caso, viene a coincidere con la natura. Per via analogica si suppone che se la natura ha generato alcuni suoi prodotti secondo precise regole e determinati fini interni, ciò varrà per l'intero suo "dominio", dal momento che è conforme alla nostra natura pensare che una stessa "fonte" agisca secondo un'uniformità di principi. D'altronde, la relazione esteriore dei prodotti della natura, se guardata da un punto di vista più ampio, non è che la relazione interna alla natura stessa. Se vige una legalità in ogni singolo organismo, repellerà l'idea che invece la natura si presenti come un insieme di rapporti esclusivamente meccanici, o addirittura accidentali[175].

Per completare il quadro relativo alla ricchezza dei contenuti della terza *Critica*, vogliamo soltanto accennare al fatto che un simile finalismo sembra rivolgersi "naturalmente" ad uno studio di tipo antropologico. Orientare il pensiero dal punto di vista teleologico significa, per Kant, rispondere anche e soprattutto alle questioni circa le relazioni che l'uomo intrattiene con i prodotti della natura e, più in particolare, le possibilità che grazie ad essi gli sono accordate: la natura offre all'uomo non solo un'infinita varietà di "prodotti", altrettanto variamente utilizzabili ai propri fini, ma gli concede perfino il generoso «favore» di dispensare, «oltre l'utile», anche «la bellezza e le attrattive con tanta ricchezza»[176]. Ci pare, dunque, che l'"essenza" dell'uomo dipenda intimamente da questa costituzione teleologica del darsi della natura, dato che ogni suo "operare" ("far opere") richiede una legalità interna al materiale disposto con tanta generosità dalla natura.

Ora, se è lecito supporre come acquisito e ormai chiaro il carattere intenzionale dei processi naturali, va ribadito che quest'ultimo è pensabile soltanto attraverso l'intervento di «un principio del Giudizio riflettente e non di quello determinante». Esso «non introduce quindi alcun principio causale particolare, ma aggiunge soltanto all'uso della ragione un

[174] Ivi, p. 381; tr. it. p. 351.
[175] D'altronde, e ciò sia inteso solo come una fugace occhiata in avanti nella presente ricerca, senza questo principio trascendentale, che Cassirer sposta dall'ambito della natura a quello della cultura, egli non avrebbe infatti potuto azzardare l'impresa di ricercare un nesso comune ad ogni attività simbolica umana, né attribuire uno statuto genuinamente filosofico al punto di vista cosmopolita di cui pure è intessuta l'intera sua produzione. Analogamente, il pensare peirceano pare essere debitore a questo specifico aspetto della filosofia kantiana per ciò che riguarda l'idea di una progressione della ricerca orientata ad una verità, pur ideale, pur soltanto "futuribile". Se non vi fosse, infatti, una legalità interna alla natura, ogni indagine scientifica risulterebbe immancabilmente vana e fallimentare, dal momento che cercherebbe leggi laddove leggi non vi sarebbero affatto. Del resto, ciò potrebbe esser riassunto nel tema centrale del 68esimo paragrafo kantiano, incentrato sul «*principio teleologico come principio interno della scienza della natura*» (cfr., ivi, ibidem).
[176] Ivi, p. 380; tr. it. ibidem (legg. mod.).

tipo di *investigazione* diverso da quello secondo leggi meccaniche, allo scopo di compensare l'insufficienza di quest'ultimo nella stessa ricerca empirica di tutte le leggi particolari della natura»[177]. D'altro canto, questa "virtù" di cui il nostro intelletto è provvisto, se osservata da un altro punto di vista, è pur sempre il frutto di una "incapacità" propria della nostra dotazione intellettuale "naturale". Quando Kant giunge a trattare della distinzione tra possibilità e realtà, ciò diventa assolutamente lampante: «se il nostro intelletto fosse intuitivo, non avrebbe altro oggetto che la realtà. I concetti (che riguardano la sola possibilità d'un oggetto) e le intuizioni sensibili (che ci danno qualcosa, ma senza farcela perciò conoscere come oggetto) sparirebbero entrambi»[178]. Pertanto, la possibilità e la facoltà di pensare gli oggetti come oggetti di un'esperienza possibile – e l'intelletto può pensarli soltanto in quanto tali – rappresentano ad un tempo la funzione dell'immaginazione e ciò che dunque rende quest'immaginazione stessa quello che è, ossia una facoltà imprescindibile per l'intelletto stesso. L'intelletto non può far a meno di *immaginare*: «se esso la *pensa* [una cosa qualsiasi] (e la pensi come vuole), essa è rappresentata semplicemente come possibile»[179]; d'altro canto, se la *intuisce* da un punto di vista sensibile, quella cosa sarà pensata come reale. E anche in quest'ultimo caso l'immaginazione giocherà un ruolo di estrema rilevanza, dal momento che essa ci predispone all'uso degli schemi, ossia a strumenti senza i quali nulla potrebbe essere concepibile.

In tal senso, il principio della *Zweckmäßigkeit* è qualcosa che può essere soltanto inferito dal nostro bisogno pratico di concepire la natura come un procedere orientato non casualmente, ed è un particolare tipo di «legalità», essendo infatti quest'ultima «riferita al contingente»[180]. E analogamente, da *supporre* è anche la coordinazione della causalità finale con quella meccanica, dandosi «il caso che si presentino oggetti della natura che non possono essere da noi pensati, nella loro possibilità, secondo il principio del meccanismo […], senza fare appello a principi teleologici»[181]. In altri termini, se il giudizio riflessivo è quello che deve ricercare una "regola" che ancora non ci è data – regola che viene a delinearsi nei termini di una "presupposizione", da parte della nostra ragione, del processo della natura come finalisticamente orientato –, è facilmente intuibile che anche il modello di sistematizzazione proposto da Kant non sarà più, *unicamente*, quello della *Critica della ragion pura*. Quando ci si trova dinanzi ad un *fatto* ignoto, infatti, quest'ultima non è

[177] Ivi, p. 383; tr. it. p. 353 (corsivo nostro).
[178] Ivi, p. 402; tr. it. p. 371.
[179] Ibidem; tr. it. p. 372.
[180] Ivi, p. 404; tr. it. p. 374.
[181] Ivi, p. 413; tr. it. p. 382.

sufficiente. Emerge, piuttosto, l'esigenza di ammettere la facoltà umana di "costruire" concetti "nuovi", adibiti a render ragione – o quantomeno a provarci – delle cause del fatto sconosciuto attraverso un processo inferenziale che, però, ha e può avere esclusivamente valore ipotetico. Dal "prodotto", dal risultato, si discende passo per passo agli "antecedenti", alle premesse che *renderebbero* possibile un tale prodotto e risultato. Proviamo a osservare ancora questo tipo di ragionamento: «in effetti, in un giudizio teleologico, anche se la forma, che la materia riceve, viene giudicata possibile solo in virtù di un'intenzione, tuttavia la materia, di sua natura, conformemente a leggi meccaniche, può essere anche subordinata come mezzo a quel fine rappresentato»[182]. Posti due dati di fatto – l'impossibilità di giudicare un fenomeno senza introdurre il concetto di intenzionalità e, parallelamente, la possibilità di concepire quel fenomeno in modo conforme al principio meccanicistico – che non abbiamo facoltà alcuna per "aggirare" col pensiero, saremo "costretti" a scegliere, tra le conclusioni concepibili, quella più plausibile, quella che riesce a tener conto di quei fatti stessi con la maggiore coerenza. È, di fatto, un processo che può essere facilmente assimilato a quello di un detective, il quale, dinanzi ad una scena del crimine, è indotto a ipotizzare l'andamento dei fatti che sia più conforme alle tracce da lui rinvenute, e che quindi "utilizza" il materiale di quelle conclusioni come strumento utile a "immaginarne" la causa. E non può che immaginarle, dal momento che «il nostro intelletto discorsivo» è per sua stessa natura «bisognoso di immagini»[183].

Dunque, la conclusione che si offre a Kant una volta ravvisati gli indizi rinvenibili sulla scena da lui analizzata (i fatti della natura), non può che essere questa: «è certo soltanto questo: che, per quanto lontano ci spingiamo con esso [il modo di spiegazione meccanico], questo modo di spiegazione sarà pur sempre insufficiente per le cose che noi riconosciamo come fini della natura e che quindi noi, conformemente alla natura del nostro intelletto, dobbiamo subordinare l'insieme di quelle cause ad un principio teleologico»[184]. Dall'insufficienza di una spiegazione meramente meccanicistica dei fenomeni naturali *dobbiamo* dedurre la possibilità di pensare la causalità non solo meccanicisticamente ma

[182] Ivi, p. 414; tr. it. pp. 383-384.
[183] Ivi, p. 408; tr. it. p. 377. Ancora una volta vale la pena anticipare che, come si vedrà più avanti, una corposa corrente di ricerche ha avvicinato il metodo inferenziale del *detective* a quello teorico della semiotica, soprattutto accostando fra loro le vicissitudini e i ragionamenti di celebri figure di personaggi della *fiction* letteraria, come Sherlock Holmes e Auguste Dupin, al modello di indagine definito da Peirce *Guessing*. Per ciò si veda *infra*, p. 190 e sgg.
[184] Ivi, p. 415; tr. it. p. 384.

anche teleologicamente, e ciò alla luce di «un'opera magnifica, istruttiva e sotto svariati aspetti praticamente utile»[185] da parte della natura.

Qualcosa di analogo emerge quando Kant richiama l'ipotesi della «concordanza di tante specie animali in un certo schema comune»[186]. Anche qui, seguendo il modo di ragionare finalistico, si *esperisce* una «analogia delle forme»[187] che «rafforza l'*ipotesi* d'una loro parentela reale nella produzione a partire da una madre primitiva comune, diminuendo gradualmente le distanze tra le specie animali, a partire da quella nella quale il principio dei fini sembra meglio provato, cioè l'uomo, fino al polipo, e da questo fino ai muchi ed ai licheni, per finire con i gradini più bassi a noi noti della natura, la materia bruta»[188]. Insomma, osservando il fenomeno inoppugnabile della variabilità delle specie esistenti in natura e appurando le loro rispettive differenze, consistenti in "allungamenti" e "accorciamenti" di determinate parti a scapito o a favore di altre, si è indotti a interpretare questi interessanti dati come fenomeni non più disgiunti e avvicinati tra loro soltanto a posteriori, bensì in intima relazione tra loro, come "tappe" di un unico fine processuale di quella «feconda forza formativa»[189] che è la natura. «È dunque consentito all'*archeologo* della natura, di far sorgere, secondo ogni meccanismo a lui noto o supposto, questa grande famiglia di creature (perché è così che dovremmo rappresentarcela, se questa, per così dire, universale parentela, deve avere un fondamento) dalle tracce rimaste delle più antiche rivoluzioni della natura»[190]. Kant sta qui esponendo, in forma d'ipotesi, l'evoluzione delle specie – intesa come una "prova" del finalismo della natura –, suggerendo che non sarebbe assurdo pensare *come se* «certi animali acquatici si trasformassero poco a poco in animali palustri, e poi, dopo alcune generazioni, in animali terrestri»[191]. Tralasciando l'enormità di una questione i cui epocali risvolti verranno delineati di lì a sessanta anni e che non tocca però questioni inerenti né ai nostri scopi, né a quelli di Kant, è significativo che quest'ultimo senta il dovere intellettuale di precisare che questa ipotesi, pur non cadendo in contraddizione alcuna, non è osservabile secondo esperienza, la quale offre all'uomo solo la conoscenza della «*generatio homonyma*»[192]. Proprio in virtù di ciò, la tematica cade

[185] Ivi, p. 417; tr. it. p. 386.
[186] Ivi, p. 418; tr. it. p. 387.
[187] Ibidem.
[188] Ivi, pp. 418-419; tr. it. ibidem (corsivo nostro).
[189] Ivi, p. 419; tr. it. p. 388. Per il momento basti accennare solo al fatto che l'espressione "forza formativa" ricalca il titolo di un celebre lavoro di Johann Friedrich Blumenbach ben noto anche a Kant: J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), Dieterich, Göttingen, 1781; tr. it. *Impulso formativo e generazione*, a cura e con un *Saggio introduttivo* di A. De Cieri, 10/17, Salerno, 1992.
[190] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 419; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 388.
[191] Ivi, nota, p. 419; tr. it. nota *a*, p. 388.
[192] Ibidem.

sotto il nostro interesse, anche se la teoria in questione fosse «un'ardita *avventura* della ragione»[193]. Ardita avventura, aggiungeremmo, che non si discosta troppo da quella a cui è chiamata la ragione stessa quando vuole procedere oltre gli insufficienti confini gnoseologici concessi dal meccanicismo, e che si configura come un'"opera" particolarmente "feconda" della ragione, cui sembra ascrivibile quell'«*impulso formativo*»[194] che Kant stesso riprende da Blumenbach in merito all'azione della natura.

Altrettanto rilevanti ai fini della nostra ricerca sono gli sviluppi successivi dell'argomentazione kantiana. Non è di poco conto, infatti, che egli miri a fondare le basi della cosiddetta "finalità esterna", ossia di quella «per mezzo della quale una cosa della natura *serve* ad un'altra come mezzo in vista d'un fine»[195]. Pare che Kant non si accontenti di pensare degli esseri organizzati finalisticamente che abbiano a che fare con degli oggetti naturali posti nel mondo "per caso": una simile ipotesi porrebbe dei limiti invalicabili al dispiegamento dell'agire umano, limiti legati al senso stesso dell'attività dell'uomo e, in un qualche modo, tesi ad evitare il pericolo di un "nichilismo" neppure ancora nato. Perché ciò non accada, si richiede questi esseri possano essere *interpretabili* in quanto mezzi predisposti a particolari fini, essi stessi rivolti a quello «*scopo ultimo* della natura»[196] che è l'uomo. Soltanto per questa via il mondo apparirebbe come un tutto coerente e armonicamente ordinato, e smetterebbe di comparire come un mero accostamento di oggetti isolati. Il finalismo è perciò il vero e proprio collante del mondo, quello che spiega, e spiegando fonda, la *relazione* di ogni cosa con le altre.

Non è un caso, allora, proprio a questo punto appaia il termine "cultura" – «Cultur» –, intesa questa come «la realizzazione, in un essere ragionevole, dell'attitudine generale a

---

[193] Ibidem (corsivo nostro).

[194] Ivi, p. 424; tr. it. p. 394. Cfr., J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction* (1780), in "Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur", I (1780), pp. 247-266. Il breve saggio fu poi ripubblicato nel 1781 e successivamente nel 1791, sempre a Gottinga. L'ultima edizione del saggio, benché prevedesse l'integrazione di un'introduzione e di qualche ampliamento, non vedeva tuttavia modificata l'intenzione generale proposta nel 1780. E' stata pubblicata in italiano una traduzione del saggio, tratta dall'edizione 1781: J. F. Blumenbach, *Impulso formativo e generazione*, cit. Non è naturalmente nostro compito entrare nei dettagli dell'influenza di Blumenbach su Kant, ma vale la pena ricordare la grande importanza che lo scienziato ebbe per la formazione di una generazione intera di studiosi di scienze naturali, tra i quali vanno ricordati qui solo nomi come quello del medico Johann Carl Adolf Biermann (1797-1849), lo zoo-fisiologo Dietrich Georg von Kieser (1779-1862), Georg Henrich von Lansdorff (1774-1852), anch'egli medico e professore, fino a giungere all'allievo forse più celebre, quel Carl Friedrich Kielmeyer (1764-1844), che sarà il vero e proprio erede di Blumenbach. Per l'influsso di quest'ultimo su Kant, e in particolar modo sulla prima *Critica*, si veda H. Müller-Sievers, *Self-Generation: Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford University press, Stanford, 1997, pp. 48-63, mentre per il tema specifico dell'impulso formativo sulla terza *Critica*, si veda R. J. Richards, *Kant and Blumenbach on* Bildungstrieb: *A Historical Misunderstanding*, in "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", XXXI (2000), pp. 11-32.

[195] Ivi, p. 425; tr. it. ibidem.

[196] Ivi, p. 429; tr. it. p. 399.

fini qualsivoglia», in virtù della quale essa soltanto può rappresentare «lo scopo ultimo che l'uomo ha il diritto di attribuire alla natura in relazione alla specie umana»[197]. Ma dire cultura, per Kant, significa anche dire «unità *cosmopolitica*»[198] delle aspirazioni del genere umano, consapevolezza dell'appartenenza a «quell'unico mondo» di cui facciamo parte «quando siamo desti»[199], e non potrebbe essere altrimenti, dal momento ch'essa consiste nell'unica condizione realmente garante della pace tra gli Stati e, di conseguenza, della conservazione della «*società civile*»[200], venendo a delinearsi come requisito imprescindibile affinché si raggiunga il «massimo sviluppo delle disposizioni naturali»[201] e, dunque, lo scopo ultimo rappresentato dalla *cultura*, alla cui realizzazione «la natura intera è teleologicamente subordinata»[202].

Questo «scopo supremo oggettivo»[203] dell'esistenza dell'uomo, che è fatto coincidere con il concetto di cultura, è significativamente e inscindibilmente legato alla moralità. Promuovere la cultura, infatti, vuol dire ad un tempo contrastare le tendenze umane all'animalità e volgere l'uomo stesso in direzione di «una dominazione nella quale alla ragione sola toccherà il potere»[204]. Significa, pertanto, osteggiare il soggettivismo diretto alla mera felicità individuale, ai fini del perseguimento di uno scopo dal valore oggettivo e, in quanto tale, cosmopolita. L'universale astratto assume qui le forme ben delineate di un «accordo della legalità con la libertà degli stati», di un'«unità d'un sistema degli stati moralmente fondato»[205], per il cui raggiungimento Kant è perfino disposto ad ammettere la possibilità della guerra, intesa, se teleologicamente diretta, come «misteriosa intenzione della suprema saggezza»[206]. Non ci sono troppi dubbi, allora, nell'affermare che il cosmopolitismo incarni, per Kant, l'esigenza critico-trascendentale dell'oggettività su di un piano antropologico-culturale[207].

---

[197] Ivi, p. 431; tr. it. p. 401.
[198] Ivi, p. 432; tr. it. p. 402.
[199] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 190; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 186. Come indica lo stesso curatore italiano, qui Kant sta citando a memoria Eraclito.
[200] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 432; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 402.
[201] Ibidem.
[202] Ivi, p. 436; tr. it. p. 405.
[203] Ivi, nota, p. 436; tr. it. nota *a*, p. 405.
[204] Ivi, p. 433; tr. it. p. 403.
[205] Ibidem; tr. it. p. 402.
[206] Ibidem. Non vanno dimenticate le pagine di I. Kant, *Zum ewigen Frieden (1795)*, AA VIII, cit., pp. 341-381; tr. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 283-336.
[207] A questo punto ci sembra degno di nota accennare al fatto che è lo stesso Cassirer a scrivere con ferma convinzione che l'«idealismo critico» ha «aperto una nuova strada alla filosofia della cultura». Infatti, «se guardiamo all'idealismo kantiano dal punto di vista non delle sue specifiche condizioni storiche, ma dei suoi generali compiti sistematici, siamo condotti ad un ulteriore ampliamento» (E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* (1936), in *Mythos, Sprache und Kunst*, ECN 7, hrsg. von J. Bohr und G. Hartung,

Non basta, perché Kant sostiene che «senza uomini l'intera creazione non sarebbe che un deserto inutile e senza scopo finale»[208]. E non è certo, questo, l'unico momento in cui il filosofo di Königsberg sottolinea l'importanza del fatto che le cose si "rivelino" utili ai nostri occhi. Potremmo, anzi, dire che il suo intento par essere proprio quello di fondare un "sistema" atto a giustificare e legittimare l'utilità di ciò che sta nel mondo, per il mondo stesso. Ricercare l'utilizzabilità delle cose equivarrebbe, come abbiamo detto, a considerarle come parte di un ordine e a porre le fondamenta per quest'ordine stesso. Equivarrebbe perciò, nello stesso tempo, a ricercare il senso delle "cose" stesse, il loro significato ultimo. Ed è ormai chiaro che questo stesso significato non può che essere relazionale; è evidente che «non è […] in rapporto alla sua facoltà conoscitiva (ragione teoretica) che ogni altra cosa nel mondo assume valore, come a dire, perché ci sia qualcuno che possa *contemplare* il mondo»[209]. Piuttosto, esso dev'esser ricercato dall'uomo «nei suoi atti, nel modo e nei principi del suo agire»[210]. In altri termini, e riprendendo la distinzione kantiana tra conoscere e pensare, sebbene ci siano alcuni oggetti che non possiamo afferrare in modo oggettivo e *certo* tramite il nostro intelletto, essi devono pur tuttavia essere "pensati", quand'anche ipoteticamente, per poter rispondere a delle esigenze pratiche e per poter colmare alcuni spazi altrimenti limitanti il nostro stesso agire e compromettenti la nostra condotta. In tal senso è particolarmente chiarificatore l'esempio che Kant ricostruisce, riguardante il caso di un uomo caratterizzato da buone disposizioni d'animo e dalla parallela convinzione che non esista alcun Dio. Anche in tal caso, non è tanto l'argomento trattato a interessarci primariamente, quanto piuttosto il *modo* usato da Kant per argomentare la "prova" dell'esistenza di Dio. Il gesto filosofico qui proposto, infatti, è e non può che essere "moralmente" declinato, ossia intriso di una logica non certo astratta e formale, bensì inequivocabilmente attenta a scegliere gli argomenti in base al fine, potremmo dire conforme agli "effetti" che vogliono esser conseguiti o, analogamente, orientata «secondo la natura dell'effetto che da esso ci attendiamo»[211]. Se servirà un Dio per rendere possibile un agire moralmente intenzionato, allora, pare dirci Kant, ben venga un Dio. Se è necessario un Dio per disporre l'uomo affinché possa perfezionarsi e aderire allo sviluppo di una società civile – società civile che deve tendere, certo solo *in the long*

Meiner, Hamburg, 2011, pp. 93-119, ivi pp. 98-99; tr. it. *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 73-100, ivi pp. 78-79).
[208] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 442; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 411.
[209] Ibidem.
[210] Ivi, p. 443; tr. it. p. 412.
[211] Ivi, p. 457; tr. it. p. 426.

run[212], ad un respiro cosmopolita –, allora quel Dio *deve* essere ammesso. E così, quell'uomo privo di fede, se non vuol rinunciare alla «sua destinazione morale interiore», se non vorrà vederla corrotta dall'«inganno, la violenza e l'invidia», e da tutti gli altri mali che «non cesseranno di circondarlo»[213], «dovrà – e potrà anche ben farlo, perché non è almeno in sé contraddittorio – ammettere, da un punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale moralmente prescritto, l'esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di Dio»[214]. E risulta inoltre anche chiaro che il passaggio dalla prima inferenza circa lo scopo finale a quella «seconda inferenza [*Schluß*]»[215] che suppone l'esistenza di un autore del mondo non solo intelligente, ma anche morale, non è che un risultato del giudizio riflettente, dato che non ci è consentito di «determinare *teoricamente* nulla in rapporto alla sua esistenza»[216]. E quanto agli attributi di questo Dio, essi non possono esser pensati – e si badi bene, in alcun caso conosciuti – «se non per analogia. Come potremmo infatti indagare la sua natura, della quale l'esperienza non ci può mostrare nulla di simile?»[217].

---

[212] È la famosa espressione cui Peirce ricorre ogni qual volta è intento a trattare la tematica del raggiungimento della verità e, che è lo stesso, della natura del procedimento logico inferenziale. Su questi argomenti ci concentreremo, tuttavia, al momento opportuno. Vogliamo qui solo ricordare uno dei luoghi testuali non solo più chiari del filosofo statunitense, ma anche dove la nozione stessa di "*in the long run*" è tematizzata come un vero e proprio costrutto teorico. Infatti, secondo Peirce, «la probabilità non ha mai propriamente un riferimento immediato a un evento singolo, ma all'occorrere di un genere dato diviso ogni occasione del genere dato. Questo va bene. Ma se devo definire la probabilità, dico ripetutamente che è il quoziente del *numero* di occorrenze dell'evento, fratto il *numero* di occorrenze delle occasioni. Questo è manifestamente sbagliato per quel che concerne il futuro. Come potrei dire quante volte un dado determinato sarà gettato in futuro?» (C. S. Peirce, *On the Doctrine of Chances, with later Reflections* (1910), in *Philosophical Writings*, selected, edited and with and Introduction by J. Buchler, Dover, New York, 1955, pp. 157-173, ivi pp. 164-165). Questa raccolta di testi peirceani, si è dimostrata assai utile, perché restituisce in modo completo alcuni reperti che, da un lato nei *Collected Papers* risultano frammentari, mentre nei *Writings* non sono ancora stati pubblicati perché in là cronologicamente.

[213] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 452; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 421.

[214] Ivi, p. 453; tr. it. p. 422.

[215] Ivi, p. 455; tr. it. p. 424.

[216] Ivi, p. 456; tr. it. p. 425 (corsivo nostro).

[217] Ibidem. Ora, senza entrare nei dettagli di questa discussione, va però ricordato che qui Kant è giunto al punto in cui discute l'esigenza di superare i limiti teoretico-conoscitivi in vista di un fine più alto, teso a vincolare il semplice "pensare" – che non è ancora conoscere e che mai potrà diventarlo in senso proprio – su di un piano valoriale di più profondo respiro, e che si contraddistingua come «praticamente determinante» (ivi, p. 457; tr. it. p. 427). In tal senso, il principio *regolativo*, per il suo carattere prescrittivo e, insieme, relazionante, assume un ruolo non meno fondante di quello *costitutivo*, in quanto è in grado di raccordare la disposizione d'animo orientata praticamente e, dunque, finalisticamente alla realtà. Se non si ammettesse questo tipo di "conciliazione", infatti, il nostro agire perderebbe qualunque genere di apprensione sulle modificazioni reali del mondo, cedendo così le armi dell'intenzione pratica alla mera accidentalità priva di scopo e, dunque, di senso. La lettura "finalistica" del corso della natura viene con ciò a configurarsi come tentativo e bisogno di significazione del mondo. A tal proposito, va quantomeno accennato che la peculiare sintesi kantiana tra finalità e significato, tra utilità e senso, che adduciamo alla luce di quanto finora analizzato, tornerà a più riprese nel corso della ricerca come seme a partire dal quale sembrano germogliare alcuni punti nodali delle riflessioni e di Cassirer e di Peirce. Va ricordato, infatti – e questo sembra il luogo adatto per farlo – che nel 1903 il filosofo, facendola risalire a un celebre articolo nel 1878 sul "Popular Science Monthly" (ci stiamo qui riferendo a C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, in "Popular Science Monthly", XII (1878), pp. 286-302. Per ciò che concerne la versione inglese e quella italiana di questo

Ora, prima di intraprendere il confronto con i risvolti antropologici del pensiero kantiano, ci sono ancora alcuni brevi passaggi che meritano di essere approfonditi a proposito del concetto di credenza.

Il modello di ragionamento utilizzato da Kant per la nozione di credenza – nozione che, come si vedrà, rappresenta uno dei pilastri concettuali del pragmatismo peirceano – sembra ripercorrere la medesima andatura seguita per quella di analogia. In merito, anche la *Logica* offre alcuni spunti chiarificatori: approfondendo le tre modalità del «tener-per-vero», ossia «l'*opinare*, il *credere* e il *sapere*»[218], Kant, rispetto al secondo termine, sostiene che «il credere, ossia il tener-per-vero in base a un fondamento che è bensì oggettivamente insufficiente, ma soggettivamente sufficiente, si riferisce a oggetti in rapporto ai quali non solo non si può sapere niente, ma non si può nemmeno opinare niente, anzi nemmeno addurre probabilità – in rapporto ai quali, invece, si può solo essere certi che non è contraddittorio pensare oggetti siffatti al modo in cui li si pensa. Ciò che resta è un *libero* tener-per-vero, necessario solo in una prospettiva pratica data *a priori*, dunque un tener-per-vero ciò che io assumo per ragioni *morali* e che assumo, invero, nella certezza che non può mai venire provato il contrario»[219]. Ed è proprio a questo punto che Kant fa cadere una nota che è per noi particolarmente rilevante, poiché mostra bene l'elemento pragmatico della credenza, ne evidenzia il valore non in termini di vero e proprio ampliamento della conoscenza, quanto di requisito indispensabile alla scelta pratica dell'assunzione di un comportamento – di un "abito"[220] – piuttosto che di un altro, e dunque in ragione del fatto ch'esso si va delineando come strumento assolutamente decisivo per la condotta della vita: «il credere non è una fonte particolare di conoscenza. È

contributo, ci rifaremo alle seguenti edizioni: *How to Make Our Ideas Clear*, CP 5.388-410; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227. Ci serviremo però anche dell'*Introduzione* all'edizione curata da D. Antiseri, in C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 2012, pp. 7-92), ripropone la sua ancora valida «Massima del Pragmatismo» (C. S. Peirce, senza titolo, CP 5.14-40, ivi CP 5.18; tr. it. *La massima pragmatica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 427-443, ivi p. 429): «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto» (CP 5.18; tr. it. *La massima pragmatica*, cit., p. 429).

[218] I. Kant, *Logik*, cit., p. 66; tr. it. *Logica*, cit., p. 60.

[219] Ivi, p. 67; tr. it. p. 61.

[220] Che, lo ricordiamo qui solo di passaggio, è anch'esso uno dei termini-chiave della costruzione teorica del pragmatismo peirceano. Ritorneremo su questo aspetto in particolare nel § II. 2.2 del primo capitolo del presente lavoro. Cos'è, infatti, un abito, se non la sedimentazione di strutture comportamentali conformi ad una determinata epoca e tipiche di una data società? Come dice significativamente Umberto Eco, «le congetture con le quali noi quotidianamente stabiliamo dei rapporti con i nostri simili all'interno di un contesto culturale si possono definire come «*abiti di risposta*», «*mosse strategiche*» che rispondono non a una «logica razionale della scelta», ma a un «*calcolo semiotico* di una *frequenza culturale delle interpretazioni*» (U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 301-333, ivi p. 323). Torneremo abbondantemente sulle pagine di questo fondamentale contributo di Eco perché in grado di sintetizzare con efficacia poco comune alcuni dei nuclei forti della nostra ricerca.

un modo del tener-per-vero coscientemente imperfetto e, se lo consideriamo come limitato a un tipo particolare di oggetti (che sono di esclusiva pertinenza del credere), si distingue dall'opinare non per il grado, ma per il rapporto che ha, in quanto conoscenza, con l'agire»[221]. Opinare non è uno sprone sufficiente ad agire in un modo o in un altro, non è condizione adeguata a muoverci in una direzione o in un'altra. «Così, per es., il negoziante, per intraprendere un'operazione commerciale, ha bisogno non di opinare soltanto che ci sarà da guadagnarci qualcosa, ma di crederlo, cioè bisogna che la sua opinione sia sufficiente per mettersi in un'impresa incerta»[222]. La credenza, si spinge ad affermare Kant, è «spesso» perfino «più solida di ogni sapere»[223].

Nella *Critica del Giudizio*, si legge a tal proposito, che gli «*oggetti di credenza* [*Glaubenssachen*]» sono definiti come ciò che non può essere indagato teoreticamente, e di cui dunque non possiamo formarci alcun concetto determinato, ma il cui «uso […] ci è comandato dalla ragione pura pratica, e lo si deve quindi ammettere come possibile»[224]. Bisogna precisare che il campo di applicazione di questo genere di ragionamento è da Kant circoscritto ad un ambito ben delineato: un orizzonte a cui apparterrebbero soltanto il concetto di libertà, di esistenza di Dio e di immortalità dell'anima. Questi oggetti di credenza, più che concetti, si costituiscono nei termini di vere e proprie prescrizioni, ossia dell'obbligo a conformarci «a ciò che la legge morale ci impone come scopo finale»[225]. La stessa idea di Dio è perciò subordinata alla preminente funzione pratico-morale, almeno per ciò che riguarda la priorità con cui quest'ultima può esser pensata rispetto alla prima. In tal senso, la credenza è da considerare «in quanto *habitus*, non come *actus*»[226]; essa non è dunque un atto di fede, ma un abito da indossare a scopi pratici ed approvato «*liberamente* dalla ragione»[227].

Vale la pena sottolineare qui come, nonostante la caratterizzazione religiosa del termine "credenza", Kant tenti di sganciare questi stessi oggetti di credenza dall'ambito specifico della fede, e di fondarli, invece, su di un sostrato laicamente razionalistico e indipendente che può perciò dispiegarsi, con tutti i limiti del caso, su di un piano puramente gnoseologico. Il che implica, ovviamente, anche la negazione delle prove ontologiche dell'esistenza di Dio che, come emerso finora, sono immancabilmente votate al fallimento,

[221] I. Kant, *Logik*, cit., p. 67; tr. it. *Logica*, cit., p. 61.
[222] Ibidem.
[223] Ivi, p. 72; tr. it. p. 66.
[224] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 469; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 438.
[225] Ivi, p. 470; tr. it. p. 440.
[226] Ivi, p. 471; tr. it. p. 441.
[227] Ivi, nota, p. 471; tr. it. nota *a*, p. 441.

dal momento che, «anche se difese da ogni sorta di sottigliezze dialettiche», aggiunge significativamente Kant nella nota terminale alla sua grande opera, «non potrebbero mai passare dai circoli accademici al pubblico, né esercitare la minima influenza sul sano senso comune»[228]. In questa fase terminale del lavoro, il pensatore delle tre *Critiche* sembra fermamente convinto del fatto che la filosofia si sia troppo spesso avvolta su se stessa, chiudendosi all'interno di un ambito specialistico e astratto, incapace di tener conto dei limiti imposti e dal mondo fenomenico e dalle nostre facoltà conoscitive che su quello si ritagliano. A tal riguardo, il rimando al "sano" senso comune, acquisisce un ruolo di primo piano nel rilevare l'*effetto* concreto delle teorie filosofiche e, dunque, nello spianare la strada del progresso scientifico. Col Kant professore di logica, potremmo anche dire che «usare l'intelletto comune come termine di paragone per valutare la correttezza dell'intelletto *speculativo* è cosa che viene detta *orientarsi nel* pensiero»[229], e che ha il grande dono di non cadere in errore, o perdersi in «sottigliezze che […] non servono a nulla»[230]. Il senso comune è perciò *indice* e *segno* della correttezza stessa dei risultati filosofico-scientifici, così come della loro eventuale scorrettezza: «un contrassegno *esteriore* o un'*esteriore* pietra di paragone della verità è il confronto dei nostri propri giudizi con quelli degli altri, perché l'elemento soggettivo non sarà presente nello stesso modo per tutti gli altri, cosicché la parvenza può venire spiegata passando per questa via». Tenere in conto il giudizio altrui vorrà dire, allora, operare con più accuratezza nella deliberazione circa la verità o la falsità di una costatazione; significherà eseguire un ulteriore accertamento, tramite una prova, che appartiene a noi non come singoli, ma soltanto in quanto membri di una comunità. All'interno di quest'ultima ogni singolo imprime e scova tracce di un'architettonica della certezza mai del tutto raggiungibile, ma sempre *in fieri*. In questo senso, allora, «l'*inconciliabilità* dei giudizi degli altri con i nostri è perciò da considerarsi come un contrassegno esteriore dell'errore e come un cenno che ci rimanda a un'indagine del nostro procedimento nel giudicare, ma non per questo a rigettarlo subito»[231].

La prova dell'esistenza di Dio, dunque, deve tener conto anche del suo effetto: deve, per usare un termine spesso adoperato anche da Kant, *soddisfare* tanto il senso comune, quanto la ragione umana per ciò che riguarda la sua stessa costituzione. E «in effetti, è […] solo la prova morale a produrre la convinzione, ed anche questa solo da un punto di vista morale

[228] Ivi, p. 476; tr. it. p. 445.
[229] I. Kant, *Logik*, cit., p. 57; tr. it. *Logica*, cit., p. 51.
[230] Ivi, p. 55; tr. it. p. 49.
[231] Ivi, p. 57; tr. it. pp. 50-51.

cui ciascuno sente nell'intimo di consentire»[232]. Allo stesso riguardo, ossia osservando gli effetti pratici della prova altrettanto pratica dell'esistenza di Dio, va rilevato un ulteriore vantaggio: «quando il rispetto per la legge morale ci rappresenta del tutto liberamente, secondo la prescrizione della nostra ragione, lo scopo finale della nostra destinazione, noi inseriamo nella nostra prospettiva morale una causa che si armonizza con tale scopo e con la sua realizzazione, con la più genuina riverenza, del tutto distinta dal timore patologico, e ci sottomettiamo volentieri ad essa»[233]. In altre parole, la "prova teleologica" dell'esistenza di Dio ha il merito di rendere inseparabile la possibilità di pensare questo Dio, con quella di obbedirvi, e di fare ciò senza alcun tipo di «inserzione arbitraria»[234], come invece necessiterebbe una qualunque prova onto-teo-logica. Si tratta perciò di *fede*, ossia di quella «presupposizione della ragione in una prospettiva pratica soggettiva ma assolutamente necessaria», ed è tale in quanto «fede *morale*», disegnata in conformità con «il compimento dei suoi fini»[235]. In siffatto ambito di discorso, si può dire allora che «*manca di fede* morale chi non ammette ciò che è senz'altro *impossibile* sapere, ma *moralmente necessario* presupporre»[236]. Infine, ecco che il credere, in quanto delineato nei termini di «*fides*», ossia come «la fedeltà nel patto o la fiducia soggettiva reciproca nel fatto che l'uno manterrà all'altro la propria promessa»[237], rappresenta il primo motore di un agire rivolto sempre al futuro e, appunto, alla messa in pratica degli impegni morali assunti per – delle promesse implicate da – la fede stessa.

§ I. 5 *L'uomo e i segni. L'*Antropologia *e la fondazione filosofica del "senso comune"*

Eccoci dunque giunti all'epilogo di questa parte kantiana, un epilogo che ha come funzione specifica la semina del terreno dove si vedrà sorgere il "dialogo" tra Cassirer e Peirce. E proprio perché in procinto di congedarci da Kant, va qui tenuto un atteggiamento di sana cautela rispetto alla direzione di marcia della ricerca. Ciò perché con l'*Antropologia*, siamo

[232] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 477-478; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 447. Per quanto attiene al problema del sentire nella costellazione kantiana, si veda l'interessante saggio di M. T. Catena, *Sentire: una riflessione sulla Ragion pura, il Giudizio (e oltre…)*, Giannini, Napoli, 2010. Inoltre, nel rispetto del solco della tradizione kantiana, non ci sembra qui inopportuno rimandare alla ricerca di A. Carrano, *Il pensiero che prova. Il destino nella riflessione filosofica di fine Settecento in Germania: Herder, Schelling, Hölderlin, Hegel*, Editori Riuniti, Roma, 2007.
[233] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., pp. 481-482; tr. it. *Critica del Giudizio*, cit., p. 451.
[234] Ivi, p. 481; tr. it. ibidem.
[235] I. Kant, *Logik*, cit., nota, p. 67; tr. it. *Logica*, cit., nota, p. 63.
[236] Ivi, p. 70; tr. it. p. 64.
[237] Ivi, nota, p. 67; tr. it. nota, p. 63.

dinanzi a un testo «che ha preso forma e si è sviluppato nel corso di venticinque anni, e che certamente si è trasformato a mano a mano che il pensiero di Kant si esprimeva in nuove formulazioni»[238]. Per far questo, per rispondere all'implicito quesito posto da Foucault circa l'appartenza totale dello scritto del '98 all'intero del critismo kantiano e, insieme, andare ad analizzare i profili dell'*Antropologia* che più da vicino toccano il nostro lavoro, è opportuno dare spazio alle pagine di Pietro Chiodi del 1970, che ci sembrano individuare un aspetto decisivo anche per la nostra interpretazione. Chiodi parte dal presupposto che «il punto di vista critico è per Kant funzionale rispetto al punto di vista antropologico», e non potrebbe essere altrimenti dal momento che l'interprete italiano individua nella costruzione di una «filosofia antropocosmologica»[239] il fine ultimo di tutto il congetturare speculativo del pensatore critico[240]. Quello di Kant sarebbe dunque, in quest'ottica, l'ambizioso progetto di dar corpo ad una filosofia che si generi a partire da una particolare sintesi: «la filosofia critica è insieme antropologica e fondamentale; è fondamentale perché concerne la *ratio*, il *Grund*, il fondamento; ed è antropologica perché la capacità di fondare della ragione non è né metafisicamente assoluta né logicamente generica, ma rigorosamente condizionata dal modo di essere dell'uomo in quanto essere razionale finito»[241]. Già soltanto questi primi spunti dedotti da Chiodi possono essere sufficienti a disegnare la traiettoria della lettura dell'*Antropologia* che ci accingiamo a compiere.

---

[238] M. Foucault, *Introduction* a I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, cit., p. 12; tr. it. *Introduzione* a I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 10.

[239] P. Chiodi, *Introduzione* a I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1980, pp. 9-27, ivi p. 11.

[240] Anche Cassirer esprime la convinzione che l'antropologia elaborata da Kant rappresenti una «prova storica» del fatto che «il problema di un'"antropologia filosofica" in quanto tale non si colloca in nessun modo al di fuori dell'orizzonte della filosofia critica» (E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (1928-1940), in ECN 1, hrsg. von J.M. Krois, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg, 1995, p. 32; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Firenze, 2003, p. 41). Com'è noto – ma su ciò ci ritorneremo ancora – questo lavoro postumo di Cassirer ha generato una serie di letture e interpretazioni che hanno aperto orizzonti nuovi e talvolta discutibili di storiografia cassireriana.

[241] P. Chiodi, *Introduzione* a I. Kant, *Scritti morali*, cit., pp. 12-13. Pur concedendo a Chiodi la lucidità dell'analisi, L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984, è di parere diverso rispetto all'obiettivo chiodiano: infatti «l'antropologia pragmatica, per quanto importante nella filosofia kantiana, non può valere come antropologia fondamentale. L'antropologia pragmatica *presuppone* la nozione di uomo come ente razionale finito, non la tematizza; *prende le mosse* dagli interessi di una filosofia cosmo-politica, non li discute» (ivi, p. 72). La discussione circa l'omogeneità dell'*Antropologia* nei confronti di tutto l'assetto del criticismo kantiano, è argomento ampiamente discusso. Si veda, per iniziare, quanto scrive G. Krüger, *Philosophie und Moral in die kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1967, per il quale tutta una serie di questioni legate al rapporto tra moralità e teoria della conoscenza, altrimenti incomprensibili nel sistema criticista kantiano, «divengono sensate solo quando si considera la connessione tra antropologia, morale e criticismo» (ivi pp. 164-165). Coevo a questo è il saggio di N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in Aa. Vv., *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophische Anthropologie*, Festschrift für Max Müller, hrsg. von H. Rombach, Alber, Freiburg i. B., 1966, pp. 410-427, che rappresenta un'attenta ricostruzione dell'evolversi di quest'idea nell'insieme del pensiero di Kant. Ancora dello stesso periodo è il contributo di O. Marquard, *Zur Geschichte des Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achzehnten Jahrhunderts*, in Aa. Vv., *Collegium philosophicum*, hrsg. von E. W. Böckenförde, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1965, pp. 209-239. Ancora, F. Kaulbach, *Weltorientierung, Welterkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in Aa.

Si è detto in precedenza che lo stesso titolo dell'opera pubblicata nel '98 offre un'indicazione precisa della direzione intrapresa dalla riflessione kantiana, direzione che ci sembra assolutamente in linea con gli sviluppi otto-novecenteschi di cui tratteremo al momento opportuno. Già nella *Prefazione*, è lo stesso Kant a porre la distinzione tra un'antropologia (una «dottrina della conoscenza dell'essere umano») di carattere «*fisiologico*», e una dal profilo «*pragmatico*», rifiutando la prima e attenendosi alla seconda, in virtù dell'intima convinzione con cui prende avvio il testo stesso, ossia il fatto che «nella cultura civile, tutti i progressi tramite i quali l'uomo compie la sua scuola hanno il fine di impiegare all'uso del mondo le conoscenze e le abilità acquisite; ma nel mondo l'oggetto più importante a cui è possibile applicarle è l'*essere umano*, perché questi è scopo ultimo a se stesso»[242]. Stando così le cose, non interesserà tanto provare a capire *com'è* l'uomo o *cos'è*, bensì cercare di comprendere fino in fondo «ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso»[243]. Quella a cui Kant sta pensando, insomma, non è una scienza meramente descrittiva, ma anche e soprattutto prescrittiva o, quantomeno, propedeutica alla funzione di offrire le coordinate pratiche dell'agire quotidiano razionalmente orientato. In quanto tale, siffatta scienza comprende in sé un doppio registro, essendo «progettata sistematicamente e tuttavia popolare»[244], ossia assumendo sotto la propria giurisdizione le polarità teorico-pragmatiche dell'intera costruzione criticista.

E dunque, date queste premesse, non si può che iniziare la nostra analisi ribadendo le solenni parole della *Vorrede* dell'*Antropologia*: «un'antropologia di tal genere considerata come quella *conoscenza del mondo* che deve seguire alla *scuola*, […] sarà dunque chiamata […] *pragmatica* […] se contiene la conoscenza dell'uomo inteso come *cittadino del mondo*»[245]. Non meraviglierà allora che ad essere considerato «autentico filosofo» sarà «il filosofo pratico, il maestro della saggezza tramite l'insegnamento e l'esempio»: «la filosofia, infatti, è l'idea di una saggezza perfetta che ci indica i fini ultimi della

---

Vv., *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter, de Gruyter, Berlin, 1966, pp. 60-75. Per venire a lavori più recenti, invece, si veda l'eccellente K. Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, mentis Verlag, Paderborn, 2009, che non solo indaga sulla coerenza dell'*Antropologia* di Kant nell'insieme dell'opera di quest'ultimo (ivi, in part. pp. 467-517), considerando il lavoro del '98 una sorta di bilancio di un'intera vita di ricerca, ma ricostruisce ampiamente il dibattito prekantiano sulle discipline antropologiche (psicologia, geografia, fisiologia etc.) tra inizio e metà Settecento (ivi, spec., pp. 53-123). Ancora più vicino ai nostri giorni è l'interessante proposta di A. Cecatiello, *Antropologia come* "general Weltkenntniß". *Kant e la concezione cosmica dell'umano*, in "Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy", VIII (2018), pp. 377-392.

[242] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 119; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 99.

[243] Ibidem..

[244] Ivi, p. 121; tr. it. p. 102.

[245] Ivi, p. 120; tr. it. p. 100.

ragione»[246]. È con ciò immediatamente sostenuto il primato della filosofia pratica nel quadro del sistema complessivo kantiano, primato che trova il suo solido supporto nella tendenza teleologica del sistema stesso e che si stabilisce in virtù della sua imprescindibile partecipazione al fine ultimo della ricerca. Uno studio antropologico sarà allora necessario per poter mettere a frutto e non lasciar inutilizzato il bagaglio di conoscenze teoretiche acquisito in precedenza.

Dunque, questo lo scenario da cui scorgere tutte le implicazioni di una "scienza dell'uomo" in grado non solo di dare delle disposizioni generiche e riassuntive, esprimenti un comportamento più o meno adeguato al contesto entro cui ci si trova, ma anche di aspirare alla formulazione di principi regolativi, sì soggettivi, ma che pure tendono all'oggettività. Ne emerge ormai chiaramente che l'impulso antropologico da cui è mosso Kant non è estemporaneo, momentaneo o legato a delle circostanze particolari del suo sviluppo intellettuale; riposa invece in un tessuto connettivo più ambizioso ed esteso, all'interno del quale si sviluppa come processo di attuazione dei principi stessi del trascendentale.

È ancora necessaria un'ultima precisazione: siffatta attuazione non può banalmente limitarsi ad un uso meccanico dei mezzi predisposti dal sapere teoretico. Resta l'aspirazione all'universale; si conserva fedelmente la determinazione teleologica del sistema; non si dimenticano i limiti della conoscenza umana. Tuttavia, muta l'obiettivo e, con esso, la prospettiva attraverso cui guardare gli oggetti sottoposti all'analisi. L'uomo è a questo punto considerato non più semplicemente come un "io penso", sintesi impersonale dell'appercezione, bensì come "cittadino del mondo"; non più come "soggetto" che riposa nella rassicurante isola del giudizio determinante, ma come individuo chiamato a *prendere parte* al mondo[247], a *vivere* e a rispondere alle esigenze concrete che di volta in volta gli si pongono dinanzi.

Allora, se ci si chiede come fa Kant, in che modo si possa acquisire una conoscenza che ci orienti nel cammino dell'esistenza concreta, la risposta trova il suo centro pulsante nell'esperienza che, peirceanamente, è in questo ambito l'unica maestra[248]. Lo testimonia il riferimento kantiano quasi immeditato al «*viaggiare*», inteso come uno «fra i mezzi idonei ad ampliare l'ambito dell'antropologia»[249]. Vige qui il principio della "scoperta", domina il bisogno di accedere al nuovo, di esplorare l'inesplorato. Tuttavia, ricordando non troppo

[246] I. Kant, *Logik*, cit., p. 24; tr. it. *Logica*, cit., p. 18.
[247] Cfr., I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 120; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 100.
[248] Cfr., C. S. Peirce, *On Phenomenology* (1903), in EP 2, cit., pp. 145-159, ivi p. 153; tr. it. *La fenomenologia*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 445-465, ivi p. 457.
[249] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 120; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 100.

vagamente la prima delle regole previste dalla morale provvisoria cartesiana[250], Kant sembra suggerirci che, prima di immergerci in un ambito a noi del tutto ignoto, occorre attenersi alle "consuetudini" e acquisire «a casa propria una certa conoscenza degli esseri umani, frequentando concittadini e compatrioti»[251]. La propria "casa" rappresenta dunque la mappa da portare con sé per poter intraprendere il lungo viaggio verso la conoscenza del mondo. Ma essa è al contempo semplicemente l'abbozzo di *questo* mondo, e in quanto tale non più che una semplice ipotesi di percorso, una sorta di scommessa rispetto alle posizioni e alla natura dei posti che ci si accinge a scoprire. In altri termini, l'essere umano, "specchiandosi" nell'esperienza, formula una sorta di profilo parziale di sé e dei suoi simili, che si arricchisce di volta in volta e che può, al contempo, essere soggetto a modifiche e correzioni. La sua conoscenza si costituirà, dunque, di un insieme di supposizioni sempre vincolate a ipotetiche conferme, e ad altrettanto eventuali smentite. La *Logica* non si discosta da questo orizzonte tematico ed anzi lo illumina ulteriormente quando tratta dei giudizi provvisori, ossia dei casi in cui «mi rappresento che ci sono sì più ragioni *a favore* della verità di una cosa che non *contro* di essa, ma che queste ragioni non sono ancora sufficienti per un giudizio *determinante* o *definitivo*»[252]. A questo proposito, pur precisando la problematicità di tal genere di giudizi, Kant è significativamente pronto ad ammettere ch'essi siano «molto necessari, anzi indispensabili, per l'uso dell'intelletto in ogni meditazione e in ogni indagine. Essi, infatti, servono a guidare l'intelletto nelle sue ricerche e a mettergli a disposizione, per queste, mezzi diversi»[253]: si tratta, dunque, di «*massime*» o anche «*anticipazioni*»[254] che, pur appartenendo al campo congetturale, non devono essere ritenute arbitrarie. Ciò che è provvisorio non è per questo meramente casuale, né privo di una sua logica; anzi, «è perfino possibile dare regole del modo in cui dobbiamo giudicare provvisoriamente su un oggetto»[255]. E un simile assunto si pone in maniera del tutto coerente nell'ambito di discorso introdotto a partire dall'*Antropologia* dove un esempio ci sarà ulteriormente chiarificatore. Il giudizio provvisorio, infatti, non

[250] Non è impossibile pensare qui a una sostanziale assonanza con Descartes su questo aspetto della morale provvisoria. Cfr., R. Descartes, *Discours de la Methode* (1637), in *Oeuvres de Descartes*, publ. par C. Adam e P. Tannery, voll. I-XI, Vrin, Paris, 1897-1913, qui vol. VI, p. 24; tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino, 1969, pp. 129-185, in part. p. 148: «la prima [regola] era di ubbidire alle leggi ed ai costumi del mio paese, osservando costantemente la religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere istruito fin dall'infanzia. E di regolarmi in tutte le altre cose secondo le opinioni più moderate e più lontane dall'eccesso, che fossero comunemente messe in pratica dalle persone più sensate tra cui avrei dovuto vivere».
[251] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 120; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 100.
[252] I. Kant, *Logik*, cit., p. 74; tr. it. *Logica*, cit., p. 67.
[253] Ivi, p. 75; tr. it. p. 68.
[254] Ibidem.
[255] Ibidem; tr. it. p. 69.

conduce all'errore per sua stessa natura, ma soltanto se è acquisito come «principio». Soltanto cioè se è celato nella sua forma di provvisorietà, e dunque malinteso, in quanto «pregiudizio»[256], nella sua presunta certezza. Tratteggiando tre tipologie dell'egoismo, quello logico, estetico e pratico, in quanto presunzioni di autosufficienza del proprio io rispettivamente nella sfera dell'intelletto, del gusto, e della prassi, Kant prosegue con il motivarne le fallacie[257]. Benché sia piuttosto convinto che l'opinione comune sia «soporifera» e perciò incline all'errore, con ciò tuttavia non esclude l'esigenza concreta e indiscussa di «mettere il proprio giudizio alla prova dell'intelletto altrui»[258], sempre che si tratti di una prova ragionata e non di una mera simulazione superficialmente fondata sul pregiudizio per cui «ciò che tutti fanno è giusto»[259]. E far ciò significa non solo confrontare un'opinione o un giudizio con altre opinioni ed altri giudizi, bensì anche provare la coerenza di una teoria rispetto agli effetti pratici che ne deriverebbero, dunque verificare la consonanza tra il pensiero che interpreta e il fenomeno che realizza. In altri termini, si tratta della ricerca di una *misura* tra due eccessi – il «*pregiudizio del prestigio*»[260] e quello «*dell'amor proprio* o di *egoismo logico*» –, ossia tra la passiva e acritica assunzione di nozioni altrui, e l'idea che si possa far a meno dell'«accordo del proprio giudizio con i giudizi degli altri»[261]. Perfino una scienza come quella matematica «non si sarebbe sottratta alla preoccupazione di cadere per qualche aspetto in errore», «se prima non si fosse percepita la costante coincidenza fra il giudizio dell'agrimensore e il giudizio di tutti

[256] Ibidem.

[257] Molto interessante ai fini della nostra ricerca è anche la parentesi "semiotica" che Kant offre nell'ambito della sua analisi dell'egoismo: ci riferiamo alla breve annotazione che Kant dedica alle «*forme cerimoniali del linguaggio egoistico*», appendice di uno studio prettamente antropologico dell'egoismo. Quest'ultimo fenomeno, infatti, *manifesta* la propria forma e le sue declinazioni culturali in particolare attraverso l'uso linguistico di formule pronominali e cerimoniali di volta in volta rinnovate, che stimolano l'interesse del filosofo critico in virtù del fatto che si pongono come tracce utili a delineare un profilo più completo del fenomeno indagato. Ad esempio, l'uso del *plurale maiestatis* da parte dei capi di Stato, è considerato da Kant come una forma convenzionale rappresentativa dell'atteggiamento egoistico, ma di una rappresentatività che non si concretizza nella forma di una chiara esplicitazione, bensì in quella del rimando, di un *segno* che rinvia a qualcosa d'altro: «c'è da domandarsi se il senso del plurale, qui, non sia piuttosto egoistico, cioè non stia a indicare una personale potenza assoluta, e se non *significhi* esattamente la stessa cosa che intende il re di Spagna, quando dice "Io, el Rey" ("Io, il Re")» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 130; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 113); c'è da chiedersi, cioè, se le parole non celino un significato ulteriore rispetto a quello più manifesto, e se non applichino dunque la formula tipica del segno come "*aliquid pro aliquo*". Per ora basti questo breve accenno. Consapevoli che questo quadro "semiotico" non potrebbe essere completo senza la trattazione dell'importantissima sezione sulla «*facoltà di designare*» (ivi, pp. 191-196; tr. it. pp. 187-194); ci riserviamo di analizzare queste pagine da qui a poco.

[258] Ivi, p. 128; tr. it. p. 111.

[259] I. Kant, *Logik*, cit., p. 76; tr. it. *Logica*, cit., p. 69. Ad essere qui criticata è la «pigrizia di moltissimi uomini» che «fa sì che essi preferiscano seguire le orme di altri piuttosto che affaticare le proprie facoltà intellettuali» (ibidem; tr. it. p. 70). In merito a ciò, non è difficile riscontrare delle affinità con la descrizione peirceana, anch'essa critica, del "metodo dell'autorità", e con le ragioni da quest'ultimo addotte per la discussione di tal genere "pigro" di condotta (cfr., C. S. Peirce, *The Fixation of Belief* (1877), CP 5.358-387, ivi CP 5.379-381; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 185-203, ivi pp. 195-197).

[260] I. Kant, *Logik*, cit., p. 77; tr. it. *Logica*, cit., p. 71.

[261] Ivi, p. 80; tr. it. p. 74.

quegli altri che si dedicavano con talento e diligenza a questa disciplina»[262]. Questo per quel che riguarda la pretesa egoistica dell'intelletto. Ma ancor più interessante per ciò che concerne i nostri scopi, è quanto espresso intorno alla figura dell'«egoista *morale*»[263]. La rapida tratteggiatura dei suoi contorni come «colui che riconduce tutti gli scopi a se stesso»[264] e che persegue soltanto il benessere e la felicità individuale rispetto alla ricerca «dello schietto concetto del dovere» - il quale è invece «dotato di validità universale»[265] –, serve infatti da prologo all'ulteriore puntellatura del campo d'indagine entro cui l'antropologia trova il suo diritto: «all'egoismo può contrapporsi solamente il *pluralismo*, cioè quel modo di pensare per cui non si pretende di racchiudere dentro il proprio sé il mondo intero, ma ci si considera e ci si comporta né più né meno che come cittadini del mondo. – Tutto ciò è di pertinenza dell'antropologia»[266].

Se il "senso comune" può quindi avere diritto di cittadinanza in ambiti diversificati, e in minima parte perfino in quello della matematica – si badi bene, esclusivamente per ciò che concerne la sua applicazione, e non certo per quanto attiene invece alla formulazione delle sue leggi, su cui è soltanto l'intelletto a dominare –, vale però la pena sottolineare che il campo nel quale ha maggior presa, e dove anzi gioca un ruolo assolutamente centrale, è quello morale. Dopo aver negato all'«intelletto comune» qualsiasi suo supporto alla conoscenza scientifica e a quella metafisica, è ancora una volta il Kant della *Logica* ad ammettere che «con la morale le cose vanno altrimenti», e ad affermare che «la ragion pratica si manifesta anche in modo senz'altro più chiaro e più corretto attraverso l'organo dell'uso comune dell'intelletto che non attraverso quello dell'uso speculativo», per concludere che «perciò l'intelletto comune giudica, su questioni di moralità e di dovere, spesso in modo più corretto di quello speculativo»[267]. Siamo ovviamente al di fuori dell'orizzonte etico-pratico delineato dalla *Critica della ragion pratica* o, meglio, siamo in quello spazio concentrico più ampio che contiene e *deve* contenere al suo interno l'imperativo categorico, ma che al contempo ha da tener conto dell'effettivo presentarsi di stati di fatto concreti che aspettano di essere compresi e conosciuti al fine di un *progresso* insieme individuale e socio-culturale e allo scopo cioè di agire *di conseguenza*, in modo coerente e produttivo in ogni circostanza. Ciò che insomma si aggiunge all'orizzonte preparato dalla seconda *Critica*, è l'uomo in carne ed ossa, stimolato e influenzato dal

[262] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 129; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 111.
[263] Ivi, p. 130; tr. it. p. 112.
[264] Ibidem.
[265] Ibidem.
[266] Ivi, p. 130; tr. it. p. 113.
[267] I. Kant, *Logik*, cit., p. 79; tr. it. *Logica*, cit., p. 72.

tempo e dallo spazio in cui vive, dalle urgenze che la vita gli impone e dai condizionamenti innescati dallo specifico ambiente culturale che lo circonda.

Ma come avviene quel processo di conoscenza e "confronto" con i *fatti* della vita? Quale il meccanismo che opera a favore del nostro "sapere" e del nostro agire? Kant risponde a queste domande introducendo ancora una volta il tema dell'immaginazione trascendentale, ossia di quella facoltà «della presentazione»[268] che può essere originaria o derivata, in base a se l'oggetto è *presente* o meno al soggetto. Nel caso in cui non lo sia, l'attività propria dell'immaginazione sarà quella di *presentificazione*, di riconduzione, tramite l'immaginazione detta appunto riproduttiva, dell'oggetto assente alla mente. Cos'altro sarebbe, allora, se non la facoltà formatrice di segni che stanno per qualcosa di assente? In questo primo senso la facoltà, afferma Kant, si direbbe «meramente *rievocativa*»[269]; nel caso contrario, invece, si dirà «*inventiva* (produttiva)»[270], dove però anche qui occorre riportare le specificazioni kantiane, per inquadrare i confini entro cui si estende questo tipo di attività, che è sì "libera", ma mai svincolata dal piano della sensibilità. Dopo aver definito l'immaginazione produttiva come "inventiva", Kant avanza infatti sostenendo che «non per questo è *creatrice*, vale a dire, non è in grado di produrre una rappresentazione sensibile che non sia *mai* stata data in precedenza alla nostra facoltà di sentire»[271]. D'altronde, è la stessa natura intermediatrice di questa facoltà a imporlo, e ad ancorarla sì alla sensibilità, ma non meno all'intelletto. Solo in virtù di ciò, l'immaginazione potrà fungere da "canale", filo conduttore, come si è già detto di due mondi altrimenti incomunicabili. Il che basta per capire perché sia «sempre possibile indicare il materiale di cui [l'immaginazione] si è *servita* allo scopo»[272]: materia c'è e deve esserci, ma essa non è recepita in modo passivo, bensì *utilizzata*. Emerge bene, a questo punto, la doppia facciata propria dell'immaginazione, che se da una parte ottiene il materiale dalla sensibilità, dall'altra *se ne serve*, elaborandolo in maniera coerente e adeguata "allo scopo" grazie agli strumenti dell'intelletto. È qui evidenziato, insomma, ancora una volta il carattere precipuamente pratico del conoscere, intimamente "attivo", e mai soltanto subordinato alla ricezione; anzi, è in qualche modo implicitamente sostenuto anche che la ricezione mai si costituisce come una sorta di "investimento" subìto senza mediazioni, bensì sempre come tappa ermeneutica essa stessa. Kant ribadisce lo stesso concetto poco più in là, affermando

[268] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 167; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 159.
[269] Ibidem; tr. it. p. 160.
[270] Ibidem.
[271] Ivi, p. 168; tr. it. p. 160.
[272] Ibidem.

che «per quanto dunque l'immaginazione sia un'artista – anzi un'incantatrice – tanto grande, essa comunque non è creatrice, ma deve prendere dai sensi il *materiale* per le proprie immagini»[273]. Eppure quello che anche qui è espresso con toni negativi, crediamo debba essere invece interpretato nella sua mirabile potenzialità positiva: che l'immaginazione sia paragonata ad un'artista è un fatto che non può che togliere ogni dubbio sul carattere, se non creativo, di certo "formativo" dell'immaginazione. Quest'ultima, che «sottopone il materiale all'intelletto, allo scopo di procurare un contenuto (per la conoscenza) ai concetti di esso, sembra conferire realtà alle proprie intuizioni (inventate), in virtù della loro analogia con le percezioni effettive»[274]. Insomma, il materiale che giunge all'intelletto non è mai meramente allo stato "grezzo", bensì già elaborato, già intagliato secondo una forma più definita, tramite una "regola" applicativa, ossia l'*analogia* e, pertanto, la funzione schematizzatrice. È questo, spiega Kant, il motivo per cui chiamiamo "senso" qualcosa di molto simile al pensiero, e che anzi talvolta rappresenta «addirittura un grado ancor più elevato di quello del pensare»[275]. Ed è questo stesso fatto a spiegare ancora perché «il sano intelletto umano venga anche chiamato "buon senso comune"»[276]: in esso l'immaginazione gioca un ruolo assolutamente familiare e spontaneo, venendo "sfruttata" nella più quotidiana attività. «In molte occasioni, ci sono concetti di oggetti a cui si sottopone, in maniera non deliberata, un'immagine creatasi spontaneamente (tramite l'immaginazione produttiva)»[277]. Ad esempio, «se si leggono la vita e le azioni di un uomo grande per talento, per merito o per rango, o ce le si fa narrare, si è comunemente condotti ad attribuirgli nell'immaginazione una statura considerevole, e per contro ad attribuire a un individuo descritto come di carattere fine e delicato una conformazione piccola e fragile»[278]. Tramite l'immaginazione siamo quindi disposti a figurarci immagini che in qualche modo ricalcano un'aspettativa e che ci consentono di ricondurre un fatto ignoto nel quadro delle nostre conoscenze, un elemento singolo all'interno di un ordine più vasto.

Proprio a commento di questi passi kantiani, Manganaro sostiene che «per quanto Kant si preoccupi di dichiarare che "l'immaginazione non è poi così creatrice come la si vanta", non manca di sottolineare con una certa chiarezza il grande vantaggio che essa offre riguardo alla mera ricezione dell'attività percettiva. Tra percezione e immaginazione si

[273] Ivi, p. 168; tr. it. p. 161.
[274] Ivi, p. 169; tr. it. p. 162.
[275] Ibidem.
[276] Ibidem.
[277] Ivi, p. 173; tr. it. p. 166.
[278] Ibidem; tr. it. p. 167.

apre in un certo senso una contesa in cui la seconda, quanto ad attività, alla possibilità di produrre un autonomo processo di formazione conoscitiva, la vince sulla prima». Ciò perché «l'immaginazione può portare alla coscienza oggetti che non sono dati in nessuna forma di esistenza oggettiva. Essa addirittura sostituisce i sensi inferiori non solo nell'attività ricettiva e percettiva stessa, ma nello stesso processo di conoscenza che porta alla determinazione dell'universalità e della necessità della conoscenza»[279]. E rispetto al rapporto tra "senso" e pensiero, «non sfugge, a questo punto, l'importanza che Kant vuole annettere alla misura di conoscenza che la immaginazione arreca, pur con la sua attività obliqua di produrre attraverso il ricordo o la fantasia l'analogo – ma comunque con validità oggettiva – dell'oggetto esterno che modifica i sensi»[280].

Tuttavia, «dal momento che l'immaginazione è naturalmente incline a salire fino all'estremo»[281] e dunque a oltrepassare gli stessi limiti della realtà, essa sarà sempre esposta all'errore. Ma ciò non esula dal porre estrema cura nell'analisi di questa facoltà, come dimostra lo stesso Kant che, di certo non a caso, dedica a questo argomento una parte sostanziosa della sua *Antropologia*. L'immaginazione, infatti, comprende anche un'attività vicaria, capace di compensare eventuali menomazioni, come ad esempio quella della vista, o dell'udito: allenando gli altri sensi e coadiuvandoli con questa facoltà mediatrice, che eserciterà «in grande misura»[282], colui che parte perciò da una situazione di scompenso rispetto alle possibilità del "sano senso comune", potrà quantomeno avvicinare la propria percezione a quella altrui. E non è soltanto in questo campo che emerge la funzionalità dell'immaginazione. Particolarmente interessante è anche il legame che Kant intravede tra questa e la capacità dell'attenzione. Ascritta quest'ultima alla sensibilità, infatti, il pensatore critico può affermare che quanto più un'attenzione sarà costante e stabile, tanto più lo sarà l'immaginazione stessa, la quale, dunque, per essere adoperata in modo adeguato, deve prescindere da fattori di distrazione tali da implicare la situazione compromettente in cui «le immagini si alternano rapidamente»[283] senza ordine e, quindi, privi di una loro "ragionevolezza". Per poter aggirare siffatto ostacolo e favorire lo stabilirsi di un'attenzione costante e duratura, interverrebbe per Kant l'"abitudine": è di questo concetto che a sua volta si alimenta l'immaginazione[284]. Ancora più interessante, è però l'introduzione dell'abitudine anche in riferimento alla trattazione della «legge

[279] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 157.
[280] Ivi, p. 158.
[281] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 173; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 167.
[282] Ivi, p. 172; tr. it. p. 166.
[283] Ivi, p. 175; tr. it. p. 169.
[284] Cfr., ivi, p. 174; tr. it. p. 168. Su questo tema torneremo a più riprese sia con Peirce che con Cassirer.

dell'*associazione*», le cui conseguenze Kant descrive in questi termini: «rappresentazioni empiriche che si siano spesso succedute l'una all'altra hanno per effetto di suscitare un'abitudine nell'animo a far sorgere anche le altre, quando se ne produca una»[285]. Questo meccanismo pratico, molto utile e frequente, è anche in qualche modo il contrassegno in grado di dirci qualcosa in più circa il nostro modo di costituire l'oggetto tramite la funzione schematizzatrice dell'immaginazione. Ricordando in modo sostanziale il procedimento inferenziale ipotizzato da Peirce, ci sembra che Kant definisca l'immaginare nei termini di un processo fluido e ininterrotto, all'interno del quale soltanto alcuni momenti riescono ad essere colti e diretti coscientemente: «l'immaginazione spesso è tanto veloce nel passare di palo in frasca che sembra si siano saltati gli elementi intermedi nella *catena delle rappresentazioni*, mentre semplicemente non se ne è avuta consapevolezza; così che di frequente ci si deve domandare: "dov'ero? Da dove ero partito nel mio discorso, e com'è che alla fine sono giunto a questo punto?»[286]. È evidente che, nel quadro di una simile impostazione, l'attenzione acquisisce un ruolo fondamentale circa le possibilità di "ragionare bene".

Dati questi presupposti, e dopo aver operato alcune distinzioni, mostrando quando e perché l'immaginazione si fa fantasia o perfino vaneggiamento – analizzando cioè i molteplici effetti dell'attività immaginativa quand'essa sia «*senza freni* o assolutamente *senza regole*»[287] –, Kant continua con l'esposizione delle ulteriori potenzialità di cui l'immaginazione dispone. Fatta una rassegna dei casi in cui l'uomo «non può più dominare il corso delle proprie rappresentazioni», il filosofo giunge a mostrare come la facoltà immaginativa renda possibile proprio il "controllo" di quel corso, ossia dei legami che tengono insieme le associazioni. In tal senso l'immaginazione può essere considerata come un bacino ricco di possibilità, da cui spetta all'uomo attingere nel modo più funzionale e appropriato. C'è un dato da cui però non si può prescindere, ossia che gli effetti delle rappresentazioni non si esauriscono nel momento in cui si costituiscono, e non si limitano alla ricezione neutra, potendo invece suscitare particolari stati d'animo, o attivare addirittura ulteriori «*facoltà*», come quelle «*di ricordare* e *di divinare*»[288]. L'innescarsi di queste ultime tramite l'immaginazione è resa possibile dalla capacità associativa di quest'ultima, dalla sua attitudine ad «*associare* le rappresentazioni dello stato passato e

[285] Ivi, p. 176; tr. it. p. 170.
[286] Ibidem; tr. it. pp. 170-171 (corsivo nostro).
[287] Ivi, p. 181; tr. it. p. 176.
[288] Ivi, p. 182; tr. it. p. 177.

futuro del soggetto con il suo stato presente»[289]. Solo per questa via sarà possibile «connettere nel contesto dell'esperienza ciò che *non è più* con ciò che *non è ancora*, tramite ciò che *è presente*»[290]. In poche parole, la memoria, benché non vada identificata né con l'immaginazione produttiva – altrimenti «diverrebbe *infedele*» - né con quella riproduttiva – dal momento che, in aggiunta a questa, comprende il carattere di volontarietà –, pur tuttavia le presuppone e ne è debitrice rispetto alla formazione e alla associazione delle rappresentazioni. Lo stesso accade, come vedremo a breve, per la «*facoltà di prevedere*»[291], laddove anch'essa deve la sua possibilità alla disponibilità associativa che, in quanto tale, consente di immaginare inferenzialmente effetti simili per cause simili, sfruttando il materiale offerto dalla memoria.

In forza di questi strumenti, il pensiero può scegliere gli abiti comportamentali più adatti alle circostanze e accedere, per lo più *analogicamente*, al "nuovo" e all'ignoto, senza con ciò rischiare la completa indeterminatezza e la conseguente paralisi. Anzi, l'immaginazione offre ancora qualcosa in più: rende l'uomo in grado di proiettarsi al di là del tempo presente e ipotizzare stati futuri e future azioni e reazioni. Ci dispone ad essere "pronti" dinanzi a tutte quelle circostanze che possiamo, appunto, almeno immaginare.

È proprio in questo senso, ossia in un senso tutto rivolto alla pragmatica dell'azione orientata, che nelle pagine dell'*Antropologia* vengon fuori prepotentemente la straordinaria sovresposizione della dimensione del futuro e la parallela assunzione delle potenzialità insite nella temporalità in generale. Si potrà ben capire, nel corso del presente lavoro, come tale questione è tutt'altro che secondaria per la coerenza interna dell'intera ricerca. Il tema del *bisogno* predittivo in relazione all'agire si congiunge infatti direttamente e potentemente con il discorso circa l'"eticità dei segni", così come recita il titolo della ricerca stessa. Il sottoparagrafo intitolato *Della facoltà di prevedere* è, da questo punto di vista, assolutamente centrale, dal momento che ascrive a tale facoltà una posizione capitale, non solo in quanto essa è capace di disporre l'animo verso il futuro, ma anche perché rende possibile volgere lo sguardo verso le dimensioni del passato e del presente in una linea di inarrestabile continuità. Si legge, a questo proposito, che «c'è più interesse a possedere questa facoltà che a possedere ciascuna delle altre, poiché essa è la condizione di ogni pratica possibile, ed è lo scopo al quale l'essere umano rapporta l'uso delle proprie forze»[292]. Kant, in tal modo, mostra la piena consapevolezza del nesso tra prassi attuale e

[289] Ibidem.
[290] Ibidem.
[291] Ivi, p. 185; tr. it. p. 181.
[292] Ibidem.

aspettative future, tra pensiero e attesa, dal momento che il pensiero *nei* e *dei* fatti-del-mondo è pensiero rivolto all'azione e, a sua volta, l'azione è condizionata necessariamente da una previsione dei possibili effetti che ne deriverebbero. «Ogni desiderio implica una previsione (dubbia o certa che sia) di ciò che tali forze rendono possibile. Il guardare indietro al passato (ricordare) avviene solamente con il proposito di rendere in tal modo possibile la previsione dell'avvenire; dal momento che noi, dal punto di vista del presente, in generale ci guardiamo intorno per decidere qualcosa, o per esservi preparati»[293].

Vista in controluce, la "praticità" dell'agire risalta ancora di più, dato che si oppone all'«arte di ammazzare il tempo e di rendersi inutile per il mondo»[294] tratteggiata nella parte conclusiva del paragrafo precedente. A ciò si potrà aggiungere che, se quest'ultima "arte" implica la cosiddetta "smemoratezza" e dipende dalla «mancanza di attenzione per ciò che è presente»[295], allora all'opposto, la facoltà di agire, come abbiamo visto strettamente legata a quella di predire, esigerà la presenza a se stessi (nell'attenzione) non solo di ciò che è presente, ma anche di ciò che era il passato (l'esperienza), con uno sguardo d'insieme che tenga conto anche del futuro (l'ipotesi, la "scommessa"). Soltanto in vista del nostro agire, ci dice Kant, ci interessiamo del passato, così come assumiamo il presente prevalentemente al fine di assumere decisioni e prepararci alle eventuali conseguenze. Come non vedere, in queste considerazioni kantiane, la preparazione di quel dispositivo maturatosi poi in Peirce ed esprimentesi nella dicotomia dubbio-credenza? D'altronde è già in questo paragrafo che l'eticità del "pensare in prospettiva" emerge in tutta la sua chiarezza: «vivere alla giornata (senza fare previsioni né preoccuparsi) non è […] molto onorevole per l'intelletto umano»[296]. Quasi che "immaginare" che le cose andranno in un modo piuttosto che in un altro, e provare a inferire quindi dai segni del presente il corso delle cose di là da venire, sia non soltanto una predisposizione della natura umana, a cui far ricorso in circostanze particolari, bensì un vero e proprio dovere etico, intriso di continue valutazioni circa gli "effetti" potenziali. Ma ancora: pure in questa sede la vena "pragmatica" fa da complemento necessario ad un quadro altrimenti spoglio e incompleto: «di tutte le prospettive che l'essere umano soltanto può avere, la più confortante consiste nel pensare che, in base alla sua presente condizione morale, egli ha cagione di prospettarsi la continuità e l'ulteriore progresso verso il meglio»[297]; progresso

[293] Ivi, pp. 185-186; tr. it. ibidem.
[294] Ivi, p. 185; tr. it. ibidem.
[295] Ibidem.
[296] Ivi, p. 186; tr. it. p. 182.
[297] Ibidem. Naturalmente, non c'è neppure bisogno di rimandare al famoso saggio di Kant dal titolo *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei (1798)*, in *Der Streit der Fakultäten*,

che, aggiunge Kant altrove, è reso possibile dall'intima convinzione, fondata su basi trascendentali, secondo cui l'«ampliamento della conoscenza» sarebbe legittimato dal fatto che «non siamo oppressi dal peso, ma incalzati dal volume dello spazio per le nostre conoscenze»[298]. Da questo punto di vista, ammesso che il piano pragmatico e quello etico si possano realmente distinguere, essi risultano essere comunque in un rapporto di complementarietà effettuale, soprattutto se considerati in una chiave per così dire "progressista", come quella che qui viene a delinearsi. Questo spirito "ottimistico" proprio dell'epoca, dunque, non è questione meramente "utilitaristica", bensì riflessione teorica che si amplia su di un versante pragmatistico. Operando, infatti, una critica della cosiddetta "arte della divinazione", Kant sostiene che «si dovette compiere ogni sorta di follia al fine di garantirci il possesso dell'avvenire, che tanto ci interessa prevedere, e saltare tutti i gradi che là potrebbero condurci per mezzo dell'intelletto, attraverso l'esperienza. O, *curas hominum*!»[299].

Ma l'argomento che merita la maggiore attenzione nel complesso dell'*Antropologia* è quello circoscritto dalla «*facoltà di designare*»[300], ossia la capacità «di conoscere il presente, quale mezzo per connettere la rappresentazione di ciò che si prevede con quella del passato»[301]. La designazione è dunque la facoltà di connettere, rappresentandoli, pensieri disposti linearmente nel tempo; è l'attività di congiunzione di rappresentazioni altrimenti isolate o accostate l'una all'altra senza alcun ordine apparente né latente. La funzione mediatrice dei «simboli» e dei «caratteri» si esplica, allora, in una duplice prospettiva: oltre a tratteggiare un legame tra passato e futuro per il tramite del presente, fa sì che i due *signa* rappresentino ciò che connette l'uno all'altro intelletto e sensibilità, in quanto polarità disomogenee, elaborando così un rimando che viene figurato dall'immaginazione e sussunto sotto l'architettura del categoriale. Si può perciò con diritto assumere l'idea di Manganaro, secondo la quale «la facoltà di designare» sarebbe posta da Kant «a estremo margine della capacità di immaginazione e a ridosso della facoltà intellettuale vera e propria»[302]. Vediamo più da vicino questo peculiare posizionamento della *facultas signatrix*.

---

contenuto a sua volta in *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 1907, pp. 79-94; tr. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 213-230.

[298] I. Kant, *Logik*, cit., p. 43; tr. it. *Logica*, cit., p. 37.

[299] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 189; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 185.

[300] Ivi, p. 191; tr. it. p. 187.

[301] Ibidem.

[302] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 151.

I simboli, in quanto «figure delle cose (intuizioni)» che «servono solo come mezzi della rappresentazione per concetti»[303], consentono all'intelletto stesso di fruire del materiale reso disponibile dalla sensibilità. Eppure va precisato che Kant, almeno in prima battuta, si rivolge al simbolico recuperandone l'origine mitico-sacra, evidenziandone la natura sensibile che deve, perciò, «venire contrapposta non a quella *intuitiva*, ma a quella *discorsiva*»[304], e riposizionandolo nell'ambito in cui l'uomo «è ancora poco dotato di concetti intellettuali»[305]. Non possiamo dimenticare che dovrà passare ancora circa un secolo prima che si imponga una vera e propria scienza dei segni, e che Kant stia perciò toccando una terra sì già battuta[306], ma mai nei modi generati dalla sintesi di trascendentale e pragmatica dell'agire. Ciò che risulta evidente è la consapevolezza del filosofo tedesco del valore pragmatico dei segni, siano essi «arbitrari», «naturali» o «prodigiosi» così come vengono ordinati da Kant. Ma ciò che ci interessa maggiormente, e che chiarisce forse il ruolo e la posizione della facoltà di designare, è che a proposito dei primi – i segni arbitrari –, il legame tra la capacità di "*signum-facere*" e quella di pensare diventa assolutamente centrale. Dato per assodato che «ogni lingua è trasposizione dei pensieri in segni»[307] - e la pregnanza di una simile affermazione non può passare inosservata –, ossia che il pensiero e il linguaggio vengono a identificarsi nell'idea che «pensare è *parlare* con se stessi»[308], allora bisogna in qualche modo tener presente la distinzione, sebbene proposta soltanto *en passant*, tra simbolo e segno. I segni, detti da Kant "caratteri"[309], sembrano distinguersi dai simboli perché questi ultimi «possono anche essere segni soltanto mediati (indiretti), che in sé non significano nulla»[310]. In altre parole, se da una parte comunicare tramite i simboli significa «povertà di concetti»[311], dall'altra, per ciò che riguarda i segni arbitrari rappresentati dal linguaggio, la mancata comprensione tra esseri umani "normali", «in grado di parlare e udire […] è dovuta alla carenza della facoltà di designare, o anche

[303] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p.191; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 188.
[304] Ibidem.
[305] Ibidem.
[306] U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 301.
[307] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p.192; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 190.
[308] Ibidem.
[309] Cfr., ivi, p. 191; tr. it. p. 188. Il curatore italiano ha l'accortenza di riportare il termine tedesco reso in italiano con "caratterizzazione": *Auszeichnung*. Ed è perfettamente evidente l'importanza dell'uso della rdice '*Zeichen*' che come tutti sanno si rende in italiano con 'segno'.
[310] Ibidem.
[311] Ibidem.

all'uso manchevole di essa (quando i segni sono presi per cose, e viceversa), soprattutto nell'ambito delle questioni di ragione»[312].

Inoltre, proprio per considerare più da vicino il nesso sussistente tra pensare e "fare segni", va segnalata la duplice "versione" del concetto di ipotiposi: «l'esibizione sensibile di qualcosa ("ipotiposi") può essere *schematica* quando a un concetto colto dall'intelletto viene data l''intuizione corrispondente (e ciò vale per lo schema del circolo, indispensabile per comprendere il concetto di "piatto"); ma è *simbolica* quando a un concetto che solo la Ragione può pensare, non essendoci intuizione corrispondente, ne viene provvista una per modo d'analogia: come accadrebbe quando volessi rappresentare lo stato monarchico come un corpo umano»[313]. A tal proposito, Umberto Eco crede di rinvenire uno «iato» «tra schemi e simboli», iato che a suo parere Kant cercherebbe «di colmare nell'*Opus Postumum*»[314], e che a nostro modo di vedere trova un tentativo di risoluzione già negli sviluppi dell'*Antropologia*. Ciò proprio in virtù del fatto che le due tipologie di esibizione – tanto quella schematica quanto quella simbolica – sono fatte qui rientrare nel più vasto campo di dominio dei segni, siano essi arbitrari, naturali o prodigiosi[315].

Tra questi, ad assumere una particolare valenza sono non a caso i "naturali" e, in specie, i *prognostici*. Questi ultimi «sono fra tutti quelli più interessanti, perché nella serie dei cambiamenti il presente costituisce soltanto un istante, e il principio di determinazione della facoltà di desiderare ha a cuore il presente solo per le sue conseguenze future (*ob futura consequentia*), e rende attenti soprattutto a queste»[316]. Torniamo con ciò alla dimensione pragmatico-etica e alla sua inclinazione verso l'orizzonte dell'avvenire, di cui sopra, ossia alla «caratteristica temporale della facoltà immaginativa»[317]: il nesso di quest'ultima con siffatto tipo di segni è presto chiarito. Infatti, si rinnova qui anche il riferimento alla modalità analogica propria del giudizio riflettente, il quale non solo non può prescindere dal lavoro dell'immaginazione produttiva, ma che, per dirla con Eco, «altro non è che un'*abduzione*»[318]. A tal proposito, ci sembrano in linea di continuità le considerazioni kantiane circa «i segni prognostici naturali», i quali, quando sono *indici* di «una malattia imminente o d'una guarigione, ovvero dell'approssimarsi della morte, sono manifestazioni fenomeniche che, sulla base di una lunga e frequente esperienza, e anche

[312] Ivi, p. 193; tr. it. p. 190 (legg. mod.).
[313] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 77.
[314] Ibidem.
[315] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 192; tr. it. *Antropologia dal puto di vista pragmatico*, cit., p. 189.
[316] Ivi, p. 193; tr. it. p. 191.
[317] P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 152.
[318] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 74.

della capacità di discernere la loro connessione come cause ed effetti, sono fondamentali per il medico e servono per guidarne la terapia»[319]. Quando non si cade nell'inconveniente di scambiare «i segni con le cose» e di riporre «nei segni una realtà interna»[320], i segni prognostici potranno esserci utili per ipotizzare l'andamento di una malattia e, di conseguenza, per tentare di sconfiggerla. La conoscenza del presente passerà perciò per l'associazione di casi *analoghi* esperiti in situazioni passate, e *significherà* un presunto stato futuro, che può esser favorito o indirizzato per tempo a un esito fausto. Ciò, si badi bene, sempre e soltanto con un grado non trascurabile di rischio, il quale però, dal punto di vista "pragmatico", non può che essere accettato, pena l'impotenza dinanzi a situazioni della cui certezza apodittica non abbiamo facoltà di conoscenza. Vale la pena sottolineare che lo stesso argomento ritorna, usato proprio in tal senso in ambito storico-politico, nel coevo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, dove la ricerca è orientata alla individuazione di eventi che *predicano* il futuro e che siano capaci di riferirsi ad esso. Senza entrare nel merito, basti dire qui che, nel saggio in questione, il «*segno storico* (*signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*)»[321] non sarebbe altro che l'indicazione che rivela l'esistenza di una causa implicante il progresso della «specie umana nella sua totalità (*non singulorum, sed universorum*)»[322]. Ciò a dimostrazione dell'importanza del segno all'interno di uno schema delineato dal punto di vista empirico eppure sempre fondato sul trascendentale: in linea con tali presupposti, il saggio dedicato al tema del progresso si fonderebbe sull'idea che «nel genere umano deve prodursi una qualche esperienza che, in quanto evento, rinvii ad una sua costituzione e ad una sua facoltà d'esser causa del suo progresso verso il meglio e (giacché ciò deve esser l'atto di un essere dotato di libertà) creatore di tale progresso»[323]. L'elemento esperienziale si rivela, dunque, assolutamente indispensabile; chi ne fa a meno, ossia chi «ha l'abitudine di trascurare, nelle sue immaginazioni, il confronto con le leggi dell'esperienza (sognando

[319] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 194; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 191.
[320] Ivi, p. 194; tr. it. p. 192.
[321] I. Kant, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, cit., p. 84; tr. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit., p. 218.
[322] Ivi, p. 87; tr. it. p. 221.
[323] G. Marini, *Considerazioni su storia prognosticante ed entusiasmo*, in Aa. Vv., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani, M. A. Pranteda, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 213-229, ivi p. 216.

nella veglia) è uno che *vede fantasmi* (un acchiappachimere)»[324], e rientra nei casi di soggetti affetti da una «malattia dell'anima in rapporto alla sua facoltà conoscitiva»[325].

Altrettanto interessante è che anche le malattie dell'anima sono individuate da Kant secondo una prospettiva pragmatica: si riconoscono per la loro proprietà invalidante rispetto alla facoltà conoscitiva e alla libertà, la quale viene perciò considerata come requisito immancabile di un intelletto sano. Da questo punto di vista, diventa comprensibile l'asprezza dei toni con cui il filosofo di Königsberg affronta il tema delle passioni, definendo la loro manifestazione come «non soltanto dannosa *pragmaticamente*, ma anche riprovevole *moralmente*»[326]. Chiarendo i termini della questione, e distinguendo l'emozione dalla passione, egli infatti sostiene che la prima «pregiudica per un istante la libertà e il dominio di se stessi», mentre «la passione vi rinuncia del tutto, e trova il proprio piacere e la propria soddisfazione nel sentirsi schiava»[327]. È espresso così, quasi inavvertitamente, l'intimo legame tra la prassi prognosticamente orientata e l'ambito etico, legame che è invece stabilito espressamente nel luogo della *Logica* adibito alla trattazione delle «perfezioni logiche della conoscenza»[328], dove Kant riscontra proprio nel *surplus* etico dell'atteggiarsi pragmatico, la sua distinzione da un ambito meramente consuetudinario: «l'orizzonte pratico, in quanto viene determinato in rapporto all'influenza che una conoscenza ha sulla nostra moralità, è *pragmatico* ed è della più grande importanza»[329]. Occorre ancora osservare che la determinazione dell'ambito etico disposto dalla libertà si rivela particolarmente delicata, dal momento che è la stessa «*inclinazione alla libertà*» ad esser collocata tra le passioni, e più specificamente tra quelle di tipo «*naturale* (innate)»[330], e ad essere anzi considerata come «la più violenta fra tutte le passioni dell'essere umano nello stato di natura»[331]. Non è questo, certo, tema nuovo e inesplorato. Lunga è la tradizione che ha teorizzato uno stato selvaggio, privo di leggi, dove «è inevitabile che gli individui finiscano per accampare pretese reciproche»[332]. Ed è anche Kant a sostenere che «il selvaggio (non ancora abituato alla sottomissione) non conosce un'infelicità che sia maggiore dell'essere sottomessi, e con ragione, fino a quando

[324] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 202; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 202.
[325] Ibidem; tr. it. p. 201 (legg. mod.).
[326] Ivi, p. 267; tr. it. p. 275.
[327] Ibidem.
[328] I. Kant, *Logik*, cit., p. 40; tr. it. *Logica*, cit., p. 34.
[329] Ivi, p. 41; tr. it. pp. 34-35.
[330] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 267; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 276.
[331] Ivi, p. 268; tr. it. ibidem.
[332] Ibidem.

non ci sarà una legge pubblica a rassicurarlo, e finché la disciplina non glielo avrà, a poco a poco, reso tollerabile»[333]. Con il che ci pare si sostenga che soltanto tramite l'apporto della cultura una simile passione può essere domata; solo per questa via può acquisire una forma tale da costituire non «già la rappresentazione puramente sensibile della libertà esterna», quanto quella dispiegantesi «sotto leggi morali»[334]. A sussistere e a render ragione della centralità di queste proposizioni kantiane, non è perciò tanto il nesso libertà-eticità, quanto quello di etica e cultura, all'interno del quale far rientrare la libertà. L'antropologia pragmatica qui teorizzata da Kant, infatti, allude sempre e di continuo a fenomeni e meccanismi culturali, e anzi potremmo dire che non faccia altro, dal momento che sono invece le questioni riguardanti la "natura" dei rapporti umani a restar fuori dal suo campo d'indagine, e ad appartenere, al più, esclusivamente a quella ricerca antropologica che Kant chiama "fisiologica". Va ancora fatta un'importante considerazione: esaminare la libertà da un punto di vista pragmatico significa assumerla dal punto di vista non dell'"individuo", ma della collettività. Soltanto se definita in un ambito socio-culturale, cioè, l'inclinazione alla libertà potrà essere condotta entro i confini della morale, e trovare così il suo legittimo spazio di azione e di rivendicazione: «non è certamente una passione il *desiderio* umano di stare coi propri simili in una condizione – e intrattenere con loro un rapporto – in cui ognuno possa aver parte di ciò che vuole il *diritto*; ciò costituisce invece una determinazione fondamentale del libero arbitrio tramite la ragione pura pratica»[335]. Ciò non toglie però che «l'*eccitabilità* di tale desiderio tramite il semplice amore di sé – cioè a proprio esclusivo vantaggio, e non in favore di una legislazione valida per ciascuno – è un impulso sensibile a odiare non già l'ingiustizia, bensì ciò che è *ingiusto* rispetto a noi»[336]. Va allora perseguita la ricerca di un equilibrio tra una passione che esercita forze controproducenti e provoca effetti negativi, e la naturale tensione, positivamente connotata, all'autodeterminazione e alla possibilità di agire secondo libero arbitrio. A tal proposito l'analisi non potrà che oscillare tra la dimensione individuale in senso stretto, soggetta naturalmente al moto delle passioni, e quella collettiva, entro la cui giurisdizione far valere legittimamente la propria libertà e lo spazio entro cui ricercare «il godimento di una *felicità educata a costumi morali*»[337]. In quest'ultima prospettiva, il bene individuale deve costituirsi in armonia con quello

[333] Ibidem; tr. it. p. 277.
[334] Ivi, p. 269; tr. it. p. 278.
[335] Ivi, pp. 270-271; tr. it. pp. 279-280.
[336] Ivi, p. 271; tr. it. p. 280.
[337] Ivi, p. 277; tr. it. p. 287.

dell'umanità, della «vera umanità»[338], che per Kant consiste appunto nel «modo di pensare l'unificazione fra il benessere e la virtù nelle *relazioni* con altri»[339]. A tal proposito, è singolare che, dopo aver introdotto il "nobile" concetto di umanità, il pensatore critico riduca la sua trattazione del «*sommo bene fisico-morale*»[340] all'enunciazione delle regole da osservare nell'ambito di una «*tavolata* di commensali»[341], ossia in un «consesso sociale privato» dove grazie a conversazioni leggere ma ricche di raffinatezze e levità, i singoli potranno nutrire non soltanto il loro corpo, ma anche il loro animo. Ed ecco che ritroviamo il filosofo di Königsberg, il critico radicale del conoscere, consigliare i lettori riguardo alle modalità più opportune per stare in compagnia e per intrattenere conversazioni animate e piacevoli. Ciò non certo per diletto, ma perché a ben guardare, «per quanto queste leggi della finezza umana possano anche apparire insignificanti, soprattutto se le si compara con la pura legge morale, comunque tutto ciò che promuove la socievolezza, se anche consistesse solamente di massime o di maniere garbate, costituisce pur sempre una veste che ricopre proficuamente la virtù, e che bisogna raccomandare anche dal punto di vista più serio»[342].

Avvicinandoci allora alle conclusioni, crediamo sia doveroso quantomeno accennare anche alla seconda parte dell'antropologia, il cui titolo – a nostro modo di vedere, particolarmente significativo – recita così: *La caratteristica antropologica. Della maniera di conoscere l'interiorità dell'essere umano a partire dalla sua esteriorità*[343]. Anche qui, ad interessarci più da vicino non sono tanto i contenuti della trattazione, quanto il metodo ivi utilizzato; non le specifiche distinzioni operate da Kant in merito ai quattro momenti in cui questa parte si articola («il carattere della persona», il «carattere del sesso», quello del «popolo» e quello della «specie»), bensì il suo gesto filosofico, configurantesi ancor più chiaramente come un vero e proprio abbozzo di una dottrina dell'interpretazione dei segni: ne è un esempio l'argomentazione che prende ad oggetto i tratti corporei dell'uomo e che si fonda non su di un'indagine meramente descrittiva, bensì sulla ricerca, più complessa ma anche più avvincente, dei significati che si celano dietro quei tratti stessi. Emerge qui, in altre parole, la consapevolezza del fatto che le caratteristiche dei volti umani possano delinearsi come l'indice di qualcosa in più rispetto ad una semplice qualità fisica e che, in quanto tali, abbiano la facoltà di *rimandare ad altro*. Più nel dettaglio, Kant, per scansare

[338] Ivi, p. 278; tr. it. p. 288.
[339] Ivi, p. 277; tr. it. p. 287.
[340] Ibidem.
[341] Ivi, p. 279; tr. it. p. 289.
[342] Ivi, p. 282; tr. it. p. 292.
[343] Ivi, p. 283; tr. it. p. 293.

ogni equivoco, sembra escludere la possibilità di assegnare univocamente ad una determinata conformazione facciale una corrispondenza caratteriale, e tuttavia non si esenta dal riservare alle espressioni del viso, che «sono i tratti del volto messi in gioco e sollecitati da un'emozione più o meno forte»[344], un ruolo di "indicalità" più o meno preciso. È espressa, con ciò, la natura rivelativa dei "segni esteriori", ossia la loro capacità di svelare l'"interiorità" di un individuo. Il giudizio sulla sua bellezza o bruttezza dipenderà, allora, proprio da siffatto gioco di rimandi e dalla costitutiva interdipendenza di questi due piani: «quanto alla *bruttezza* […], essa non può rinfacciarsi ad alcun volto, purché questo nei suoi lineamenti non tradisca l'espressione di un animo corrotto dal vizio, oppure anche una naturale, ma infelice, tendenza a esso»[345].

Non c'è dubbio che Kant non stia affatto costruendo una fisiognomica a base semiotica, o una scienza generale dei segni, ma è pur certo che l'argomentazione del filosofo tedesco in merito alle espressioni del volto (come dell'intera discussione sui caratteri) non possa neanche essere intesa come un semplice *divertissement*. Ne è ulteriore prova la discussione dedicata da Kant alla distinzione di genere. Infatti uno degli obiettivi principali dell'argomentazione sembra essere, per dirla in termini generali, la ridefinizione delle pratiche sociali e culturali di una comunità, cui partecipa in larga parte anche il genere femminile – sebbene, ovviamente, con tutte le cautele e i limiti di un pensiero che abita la sua epoca. In merito a ciò, si legge che il «principio di caratterizzazione» della femminilità stessa «non dipende dalla nostra scelta, ma da un'intenzione più elevata concernente la sessualità umana», che si definisce nei termini «1) della conservazione della specie; 2) della cultura civile della società e del suo raffinarsi per mezzo della femminilità»[346]. Dal che consegue che i caratteri essenziali del genere femminile – ma più in generale del genere umano –, così come il loro continuo evolversi e perfezionarsi, non possono che dipendere in modo sostanziale dal progresso socio-culturale; e viceversa, quest'ultimo non può che modellarsi sugli abiti e le consuetudini di volta in volta assunti e stabilitisi tramite l'inarrestabile scambio inter- e intra-comunitario: parlando delle donne, Kant sostiene che «la loro espressività nel parlare e nei tratti del viso le ha rese precocemente avvedute, e ha dato loro l'aspirazione a venire accolte in modo delicato e cortese dal genere maschile; cosicché quest'ultimo, per la loro magnanimità, è come se fosse stato messo invisibilmente in catene da un bambino, e si è visto condotto – se non proprio alla moralità – almeno a ciò

[344] Ivi, p. 300; tr. it. p. 312.
[345] Ivi, p. 298; tr. it. p. 309.
[346] Ivi, pp. 305-306; tr. it. p. 318.

che la riveste: cioè a quel decoro civile che la prepara e la raccomanda»[347]. È dunque chiaro che il senso proprio dell'analisi antropologica può acquistare un grado di completezza soltanto alla luce di uno studio attento circa le condizioni che favoriscono o limitano la possibilità del progresso culturale o, che è lo stesso, l'ampliarsi dell'acquisizione sociale di abiti morali. E dal momento che l'intrecciarsi trascendentale del nesso natura-cultura è ormai reso evidente, non meraviglia ch'esso si manifesti nella ulteriore diade di discordia-concordia. Di questa coppia di termini, il primo simboleggerà, per Kant, l'originaria condizione naturale, il secondo rappresenterà invece il sempre parziale risultato del «perfezionamento dell'essere umano tramite il progresso della cultura civile»[348], che passa appunto per quello "scontro" «della umana specie», di cui «la natura ha posto […] il germe»[349].

E dunque, per concludere questa sezione preliminare su Kant, occorre evidenziare che la questione della cultura, e delle condizioni che ne consentono il suo dispiegarsi, si interseca con quella dimensione "cosmopolita" che, in un certo qual senso, completa il cerchio dell'esperienza intellettuale di un'intera vita. Kant, nelle ultime pagine dell'*Antropologia* esprime concetti e idee che aveva già sistematizzato, più di un decennio prima, nelle opere di filosofia della storia. Ma lo fa, e questo è assai significativo, con l'esplicita consapevolezza e l'energia filosofica di un "sistema" dei caratteri umani in grado di legittimare le precedenti tesi "progressiste" de *Per la pace perpetua* e tentare così di rispondere affermativamente alla domanda *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*. Testimonianza potente di questa sorta di lascito è tutta l'argomentazione che ci piace qui ricordare quasi per intero, a mo' di congedo e di passaggio alla ricerca vera e propria.

Kant considera che «si deve osservare che presso tutti gli altri animali, abbandonati a se stessi, ciascun *individuo*, raggiunge la propria piena destinazione, mentre fra gli esseri umani essa è raggiunta tutt'al più solo dalla *specie*, in maniera tale che il genere umano può lavorare alla propria destinazione solo attraverso il *progresso*, in una serie imprevedibile di tante generazioni»[350]. Si tratta per la specie-uomo, in ultima analisi, di un cooperare in direzione di uno stesso scopo, dove «la meta rimane […] ancor sempre in prospettiva, anche se la *tendenza* a questo scopo finale, pur spesso ostacolata, non può però

[347] Ivi, p. 306; tr. it. pp. 318-319.
[348] Ivi, p. 322; tr. it. p. 339.
[349] Ibidem.
[350] Ivi, p. 324; tr. it. p. 341.

mai regredire del tutto»[351]. La perfettibilità trova qui il suo concretizzarsi in una *tendenza* il cui completamento è un ideale futuribile ma mai accidentale. La cultura non può che svilupparsi, perciò, nella prospettiva kantiana, in una dimensione "futurativa" e cosmopolita, dove anche quest'ultima, ossia l'"uniformità" culturale su scala universale, «in quanto idea in sé irraggiungibile, non è però un principio costitutivo […], bensì solamente un principio regolativo»[352]. Per proseguire come segue: «il risultato complessivo cui perviene l'antropologia pragmatica riguardo al destino dell'essere umano e la caratteristica della sua progressiva formazione sono dunque i seguenti. L'essere umano è determinato dalla sua ragione a stare in una società con altri suoi simili, e in essa a *coltivarsi*, a *civilizzarsi* e a *moralizzarsi* per mezzo dell'arte e delle scienze; per quanto possa anche essere grande la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi *passivamente* agli stimoli dell'agio e del benessere, cui dà il nome di felicità, egli è destinato piuttosto a rendersi *attivamente* degno dell'umanità, combattendo contro gli ostacoli che gli sono stati inflitti dalla rozzezza della sua natura»[353]. Ed è proprio l'umanità e non l'uomo singolo, a doversi far carico di questo lungo percorso di perfezionamento morale. D'altronde, «l'impulso alla scienza, intesa come cultura che nobilita l'umanità, non ha, per l'insieme della specie, proporzione alcuna con la durata della vita. Il dotto, quando si è spinto nella cultura fino al punto di ampliarne il campo, viene chiamato dalla morte, e il suo posto è preso da uno scolaro che è partito dall'apprendere i rudimenti che, poco prima che la sua vita finisca, dopo aver fatto a propria volta un passo avanti, lascia daccapo il suo posto a un altro»[354]. Gli uomini, singolarmente presi, non sono altro che una minuscola orma tracciata sul lungo e avvincente cammino del "conoscere". Ma la loro "minorità" e inadeguatezza rispetto a questo glorioso fine non è e non può essere motivo di retrocedere: la dignità dell'uomo e il rispetto che egli deve a se stesso[355] in quanto essere libero, sono invece proprio il movente fondamentale e la condizione trascendentale per la quale soltanto un'umanità può dirsi tale. In conclusione, la specie umana si configurerebbe come «una specie di esseri ragionevoli che si sforza di risalire e progredire costantemente dal male verso il bene. La loro volontà è allora, in linea generale, buona, ma il suo compimento è reso difficile dal fatto che lo scopo può essere atteso e raggiunto non a partire dal libero

[351] Ibidem.
[352] Ivi, p. 331; tr. it. p. 350.
[353] Ivi, pp. 324-325; tr. it. p. 342.
[354] Ivi, pp. 325-326; tr. it. p. 343.
[355] Cfr. la conclusione della *Dottrina del metodo della ragion pura pratica* in I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, AA V, cit., pp. 1-163, spec. pp. 169-161; tr. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1980, pp. 127-316, spec. pp. 311-312.

accordo dei *singoli*, ma solo con la progressiva organizzazione dei cittadini della terra nella specie e in vista di essa, in quanto sistema connesso cosmopoliticamente»[356].

[356] I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 333; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 352.

PARTE SECONDA

Capitolo primo

Fenomenologia

«Propongo di utilizzare la parola *Phaneron* come nome proprio che sta a indicare il contenuto totale di ogni coscienza (sostanzialmente una coscienza vale l'altra), la somma di tutto ciò che abbiamo nella mente in ogni modo, senza alcun riferimento al suo valore cognitivo»[1]. Così si esprime Charles Sanders Peirce intorno al 1905 in merito all'oggetto cardine della sua scienza fenomenologica, cui preferisce, talvolta, attribuire il termine *faneroscopia*[2]. Nel momento in cui Peirce scrive queste righe, è trascorso più di un secolo da quando il termine "fenomenologia" ha visto la prima sua attestabile comparsa nel lessico filosofico "ufficiale" e, con ciò, anche una sua prima articolazione. Un testimone d'eccezione dell'importanza genealogica di questo vocabolo è Martin Heidegger che, nel suo primo corso marburghese, sostiene: «l'espressione "fenomenologia" appare per la prima volta nel XVIII secolo nella scuola di Christian Wolff, all'interno del "Nuovo organo"[3] di Lambert, in collegamento con coniazioni analoghe, che al tempo erano amate,

[1] C. S. Peirce, *The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy* (1905), in EP 2, cit., pp. 360-370, ivi p. 362; tr. it. *La base del pragmaticismo nella faneroscopia*, in EsP, cit., pp. 165-182, ivi p. 168.

[2] Questo tema è diventato una sorta di "classico" della letteratura critica su Peirce. Conviene rimandare qui soltanto a dei lavori, più o meno recenti, che abbiano a loro scopo l'analisi di questo tema specifico, riservandoci di approfondirlo in seguito: R. Fabbrichesi, *Come la fenomenologia diventò faneroscopia: il progetto di Peirce di una "Filosofia Suprema"*, in "Bollettino filosofico", XXXIII (2018), pp. 217-225; più datata di questo contributo della studiosa italiana, ma puntigliosa rassegna del nostro tema, è la monografia di W. L. Rosensohn, *The Phenomenology of Charles Sanders Peirce. From the Docrine of Categories to Phaneroscopy*, Grüner, Amsterdam, 1974; recentissimo, invece, e per questo assai utile ai fini dell'aggiornamento bibliografico, è il libro di R. K. Atkins, *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, che dedica il quarto capitolo proprio al passaggio «From Phenomenology to Phaneroscopy», Oxford University Press, New York, 2018, pp. 73-105.

[3] Si tratta di J. H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764), voll. I-II, Wendler, Leipzig, 1764; tr. it. *Nuovo organo*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Bari, 1977. È opportuno ricordare qui che la traduzione italiana rende come segue la *Prefazione* di Lambert: «L'opera presente, che ho scritto in primo luogo per me stesso e che ora do alle stampe con la stessa intenzione, comprende quattro parti di argomento ben diverso, benché necessariamente connesse tra loro, che ho trovato più conveniente denominare con i termini, mutuati dalla lingua greca, di Dianoiologia, Alethiologia, Semeiotica e Fenomenologia, e che, prese insieme, costituiscono in un modo più completo ciò che Aristotele, e dopo di lui Bacone, ha denominato Organon» (ivi, p. 2; tr. it. p. 3). È significativo che la parte che anticipa la fenomenologia propriamente detta venga nominata dall'allievo di Wolff con il termine semiotica. Eppure, nonostante l'interessante legame individuato da Lambert, occorre sottolineare che Peirce non gli risparmierà critiche anche molto accese (cfr., C. S. Peirce, *The Nature of*

come dianoiologia e aletiologia, e significa teoria della parvenza, dottrina dello scanso della parvenza (*Vermeidung*)»[4]. Il filosofo tedesco ricordato da Heidegger era ben noto a Peirce, il quale, curiosamente però, non lo associa al neologismo in questione, quanto piuttosto, e in termini più o meno critici, ai suoi contributi allo studio del calcolo delle probabilità e della geometria. È significativo, tuttavia, che Peirce conoscesse un lavoro giovanile di Lambert dal titolo assai stimolante di *Sechs Versuchen einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre*[5]. Ma non sono questi il momento e il luogo per trattenersi con le evoluzioni e i ripensamenti continui che Peirce adotta quando si tratta di definire i termini chiave del suo pensiero, compreso quello di fenomenologia.

Detto ciò, torniamo al tentativo di indagare le peripezie di una *Wort-Begriff* di centrale rilevanza. Avevamo lasciato Heidegger commentare il termine coniato da Lambert, e già qui compariva un argomento che era stato solo accennato nella parte dedicata a Kant, ma che proprio ora conviene riprendere: il ruolo e la funzione della parvenza. Tanto più importante sarà soffermarsi sul profilo assunto dalla "fenomenologia kantiana", perché uno sguardo ivi rivolto potrà aiutare a mostrare il profondo mutamento che interessa una teoria della conoscenza che nasce come teoresi pura, ma che poi cresce assumendo gradualmente i connotati di una pragmatica della cultura. Sarà importante sostare ancora su Kant, perché è nell'articolazione del problema rappresentato dallo statuto "mediano" della parvenza che si chiarirà il legame tra i profili teorici di quest'ultima e il sorgere della necessità di una

---

Meaning (1903), in EP 2, pp. 208-225, in part. pp. 219-220; tr. it. *La natura del significato*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 539-563, spec. pp. 555-556). E a suggellare questa prima consonanza che stiamo analizzando, vale la pena rimandare a Donald Philip Verene che nel saggio *Cassirer's Phenomenology of Culture*, in "The Journal of Speculative Philosophy", XXVII/1 (2013), pp. 33-46, risale anch'egli a Lambert e al suo scambio epistolare con Kant per evidenziarne la portata nell'ambito della fenomenologia di stampo cassireriano, come d'altronde fa lo stesso pensatore delle forme simboliche in Vita e dottrina di Kant (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (1918), in ECW 8, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 108-109; tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, con una *Presentazione* di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 136-137). A commento di questa stessa lettera, è interessante che anche Cassirer evidenzi la posizione preliminare di questa "scienza" rispetto alla metafisica, la quale molto probabilmente può essere accostata all'Estetica trascendentale della prima Critica: «solo la Kritik der reinen Vernunft, apparsa quasi undici anni dopo questa lettera al Lambert, ha portato a vera "ampiezza ed evidenza" quella propedeutica al pensiero metafisico che qui Kant ha in mente» (ivi, p. 109; tr. it. p. 137). Invece, si vedano le efficacissime precisazioni di E. W. Orth (che riprenderemo al momento opportuno) nel saggio *Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XXVI (1982), pp. 231-249.

[4] M. Heidegger*, Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-1924), hrsg. von W.-F. von Herrmann, in Martin Heidegger Gesamtausgabe (d'ora in poi GA), Bd. 17, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006, p. 5; tr. it. *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano, 2018, p. 33.

[5] Almeno è questa l'opinione dei curatori dei *Collected Papers*, che rimandano in nota senza commenti specifici, ma citando una sorta di appunto peirceano che suona come segue: «per l'uso di questa "formula newtoniana" in una logica intensionale dei termini assoluti» (C. S. Peirce, CP 3.77 Fn 2 p. 45).

"scienza del visibile" in grado di rispondere alle nuove esigenze di una cultura filosofica forte del coraggio di servirsi del proprio intelletto[6].

§ II. 1.1 Schein *e* Er-Schein**:** *i fenomeni e il loro apparire*

È risaputo che il concetto di fenomenologia ha conosciuto, nel tempo, numerose accezioni e incarnato molteplici tradizioni filosofiche. Non è certamente qui il caso di procedere alla disamina di questa pluralità di intenti e di interpretazioni e, tuttavia, alla luce della nostra premessa dai toni critico-trascendentali, vale la pena mostrare come Heidegger, per trattare della costituzione originaria della fenomenologia, accenni non soltanto a Lambert ma, immediatamente dopo, anche a Kant, in particolare al Kant precritico[7], un filosofo ancora alla ricerca dei fondamenti del suo pensiero, e nondimeno già in grado di riconoscere alla fenomenologia un posto ben definito all'interno del sistema delle scienze: «in Kant vi è un concetto affine. In una lettera a Johann Heinrich Lambert egli scrive: "sembra che sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenom[en]ologia generalis*), nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità"»[8]. È abbastanza evidente l'intento dell'ancor giovane professor Heidegger di conferire nobiltà di natali alla fenomenologia di cui egli stesso si sentiva erede. Il filosofo di Königsberg sarebbe così inserito tra gli iniziatori di quel percorso volto a determinare i confini di un nuovo metodo. E se è chiaro e forse ovvio il legame kantiano a una simile "scienza", all'interno del cui ambito si descrivono i limiti e le possibilità della conoscenza sensibile, meno banale è accennare ai ruoli attribuiti da Kant alla parvenza e all'apparire, ossia a concetti strettamente legati al problema del *Phainesthai*

[6] Cfr. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), AA VIII, cit., pp. 33-42, ivi in part. p. 35; tr. it. *Che cos'è l'illuminismo? Con altri testi e risposte di Erhard, Forster, Hamann, Herder, Laukhard, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wedekind, Wieland,* a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1987, p. 13.

[7] Heidegger, infatti, riprende qui un breve passo tratto da una lettera inviata da Kant a Lambert nel 1770. Cfr., M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, cit., pp. 5-6; tr. it. *Introduzione all'indagine fenomenologica*, cit., p. 33.

[8] Benché all'interno del testo heideggeriano curato da Pietropaoli, per ciò che riguarda la traduzione del passo della lettera kantiana abbiamo preferito rifarci all'edizione italiana dell'*Epistolario*, laddove il curatore della *Introduzione all'indagine fenomenologica* riporta soltanto i riferimenti dell'edizione originale, lasciando intendere l'autorialità della traduzione che, infatti, non corrisponde a quella proposta da Meo. Si precisa, comunque, che le differenze di traduzione riscontrabili non sono particolarmente rilevanti rispetto al significato generale del passaggio. Dunque, il presente passaggio è reperibile in I. Kant, *An Johann Heinrich Lambert*, in AA X, cit., pp. 96-99, ivi p. 98; tr. it. *Kant a Lambert*, *2 settembre 1770*, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, cit., pp. 56-60, ivi p. 59. Inoltre, vale la pena precisare che, come indicato e nell'edizione tedesca e in quella italiana, nella nota a piè di pagina Heidegger fa rilevare che «Kant scrive inavvertitamente "*phaenomologia*"».

e all'attenzione che Peirce e Cassirer dedicheranno a questa tematica. «Dalla natura dell'errore, nel concetto del quale […] è contenuta, oltre alla falsità, anche la parvenza della verità come suo carattere essenziale, deriva […] l'importante regola seguente: […] per evitare errori, dunque, bisogna scoprirne e spiegarne la fonte: la parvenza»[9]. Quest'ultima è qui certamente considerata nella sua accezione negativa, venendo a configurarsi come ciò che occorre estirpare per poter giungere alla conoscenza vera e propria. Eppure ci sembra alquanto limitato liquidare il problema di questo fenomeno in una sì rapida e sbrigativa connotazione negativa. Se non altro perché è lo stesso Kant, intorno alla possibilità di riconoscere la fonte dell'errore, ad affermare: «ma sono pochissimi i filosofi che lo hanno fatto. Essi hanno solo cercato di confutare gli errori stessi, senza *indicare* la parvenza dalla quale sorgono. Ma questo disvelamento [*Aufdeckung*] e dissolvimento [*Auflösung*] della parvenza è un merito ben maggiore *nei confronti della verità* che non la confutazione diretta degli errori stessi, con la quale non si può turare la loro sorgente né si può prevenire che la parvenza in questione, restando ignota, c'induca di nuovo, in altri casi, a errori»[10]. Dis-velare la parvenza ha quindi risvolti positivi sia per ciò che concerne il riconoscimento della causa dell'errore, sia per quanto riguarda la conseguente possibilità di conoscerne il riflesso opposto, ossia la verità. L'ambivalenza funzionale derivante dalla parvenza, ad un tempo fonte di errore e rimando alla verità, forniva i termini entro cui si sarebbe potuta sviluppare la ricerca di un metodo capace di afferrarla. Ma era pure un enorme quesito teorico che d'ora in poi nessuno avrebbe potuto evitare. E se a comprendere questo aspetto della dialettica triadica di errore, verità e parvenza, erano stati in «pochissimi», ciò sarebbe avvenuto perché prima di Kant essa non poteva neppure esser pensata nelle sue più manifeste espressioni. Il filosofo delle tre *Critiche* ha infatti a nostro modo di vedere contribuito mediante siffatta nuova determinazione concettuale della parvenza, a costruire i primi elementi su cui si sarebbe poi poggiato il grande edificio fenomenologico in senso proprio[11].

Sempre nella *Logica*, ma qualche riga prima, Kant si impegna a individuare la facoltà da cui proverrebbe l'errore stesso. Nel farlo, sembra definire una vera e propria operazione di "riabilitazione" dell'imputato più comune, quello maggiormente indiziato nella tradizione filosofica di incorporare la radice di ogni errore, ossia la sensibilità, visto che «non è neppure nella sensibilità considerata in sé e per sé che può sorgere l'errore»[12]. In questa

[9] I. Kant, *Logik*, cit., pp. 55-56; tr. it. *Logica*, cit., p. 49.
[10] Ivi, p. 56; tr. it. pp. 49-50 (corsivi nostri).
[11] Cfr., il § I. 4 del presente lavoro.
[12] Ivi, p. 53; tr. it. p. 47.

facoltà e grazie a questa facoltà, è piuttosto serbato il seme del lato empirico della verità o, meglio, è attuata la necessaria apprensione del materiale, e incarnato il primo dei due "ceppi della conoscenza" su cui poter fondare giudizi "veri" – in senso linguistico-discorsivo diremmo corretti –, mentre «il fondamento d'origine di ogni errore – com'è emerso anche nella prima sezione del presente lavoro – dovrà venire cercato soltanto ed esclusivamente nell'*influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto* o, per parlare più precisamente, sul *giudizio*»[13]. Solo a quest'ultimo può essere "addossata" la responsabilità di scambiare «la *mera parvenza della verità* per la *verità stessa*»; in questo stato di cose, la parvenza in quanto «fondamento del prendere per vera una conoscenza falsa»[14], non potrà che essere il perno attorno a cui ruota il binomio di verità e falsità. Attraverso la parvenza, queste vengono perciò ad essere contrapposte come due facce di una stessa medaglia, come filtri prospettici antitetici, radicalmente situati nella sensibilità, sotto la cui ombra guardare uno stesso oggetto o, più correttamente, un suo aspetto. È perciò al tentativo di "vedere" rettamente il materiale offertoci dalla sensibilità (di un materiale ovviamente già "intellettualizzato" dall'atto stesso del giudicare, come si è già detto e come non si mancherà di sottolineare ancora) che sarà orientato lo sguardo fenomenologico, il quale, con tutte le debite cautele, assume su di sé l'onere di educare la facoltà di giudizio, e di offrirle gli strumenti atti a "rivelare" la parvenza, in modo da svelare, a sua volta, l'errore. La triade dialettica di parvenza, errore e verità, si concretizza allora in un *corpus* di relazioni interdipendenti, che agiscono l'un l'altra in un vero e proprio gioco di rimandi, al di fuori del quale si dissolverebbero inesorabilmente[15].

---

[13] Ibidem.

[14] Ivi, p. 54; tr. it. pp. 47-48.

[15] In questo senso, un primo rimando di ciò che questa prospettiva kantiana preparava, non può che essere rappresentato dalle seguenti parole di Husserl, dove, pur nella radicale critica al trascendentale, resta un sottofondo legato alla dimensione dello *schauen* ai fenomeni: «il giudizio evidente è tuttavia coscienza di una datità originaria. Rispetto ad esso, il giudizio non evidente si comporta in modo analogo ad una posizione rappresentativa qualsiasi di un oggetto rispetto alla sua percezione adeguata. Ciò che è percepito adeguatamente non è soltanto qualcosa che è intenzionato in un modo qualsiasi, ma in quanto è intenzionato, *è anche originariamente dato nell'atto*, cioè è appreso come presente in se stesso, senza residui […]. E l'analogia che collega tutti i vissuti che offrono datità originarie conduce a discorsi analoghi: *si chiama "evidenza" il vedere, il comprendere, il cogliere uno stato di cose dato in se stesso ("vero") oppure, compiendo un'ovvia equivocazione, la verità*». E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (1900-1901), Hua XVIII, hrsg. von E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag, 1975, p. 193; tr. it. *Ricerche logiche. Parte prima: prolegomeni alla logica pura*, voll. I-II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968, vol. I, p. 196 (corsivi nostri). Del resto, qualche pagina oltre, quando si tratta di dimostrare «l'insostenibilità di qualsiasi logica empiristica o psicologistica» e di «edificare nella sua autonomia» una «"logica pura" come scienza teoretica indipendente da qualsiasi empiria», il richiamo a Kant appare a Husserl assolutamente necessario: «dati i pregiudizi imperanti, non ci può servire come sostegno neppure il fatto che siamo in grado di appellarci all'*autorità di grandi pensatori* come Kant, Herbart e Lotze, e prima ancora a Leibniz […]. In linea del tutto generale, noi ci troviamo ricondotti alla distinzione compiuta da Kant tra logica pura e logica applicata. In effetti possiamo essere d'accordo con le sue più penetranti dichiarazioni in proposito. Anche se certamente con qualche riserva […]. Il fatto che noi ci sentiamo più

In questa prospettiva, la kantiana «dottrina dello scanso (*Vermeidung*) della parvenza» inizia ad assumere la conformazione riconosciuta alla fenomenologia, intesa nel senso del lessico ordinario dell'Ottocento e del Novecento. Già con Kant, infatti, la parvenza sembra abbandonare il piano soltanto negativo della sua definizione, a favore della presa in carico di una funzione pure di-*mostrativa*, in grado di assolvere al compito di render manifesta la verità. Quale sia però il modo in cui la parvenza si accolla questo gravoso e delicato incarico, è ciò che ci interessa più da vicino: essa sembra agire come un vero e proprio *rimando*, stando-per qualcos'altro, *indicando* ciò che essa stessa cela. Laddove l'indicare viene a sua volta a sovrapporsi all'atto di giudicare, come modalità certo fallibile, e però unica di "scommettere" – perché ogni conoscenza è sempre un'ipotesi tutta ancora da verificare – su ciò che percepiamo. Non sarà d'altronde un caso che Cassirer e Peirce si soffermino con la massima attenzione sull'ampio e fertile campo aperto dalla tematica del *giudizio percettivo*, di cui di qui a poco tratteremo con la debita distensione.

A rendere ulteriormente comparabile l'idea kantiana di fenomenologia con la sua accezione moderna, è anche il fatto ch'essa venga fatta precedere alla metafisica, oltreché individuata come fonte per la conoscenza dei limiti e delle possibilità dei «principi della sensibilità» cioè, per dirla in termini trascendentali, per la ricerca delle condizioni di possibilità dell'esperienza. La sensibilità, d'altronde, sembra essere anche l'anello che congiunge la fenomenologia alla «sua forma originaria», la quale potrebbe essere riconosciuta nell'assunto per cui «il suo principale problema è il mondo e l'*apertura* dell'uomo al mondo»[16], ossia quell'insieme di punti di vista secondo cui può essere guardato il «vasto orizzonte universale che possiamo chiamare l'unico mondo»[17]. Da questo punto di vista, la fenomenologia, nell'ottica di uno dei più raffinati interpreti odierni di Husserl e di cui ci pare di poter condividere lo spirito, pare esser sorta per compensare «la caratteristica fondamentale della *doxa*» che è appunto indicata, per contrasto, come «l'unilateralità dei suoi punti di vista». Held afferma inoltre che «la limitatezza dell'interesse del momento restringe l'orizzonte, cioè lo spazio delle possibilità del

---

vicini alla concezione della logica di Kant che, ad esempio, a quella di Mill e di Sigwart, non significa che approviamo l'intero suo contenuto e la forma determinata che egli ha conferito alla sua idea di una logica pura. Siamo d'accordo con Kant nel suo orientamento di fondo, ma troviamo che egli non ha chiaramente esplorata l'essenza della disciplina in questione e neppure è riuscito ad esporla secondo il contenuto che le compete» (ivi, pp. 214-218; tr. it. pp. 220-223).

[16] K. Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini, Milano, 1995, p. 11 (corsivo nostro). Si tratta della raccolta di un ciclo di lezioni tenute da Klaus Held all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel 1992 e pubblicate in italiano l'anno successivo. Pur non essendoci riferimenti alla fonte originale, è tuttavia chiara la stretta attinenza contenutistica con un saggio uscito nel 1989 dal titolo *Husserl und die Griechen*, in "Phänomenologische Forschungen", volume monografico su *Profile der Phänomenologie: Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, XXII (1989), pp. 137-176.

[17] K. Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, cit., p. 13.

giudizio e dell'azione»[18]. Tenersi ancorati all'unico punto di vista adottato, e credere di detenere già così il possesso della conoscenza "vera", è dunque la principale fonte di errore, dell'incomprensione dell'oggetto da conoscere. Benché secondo tutt'altra prospettiva, Kant sembra sostenere qualcosa di molto simile: «un contrassegno *esteriore* o un'*esteriore* pietra di paragone della verità è il confronto dei nostri propri giudizi con quelli degli altri, perché l'elemento soggettivo non sarà presente nello stesso modo presso tutti gli altri, cosicché la parvenza può venire spiegata passando per questa via»[19]. Allora, come avevamo già visto, Kant intende l'"orientarsi nel pensiero" da parte del senso comune come uno degli strumenti più funzionali al disvelamento di quell'intricato complesso di rimandi all'interno del quale si gioca la correttezza del giudizio.

Proviamo a fare un ulteriore passo avanti nell'analisi, chiamando in causa ancora una volta la tradizione fenomenologica husserliana e ancora una volta aiutandoci, per la sua definizione, con Held: «la novità radicale della fenomenologia di Husserl consiste proprio nell'assumere un atteggiamento rispetto a un oggetto, che fino a quel momento non era ancora stato scoperto come correlato di un atteggiamento a esso riferito e che quindi non poteva ancora diventarne il tema […]. È infatti la fenomenologia che per prima può tematizzare il mondo, perché considera ogni ente, in tutte le sue determinazioni, coerentemente a *come* l'ente incontra l'uomo»[20]. Tenendo ben presenti le opportune distinzioni sussistenti tra il trascendentale kantiano e il metodo fenomenologico husserliano, e senza entrare nel merito del delicato confronto tra i due pensatori, in funzione degli obiettivi più prossimi della nostra ricerca vale qui la pena portare alla luce alcuni significativi elementi. Benché sia emersa, e certamente sussista, la distinzione tra un pensiero rivolto al "come" degli oggetti, e uno che invece si impegna a chiarire il "come" dell'agire delle nostre facoltà conoscitive; tra un filosofare *intenzionato* agli oggetti, e una critica orientata prevalentemente sulle facoltà soggettive, questa stessa distinzione non appare così netta, e non esclude convergenze e punti di contatto. Ciò perché, come lo stesso Husserl afferma, «diversi vissuti intellettivi sono fondati nelle percezioni»[21]. Il che, detto più in generale, sta a significare che «la percezione è un vissuto dell'Io percipiente e si riferisce a un oggetto percepito», e ciò che pertanto va studiata con radicalità è proprio la

[18] Ibidem.
[19] I. Kant, *Logik*, cit., p. 57; tr. it. *Logica*, cit., pp. 50-51.
[20] K. Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, cit., p. 16.
[21] E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912*), in Hua XXXVIII, hrsg. von T. Vongehr e R. Giuliani, Springer, Dordrecht, 2004, p. 7; tr. it. *Percezione e attenzione*, a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine, 2016, p. 35.

«relazione all'oggetto intenzionale»[22]. Da questa prospettiva, soggetto (io) e oggetto (fenomeno, *Erscheinung*, mondo), se sono davvero tali ognuno in virtù dell'altro, non possono che cadere in un plesso unitario di mutui rimandi. Alcuni caratteri della fenomenologia husserliana, almeno su questo specifico aspetto, sembrano allora poter essere rilevati in Kant, già solo a partire dal fatto che anche il pensatore della *Logica* prende in considerazione l'importanza «di mettersi in altri punti di vista», considerando questo pluriprospettivismo come una delle «regole e condizioni universali per evitare l'errore in genere»[23]. Dalla parzialità del punto di vista del singolo, anche qui si passa alla parzialità del singolo punto di vista, con il conseguente attestarsi dell'ancor più radicata consapevolezza del bisogno di una comunità di visioni e di giudizi, oltreché, parallelamente, della discorsività del conoscere, che non può fondarsi se non sul progressivo tras-correre dello "sguardo" intellettivo da una nota all'altra dell'oggetto. «*Una nota è ciò che, in una cosa, costituisce una parte della sua conoscenza*; o – il che è lo stesso – è una *rappresentazione parziale*, in quanto essa viene considerata come *fondamento conoscitivo della rappresentazione intera*»[24]. In altri termini, la nota della "cosa" kantiana è da intendersi come uno spaccato, un "taglio" operato su una totalità, e forse non è inopportuno attribuire a quest'ultima caratteristiche affini, almeno su un piano meramente preliminare, a quel "mondo" pensato da Husserl, che Held descrive come «totalità di rimandi, valida per tutti gli orizzonti concepibili»[25]. Sia il mondo fenomenologicamente inteso, che l'oggetto assunto secondo la prospettiva critico-trascendentale, possono essere dunque indagati soltanto a partire da uno sguardo capace di cogliere «qualcosa che fuoriesce da uno sfondo non illuminato, attraverso cui di volta in volta una molteplicità dell'ente coappartiene al suo apparire»[26], ossia, per dirla con parole kantiane, grazie all'illuminazione di una nota «come concetto parziale all'intera rappresentazione di una cosa e perciò in quanto fondamento conoscitivo della cosa stessa»[27]. E forse con ancora maggior vigore, Kant ribadisce che «una nota è importante e feconda quando essa è fondamento conoscitivo di grandi e numerose conseguenze»[28]. Tutto questo in un *continuum* dove la serie di note «assomiglia a una linea retta *senza*

[22] Ivi, pp. 37-38.
[23] I. Kant, *Logik*, cit., p. 57; tr. it. *Logica*, cit., p. 51.
[24] Ivi, p. 58; tr. it. p. 52.
[25] K. Held, *La fenomenologia del mondo e i greci*, cit., p. 17.
[26] Ibidem.
[27] I. Kant, *Logik*, cit., p. 58; tr. it. *Logica*, cit., p. 52.
[28] Ivi, p. 60; tr. it. pp. 53-54.

limiti»[29], e dove «per mezzo delle note affermative […] vogliamo *intendere qualcosa*», mentre con quelle negative miriamo a «non *fraintendere*, ossia non *errare* in qualcosa»[30].

Si tratta sempre, come in Husserl, di intendere gli oggetti nell'atto della visione. Ma se la visione è sempre e comunque un in-tendere che si struttura secondo un *continuum* fondato nell'articolazione temporale dei vissuti, ecco che l'intenzionalità diviene il correlato immancabile di ogni scienza dei fenomeni. A nostro parere, Kant ha così posto le basi per una fenomenologia comprendente attraverso la posizione (e la contrapposizione) di un *mundus sensibilis* e di un *mundus intelligibilis* mediati dal giudizio. La sfida dopo Kant era ora quella di superare questo residuo di dualismo e rendere la fenomenologia non solo il presupposto da uno *Standpunkt* "tecnologico"[31] di una logica descrittiva dei fenomeni, ma uno "strumento" operativo per la sempre progredente comprensione della realtà. A questo compito, come vedremo, si atterranno, con le loro vicissitudini e le loro interpretazioni, Peirce e Cassirer. E questo è proprio quanto ci apprestiamo a ricostruire.

§ II. 1.2 *Peirce e il progetto di una riformulazione delle categorie. La fenomenologia come indagine*

«Il grande settore iniziale della filosofia è la fenomenologia, il cui compito è di esplicitare gli elementi di ciò che ci appare, i quali ci si presentano in ogni istante, mentre siamo impegnati in serie ricerche, mentre siamo in balia delle più strane vicissitudini dell'esperienza e mentre stiamo ascoltando incantati i racconti di Scheherazade»[32]. Nella

[29] Ivi, p. 59; tr. it. p. 53.
[30] Ivi, p. 60; tr. it. ibidem.
[31] Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900-1901), Hua XIX/1 und XIX/2, hrsg. U. Panzer, Nijhoff, Dordrecht, 1984, XIX/1, p. 5; tr. it. *Ricerche logiche*, cit., p. 267. Il testo preciso in tedesco, recita così: «Die Notwendigkeit, die Logik mit sprachlichen Erörterungen zu beginnen, ist vom Standpunkte der logischen Kunstlehre oft anerkannt worden».
[32] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 147; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 447. Approfittiamo di questa prima definizione per rinviare ad alcuni interessanti contributi critici dedicati proprio alla tematica della fenomenologia. In primo luogo è il caso di rimandare all'antologia di testi peirceani, curati con molta attenzione da una giovane ricercatrice, Eliza Bisanz: C. S. Peirce, *Prolegomena to a Science of Reasoning. Phaneroscopy, Semeiotic, Logic*, ed. by E. Bisanz, Lang, Frankfurt a. M., 2016. Uno dei curatori dei *Collected Papers*, Charles Hartshorne, in uno scritto pubblicato postumo dal titolo *My Eclectic Approach to Phenomenology*, in Id., *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom*, ed. by D. Wayne Viney, State University New York Press, Albany, 2011, pp. 11-26, ragiona esattamente sul significato di questa traslazione terminologica peirceana da fenomenologia a faneroscopia. Abbiamo inoltre già incontrato in precedenza un assai recente saggio (2018) della Fabbrichesi su questo aspetto specifico del pensiero di Peirce, ma in realtà la studiosa italiana aveva già scritto nel 1986 un lungo e sistematico contributo sul medesimo tema. Si tratta di R. Fabbrichesi, *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La nuova Italia, Firenze, 1986. Molto interessante è anche l'articolo di F.

tripartizione peirceana della filosofia, dunque, la fenomenologia occupa il primo tassello, e viene a configurarsi come la scienza in grado di afferrare i tratti essenziali da cui gli oggetti che osserviamo non possono prescindere in nessun modo e in alcun momento. In virtù di questo fondamentale compito, essa «deve essere considerata la base sulla quale erigere le scienze normative e, di conseguenza, può ben pretendere di essere esaminata per prima», essendo concepita come la scienza «originaria rispetto a tutte le altre *scienze positive*»[33]. Ritorneremo sulla posizione della fenomenologia all'interno della classica tripartizione peirceana della filosofia più avanti. Ora è invece opportuno sostare ancora su *La fenomenologia*, perché luogo precipuo del tentativo di definizione peirceano di questa particolare scienza, che costituisce uno dei pilastri fondanti e indispensabili per la costruzione della sua teoria della conoscenza.

«Ciò che dobbiamo fare, in quanto studenti di fenomenologia, è soltanto aprire gli occhi della nostra mente, guardare il fenomeno e dire quali sono le caratteristiche che non potranno mai venire meno in esso, indipendentemente dal fatto che il fenomeno sia qualcosa a cui l'esperienza esterna costringe la nostra attenzione, il più pazzo dei sogni, o la conclusione più generale e astratta di un procedimento scientifico»[34]. Lo sguardo fenomenologico permea ogni aspetto del reale, dove con realtà si indica qualcosa di molto più ampio della sfera dell'esistente e nel cui ambito è compreso anche il "semplicemente" possibile[35]. Ma la fenomenologia di stampo peirceano non si risolve in un semplice vedere, non si limita ad una singola «facoltà», prevedendone invece ben tre. Un'ulteriore tripartizione, infatti, chiarisce i termini propri di questa scienza "preliminare": andando in ordine, «la prima e più importante è la rarissima capacità di vedere ciò che si ha di fronte così come esso si presenta, scevro da ogni interpretazione»[36]. A questo proposito, è particolarmente interessante che il possesso più consapevole di tale facoltà sia attribuito alla figura dell'artista, il solo, a parere di Peirce, in grado di cogliere le cose così come sono, senza anteporre alla visione un'attività interpretante. È soltanto lui a riuscire a vedere «i colori della natura così come essi appaiono», limitandosi in tal modo ad appurare il fenomeno in sé, senza procedere intellettivamente oltre: «se si chiede […] di che colore sia

---

Montanari, *La lettura deleuziana di Peirce. Fra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, in "Rivista italiana di filosofia del linguaggio", (2014), pp. 70-80, perché oltre che impegnarsi, come suggerisce il titolo, in un'analisi attenta del rapporto Deleuze-Peirce, ricostruisce bene il dibattito tra semiologi sulla liceità dell'interpretazione *tout court* francese (al microscopio ci sono pure Derrida e Barthes) del pensatore nordamericano.

[33] C. S. Peirce, s.n., cit., CP 5.39; tr. it. *La massima pragmatica*, cit., p. 443.

[34] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 147; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 448.

[35] L'accostamento al pensiero della possibilità in Leibniz è del tutto evidente. Torneremo in diversi momenti dell'indagine per approfondire questa affinità.

[36] Ibidem.

il terreno in un momento in cui è coperto di neve sulla quale il sole splende in modo accecante, tranne che nei punti coperti dall'ombra […] l'artista […] dirà che l'ombra non è grigia, ma di un blu opaco, mentre la neve al sole è di un giallo carico» e sarà per Peirce più vicino alla "verità" fenomenologica, alla visione pura e incondizionata, di quanto non lo sia l'uomo comune che invece *media* tra ciò che vede e ciò che "sa" – ossia ciò che è *abituato* a vedere –, rispondendo perciò ch'esso è bianco dove splende il sole, e più grigio nelle zone d'ombra. Quello che il pensatore nordamericano sta delineando è il momento "più immediato" del vedere fenomenologico[37]. Ad esso segue il secondo, definito nei termini della «capacità di discriminazione che, come un segugio, si precipita sulla caratteristica particolare che si sta studiando, seguendola ovunque si nasconda e trovandola sotto ogni travestimento»[38]. Va detto che Peirce, nel riferirsi a questa facoltà, e nel farla succedere a quella del "vedere senza interpretare", sembra richiamare – a più di un trentennio di distanza – argomenti già ampiamente trattati nei saggi giovanili della fine degli anni '60. È pertanto conservata l'idea, già maturata allora, secondo cui «prima di poter fare un paragone o una discriminazione fra ciò che è presente, bisogna che ciò che è presente sia riconosciuto in quanto tale, come *it*»[39]. Perché vi sia discriminazione fenomenologica, ossia perché lo sguardo sia orientato specificamente a un "rispetto", dovrà preliminarmente darsi l'atto generico dell'attenzione in quanto «pura capacità denotativa della mente, cioè la capacità che dirige la mente verso un oggetto, intesa in contrapposizione con la capacità di pensare un qualsiasi predicato di quell'oggetto»[40]. Il primo dei tre momenti in cui può essere ripartita la fenomenologia apparterrà quindi a quella capacità ancora del tutto astratta; la seconda invece a quella "astraente" e, in quanto tale, discriminante. Vediamo adesso la terza tappa metodologica: «la terza facoltà della quale avremo bisogno è la capacità di generalizzare propria del matematico, che produce la formula astratta che comprende l'essenza vera della caratteristica presa in esame purificata da ogni filtrazione estranea e irrilevante»[41]. È bene sottolineare che Peirce non tratta qui di "oggetti", bensì esclusivamente di "caratteristiche". Dal suo punto di vista, infatti, sarebbe soltanto un'illusoria presunzione quella di ritenere plausibile l'idea di cogliere l'essenza di un oggetto, qualunque esso sia. Gli oggetti peirceani mancano infatti di un "in-sé", di un cuore unico e solo da cui si diramerebbero vene e arterie: al contrario, essi somigliano

[37] Approfondiremo questo delicato aspetto non appena avremo delineato i tratti più generali della fenomenologia peirceana, e quando perciò sarà emersa più precipuamente la "gradualità" dell'impostazione del pensatore, ripartita tipicamente nelle cosiddette *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*.
[38] Ibidem.
[39] C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.547; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., p. 71.
[40] Ibidem.
[41] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., pp. 147-148; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 448.

piuttosto a dei cristalli, in cui ogni reticolo ha egual valore e identica rilevanza. In sintonia con la concezione kantiana, ogni oggetto è caratterizzato di note stanti l'una accanto all'altra su di un piano puramente orizzontale, e tutto ciò che possiamo fare in merito è, tramite l'atto della discriminazione, isolarne una e cogliere le sue determinazioni caratterizzanti. Queste ultime serviranno come elementi informazionali in grado di essere astratti e sistematizzati tramite quelli che Kant chiamava "schemi", e che non sono troppo lontani dai TC, i Tipi Cognitivi[42] di cui parla Umberto Eco. Ora occorre evidenziare il fatto che al possibile dispiegamento dell'attività fenomenologica peirceana concorrono anche le categorie, intese queste, molto significativamente, non come *a priori*, bensì come prodotti. Ma il vedere fenomenologico è, nello stesso tempo, pure la fonte da cui esse scaturiscono, dal momento che «i concetti elementari» – così come Peirce chiama la qualità, la relazione e la rappresentazione – «sorgono solo in occasione di un'esperienza, cioè vengono prodotti per la prima volta secondo una legge generale la cui condizione è l'esistenza di certe impressioni»[43]. La concezione kantiana per la quale dalle due facoltà dell'intelletto e della sensibilità si dispiegherebbe un movimento bi-direzionale, convergente nella capacità mediatrice del giudizio, cede qui il posto ad una dinamica invece univocamente direzionata che, in moto ascensionale, dall'esperienza e per l'esperienza, *costruisce* ipotesi cognitive a partire dalle impressioni sensibili[44]. Si comprende allora come Peirce possa passare dall'esempio del colore della neve alla trattazione delle categorie, senza perciò rischiare alcuno strappo, alcuna frattura del discorso, il tutto all'interno di una conferenza dedicata alla fenomenologia, e perciò senza neppure una particolare attenzione metodica. E non potrebbe essere altrimenti, vista la natura multiforme del fenomeno, reso accessibile soltanto per gradi e secondo una serie di *distinguo*. Di contro a chi tenta di «ridurre l'intero

[42] Cfr., U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 109. Qui Umberto Eco offe una prima definizione del concetto di "tipo cognitivo". Intento a spiegare l'esempio del processo cognitivo che avrebbe interessato gli aztechi dinanzi alla prima "visione" del cavallo, egli infatti osserva che «al termine del loro primo processo percettivo gli aztechi hanno elaborato quello che chiamerò un Tipo Cognitivo (TC) del cavallo. Se essi fossero vissuti in un universo kantiano diremmo che questo TC era lo *schema* che permetteva loro di mediare tra il conetto e il molteplice dell'intuizione». Più avanti è poi anche precisato che «se volessimo riutilizzare qui la nozione kantiana di schema, il TC potrebbe essere, più che una sorta di immagine multimediale, una regola, un procedimento per costruire l'immagine del cavallo. In ogni caso, qualsiasi cosa sia questo TC è quel qualcosa che consente il riconoscimento» (ivi, p. 110).

[43] C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.549; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., p. 73.

[44] Mai dimenticare, a questo riguardo, il famoso precetto kantiano, che vuole essere anche una sorta di *memoire* autobiografica, dove il filosofo rammenta ai suoi critici che «le alte torri e i grandi uomini metafisici, ad esse somiglianti, attorno ai quali di solito vi è molto vento, non fanno per me. Il mio posto è la fertile *bassura* […] dell'esperienza» (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), AA IV, cit., pp. 253-383, ivi p. 373; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, a cura di R. Pettoello, La scuola, Brescia, 2016, p. 267).

fenomeno a qualità di sensazione»[45], e a chi fa dell'idea il suo unico e solo nocciolo costitutivo, Peirce oppone un metodo conoscitivo più complesso, atto a tener conto della multiforme natura del fenomeno stesso: esso è prima di tutto, qualcosa di «presente nella sua presenza diretta e positiva», ciò «indipendentemente da tutto il resto»[46]; ma in secondo luogo e nello stesso tempo è anche «la capacità di persistere nell'essere com'è»[47] nella dimensione della «*Lotta*»[48], ossia in una relazione insieme agente e patente. L'insistere sulla compresenza di queste due componenti nel darsi unitario del fenomeno trova le sue ragioni nell'intento peirceano quanto mai grande e temerario di coniugare «l'anima umana e quella dell'universo»[49]. L'ambizione di costruire una teoria della conoscenza di stampo fenomenologico che superi il trascendentalismo kantiano per riallacciare i legami con la realtà altrimenti insondabile, emerge qui in tutta la sua portata e problematicità. Le complicazioni relative a quest'obiettivo si fanno poi evidenti se si prende in considerazione che Peirce non cederà mai il passo al potere dell'intuizione, abbracciando invece, nel modo più rigoroso, l'idea kantiana della possibilità soltanto discorsivo-rappresentativa della conoscenza. Assunto questo obiettivo, appare chiaro che egli non avrebbe mai potuto legittimare la convinzione che l'essenza delle cose si risolva nel «νους», ossia in una nuda e cruda «*legge*», priva di qualunque legame con ciò che vi è di esterno ad essa: «lasciate che una legge di natura – mettiamo la legge di gravità – resti una pura e semplice uniformità, una mera formula che stabilisca una relazione fra termini: che cosa dovrebbe spingere una pietra, che non è né un termine né un concetto, ma solo una semplice cosa, ad agire conformemente a quell'uniformità?»[50]. A ben vedere, questa uniformità secondo Peirce *è* anzi la realtà stessa, della quale in un altro saggio coevo, *Le tre scienze normative*, è offerta una definizione assolutamente coerente: «la realtà consiste nella regolarità, la regolarità reale è una legge attiva, una legge attiva è una ragionevolezza efficace o, in altri termini, ragionevolezza veramente ragionevole»[51]. La realtà, perciò, in quanto «ragionevolezza ragionevole è Terzità», ossia fa capo a quella che negli anni Sessanta Peirce definiva nei termini di "rappresentazione". Realtà come rappresentazione, rappresentazione come realtà, dunque rappresentazione reale, che può essere tale nel concreto, soltanto però in un dinamismo comprendente l'ausilio dell'azione: nel 1905

[45] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 151; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 453.
[46] Ivi, p. 150; tr. it. p. 451.
[47] Ivi, p. 151; tr. it. p. 453.
[48] Ivi, p. 150; tr. it. p. 452.
[49] Ivi, p. 152; tr. it. p. 454.
[50] Ivi, pp. 152-153; tr. it. p. 455.
[51] C. S. Peirce, senza titolo (1903), CP 5.120-150, ivi CP 5.121; tr. it. *Le tre scienze normative*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 521-538, ivi p. 522.

Peirce preciserà che «la terza categoria […] è un elemento essenziale della realtà pur senza costituire da sola la realtà. Nel senso che la terza categoria […] non può avere concreta esistenza senza l'azione, oggetto separato su cui la terzità esercita il suo *governo*»[52]. Per questa via, le categorie si liberano dal rischio di incorrere in un «circolo semiotico auto-referenziale»[53]; perdono il loro valore soltanto intellettuale e il loro portato mentalistico, valicando le porte della realtà stessa e intrecciandovisi intimamente. Allo stesso modo, il pensiero non resta circoscritto all'ambito della coscienza: «al contrario, è impossibile essere veramente coscienti del pensiero in modo diretto. È qualcosa a cui la coscienza tenderà a conformarsi, così come uno scritto può conformarsi a un pensiero»[54]: realtà e pensiero devono dunque necessariamente congiungersi in un'unica spirale[55], e sarà nostro compito provare a mostrare come ciò sia possibile nella riflessione peirceana. Le categorie hanno e devono necessariamente avere a che fare con la realtà, seguono e devono seguire il suo modo di darsi: ne sono intimamente costituite e al contempo la costituiscono. La fenomenologia, dunque, non è mero metodo o, se lo è, è metodo del pensiero tanto quanto della realtà, e lo è del pensiero in virtù del fatto che lo è della realtà. Inoltre, se realtà significa regolarità, allora primità e secondità – qualità e relazione – sembrano precedere sia l'ambito della *effettività*, che quello della conoscenza: la qualità, può perciò dire Peirce, «in se stessa è una pura possibilità»[56]. In quanto tale, però, «è l'embrione dell'essere. Non è un nulla. Non è esistenza. Non solo abbiamo una conoscenza immediata della Primità nelle qualità di *feeling* e nelle sensazioni, ma la attribuiamo anche agli oggetti esterni»[57]. La bivalenza della categoria della qualità testimonia dunque com'essa non sia relegata esclusivamente alla dimensione soggettiva, manifestando già sempre un carattere inerente agli oggetti esterni. Tuttavia, cotali potenzialità non si presentano nel concreto e fattivo accadere, garantendo invece alla possibilità la sua particolare forma di realtà, che è da ascrivere necessariamente e *di fatto* anche all'orizzonte oggettuale. Non pensiamo berkleyanamente ad una qualità soltanto nei termini di un *percipi*[58], ma anche come

[52] C. S. Peirce, *What Pragmatism is* (1905), CP 5.411-437, ivi CP 5.436; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, in *Opere*, cit., pp. 395-414, ivi p. 414 (corsivo nostro).
[53] M. Luisi, *Introduzione* a C. S. Peirce, EsP, cit., pp. 7-50, ivi p. 50.
[54] C. S. Peirce, *Sundry Logical Conceptions* (1903), in EP 2, pp. 267-272, ivi p. 269; tr. it. *Vari concetti logici*, in EsP, cit., pp. 67-76, ivi p. 70.
[55] La riflessione peirceana si configura come il costante tentativo di fondere quelli che anche Kant riteneva fossero "materiali" del tutto eterogenei: l'individuale e il generale. A questo proposito, si veda M. Luisi, *Introduzione* a C. S. Peirce, EsP, spec. pp. 23-50.
[56] C. S. Peirce, *Sundry Logical Conceptions*, cit., p. 268; tr. it. *Vari concetti logici*, cit., p. 70.
[57] Ivi, p. 269; tr. it. ibidem.
[58] Non a caso, in ivi, p. 270; tr. it. p. 72, si riferisce a Berkeley con tono polemico, contro il cui parere sosterrà più avanti che «la Realtà è semplicemente la proprietà di essere indipendente» (ivi, p. 271; tr. it. p. 73).

qualcosa di indipendente dalle nostre percezioni e dalla nostra volontà. «Crediamo che un pezzo di ferro abbia in sé una qualità che un pezzo di ottone non ha e che *consiste* nella *possibilità* regolare e continuata di essere attirato da un magnete»[59]. D'altronde, senza l'idea di questa autonomia della primità non si potrebbe neanche concepire il carattere di assoluto isolamento ad essa attribuito da Peirce, che la rende perciò stesso preliminare alla – e indipendente dalla – seconda categoria della relazione. La qualità, in quanto primità, è *prima* di ogni legame e *prima* di ogni determinazione di carattere esistentivo. Dunque, «la *Primità* può essere definita nella seguente maniera: è il modo in cui qualcosa sarebbe di per sé, indipendentemente da ogni altra cosa, tanto che non ci sarebbe nessuna differenza se non esistesse o se non fosse esistito o se non potesse esistere nient'altro»[60].

Per ciò che concerne invece la descrizione della secondità, essa è fatta valere come il «fattore più caratteristico della nostra esperienza»[61], il «*fatto*» cui ci rapportiamo e contro cui ci scontriamo, prima ancora di volerlo afferrare, comprendere ed esprimere. Individuarne i contorni, infatti, implicherebbe introdurre anche concetti come «Esistenza», «Individualità», «costrizione». La secondità non implica un principio di dualità, ma il suo "fatto", il suo darsi concreto e non potenziale. Se la primità è il campo del possibile, e la terzità il dominio del generale, la secondità si configura invece come ciò che «c'è solo mentre è attuale»[62], che con-tiene la realtà nel suo darsi brutale, nel suo opporsi e imporsi come "altro"[63]. Con essa si dischiude, perciò, l'ambito dell'assolutamente individuale e dell'ancora a-razionale, laddove la razionalità è fatta consistere con il risultato terminale del procedimento generalizzante[64], mentre «il singolare è ciò che [in questo procedimento] reagisce»[65]: «la Secondità […] è una cieca reazione che accade tra due soggetti. È ciò che sperimentiamo quando il nostro volere incontra una resistenza o quando qualcosa colpisce i sensi»[66]. Se scopo della fenomenologia resta il "vedere" condizionato e "istruito"

[59] Ivi, p. 269; tr. it. p. 70.
[60] C. S. Peirce, *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists* (1898), in Id., *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, ed. by M. E. Moore, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp. 165-178, ivi p. 167; tr. it. *La logica delle relazioni*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 277-298, ivi p. 278.
[61] C. S. Peirce, MS 304 (1903); tr. it. *Lezioni sul pragmatismo*, in EsP, cit., pp. 77-96, ivi p. 86. Quello a cui ci riferiamo è uno scritto preparatorio alle lezione delle *Harvard Lectures* già citata, intitolata *La fenomenologia*. Riteniamo che sia, rispetto a questo, adeguato complemento, assolutamente coerente con quanto poi sarà effettivamente oggetto di pubblicazione, e dunque, fatte le debite comparazioni, è risultato essere un'utile integrazione ai fini del nostro discorso.
[62] C. S. Peirce, *Sundry Logical Conceptions*, cit., p. 268; tr. it. *Vari concetti logici*, cit., p. 69.
[63] Non è qui il caso di entrare nel merito della natura di questo darsi della secondità nella forma del rapporto di *ego* e *non-ego*, e dell'evoluzione che questa antitesi ha conosciuto nel corso dei decenni di riflessione peirceani. Rimandiamo soltanto a M. Luisi, *Introduzione* a C. S. Peirce, EsP, cit., spec. pp. 16-21.
[64] Cfr., C. S. Peirce, *Sundry Logical Conceptions*, cit., p. 271; tr. it. *Vari concetti logici*, cit., p. 74.
[65] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 208; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 539.
[66] C. S. Peirce, *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, cit., p. 168; tr. it. *La logica delle relazioni*, cit., p. 279.

dall'esperienza, allora immediatamente successivo alla qualità puramente condizionale, che ci colpisce nella sua assoluta autonomia e positività ancora priva di relazioni, dovrà essere «l'elemento di Lotta»[67], quel «senso di confusione, di azione e reazione tra la nostra anima e lo stimolo»[68]. Ed è opportuno anche «chiarire che con Lotta [Peirce] intende l'azione reciproca di due oggetti, priva d'ogni riferimento ad un Terzo o ad un Medium e, in particolare, priva d'ogni riferimento a una Legge dell'Azione»[69]. In questo ambito di discorso, l'esperienza sembra trovare il suo dominio in una regione ancora precedente alla conoscenza, ma ad essa preliminare e indispensabile. Non a caso essa è definita come «la nostra sola maestra», la quale «accade come una serie di sorprese»[70], riuscendo con queste ultime a metterci in contatto concreto con l'esterno. Lo scontro con la realtà, secondo il filosofo statunitense, sarebbe inoltre l'unica fonte di "novità", l'unica sorgente in grado di immettere nella nostra serie di pensieri, elementi nuovi, "materiale" inedito. Peirce, in alcuni scritti preparatori a *La fenomenologia*, esprime questo processo in modo particolarmente chiaro e conciso, sottolineando l'elemento di "novità" introdotto dall'esperienza, la sua imprevedibile capacità di *colpire* i nostri sensi e di innescare nuovi processi inferenziali in grado di ordinarne razionalmente i contenuti: «stiamo aspettando un certo risultato, abbiamo già una certa idea in mente. Anticipiamo il risultato e immaginiamo quali saranno i caratteri di questo risultato in modo più o meno certo. Il risultato arriva. A volte corrisponde alla nostra aspettativa e allora non abbiamo imparato niente di nuovo, abbiamo semplicemente avuto la conferma della nostra opinione. Molto spesso però – o forse dovrei dire *sempre*, quando siamo abbastanza attenti da accorgercene – il risultato arriva proprio quando lo aspettavamo, ma non è come lo immaginavamo: è una sorpresa»[71]. Le nostre aspettative, che non sono altro che la sintesi delle nostre conoscenze pregresse, possono essere disattese da uno «strappo»[72], dall'interruzione di quel flusso di *credenze* acquisite, e dal conseguente bisogno di "rinnovare" le azioni che, in

[67] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 82.
[68] Ivi, p. 83.
[69] Ibidem (legg. mod.).
[70] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., pp. 153-154; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 457.
[71] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 87. Se questo passo non compare all'interno di *La fenomenologia* è probabilmente dovuto all'esigenza del filosofo di rendere la lezione adeguata al tempo a disposizione (la curatrice del volume riporta, tra l'altro, l'annotazione di Peirce a lato alla prima pagina dove egli precisava che il testo fosse «da riscrivere e accorciare»), motivo per il quale egli avrebbe probabilmente scelto di passare immediatamente al famoso esempio della nave in tempesta, presente in entrambi gli scritti. Ulteriore spunto di riflessione rispetto a questo passo è il riferimento di Peirce al fatto che l'elemento di novità, se si è "abbastanza attenti", è *sempre* presente: una simile osservazione è estremamente coerente alla famosa idea eraclitea secondo cui «non si può attraversare due volte lo stesso fiume», esposta dal filosofo nordamericano sempre nell'ambito della sua riflessione intorno alla seconda categoria, e al fatto ch'essa è soltanto nell'attualità, la quale, in tanto tale, è sempre irripetibile (C. S. Peirce, *Sundry Logical Conceptions*, cit., p. 268; tr. it. *Vari concetti logici*, cit., p. 69).
[72] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 87.

quanto veri e propri effetti, vi erano strettamente connesse. In breve, dinanzi a siffatta "presa di posizione" della realtà, dovremo cambiare l'*abito* che connota e dirige i nostri comportamenti e la nostra condotta. Perciò risulta che l'esperienza è tanto più istruttiva, quanto più introduce qualcosa che «non avremmo nemmeno sognato di poter trovare»[73]; la conoscenza è tanto più radicale quanto più sgorga dall'errore. La fenomenologia è una scienza che conduce la sua indagine per tentativi, e che si autoalimenta con passi falsi e sviste, con l'inaspettato, con quello che Peirce chiama «lo Strano Intruso»[74] e che è l'unico elemento in grado di rendere possibile il discriminare come attività eminentemente fenomenologica. L'altro da noi si impone come incondizionato e autonomo, e nel suo apparire «relega l'aspettativa sullo sfondo»[75]; il che, in altri termini, sta a significare che l'esperienza ci "importuna" con una serie di «scherzi, per la maggior parte, crudeli»[76]: «questo è il metodo della nostra grande maestra»[77], questo l'unico modo perché non ci sia preclusa quella che nelle bozze alla lezione sulla fenomenologia è detta più genericamente «conoscenza»[78], mentre nel testo poi effettivamente pronunciato assume l'espressione più specifica di «rappresentazione cognitiva»[79]. Quest'ultima tiene significativamente assieme tanto l'aspetto intellettivo quanto quello semiotico, segnalando per tal via che ciò che viene pensato, e che acquista la forma del giudizio, trova la sua possibilità esclusivamente grazie alla previa percezione «sotto forma di immagine»[80]. Conoscenza è, per Peirce, senza strappi e senza incoerenza, rappresentazione cognitiva, dove quest'ultima non è che il frutto di un'attività simbolizzatrice e sempre mediata, che richiede l'intervento della coscienza, intesa quest'ultima come «ciò che un *feeling* immediato diventa quando viene trascurato ciò che esso è in quanto tale, cioè un *feeling* positivo, ed è guardato invece come un segno»[81]. Senza entrare nel merito della dimensione "tecnicamente" semiotica, che verrà più avanti indagata ampiamente, ci limitiamo qui a segnalare il fatto che da una relazione diadica, che vede contrapposti *ego* e *non-ego*, e che si esperisce soltanto nell'attualità e nella singolarità dell'evento stesso, si passa qui, con il segno, ad una relazione triadica. Attraverso quest'ultima è introdotta la generalizzazione come strumento necessario alla formulazione di ogni giudizio e pertanto all'accesso a qualunque genere di conoscenza: «apriamo gli occhi e osserviamo qualcosa. Se non siamo in uno stato di

[73] Ivi, p. 88.
[74] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 154; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 458.
[75] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 91.
[76] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 154; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 457.
[77] Ibidem.
[78] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 90.
[79] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 155; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 459.
[80] C. S. Peirce, MS 304, cit.; tr. it. *Lezioni sul Pragmatismo*, cit., p. 89.
[81] Ivi, p. 96.

sonnambulismo, formeremo immediatamente un *giudizio* sul tipo di oggetto che stiamo osservando e questo giudizio predica alcune qualità generali dell'oggetto della nostra percezione»[82]. È con la determinazione di un tale giudizio che il metodo fenomenologico è portato a compimento; con questa operazione si conclude il processo che passa per le tre categorie, e che si stabilizza concretizzandosi in una *rappresentazione*, ossia nell'esibirsi del pensiero in un segno e come segno: «un segno mette il pensiero di cui è segno in relazione con l'oggetto significato»[83].

Il lungo processo di significazione messo in atto per il tramite della struttura triadica[84] appena messa in luce, però, non potrebbe dirsi completamente esaurito nelle sue molteplici caratteristiche se non si introducesse un altro fondamentale elemento del pensiero peirceano. Giunti a questo punto dell'analisi, si richiede cioè il corretto posizionamento del *Phaneron* all'interno della fitta trama concettuale intessuta da Peirce relativamente al proprio metodo fenomenologico o, come dir si voglia, faneroscopico. Quale rapporto avrebbe, infatti, questo peculiare neologismo, con la sistemazione metodologica finora esposta? Un dato è certo. Il suo "campo d'azione" si delimita all'interno dell'esigenza *primaria* di cogliere il fenomeno nella sua interezza, a prescindere da ogni genere di successiva dieresi. Inoltre, essendo il «sembrare» l'«unico modo d'essere che appartenga a un costituente del *Phaneron*»[85], occorrerà pertanto ritornare sui momenti iniziali del procedimento fenomenologico, riprendendo il concetto di primità e provando a recepirne le eventuali differenze.

Cominciamo recuperando il tratto precipuo che distingue la *Firstness* dalla seconda categoria e rammentando perciò che il «puro poter-essere» di una «qualità di *feeling*» ha la sua principale caratteristica nel «sussistere senza alcuna attualizzazione»[86], prima di ogni (e dunque senza) relazione. Come abbiamo già visto il campo della primità ricopre un

[82] Ivi, p. 95.
[83] Ibidem.
[84] Riguardo a questo tema, e proprio a ragione del suo costante ricorrere nella tradizione filosofica, oltre che nella propria riflessione, Peirce sentirà il bisogno di offrire alcune precisazioni e di difendersi dalle potenziali accuse di «"*triadomania*"» (T. A. Sebeok, *"One, two, three… Uberty" (a mo' di introduzione)*, in Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*¸ a cura di U. Eco e T. A. Sebeok, traduzione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2004, pp. 17-26, ivi p. 19). Per una generale ricognizione della continua predilezione del numero tre in filosofia, si veda nel suo complesso il saggio appena citato.
[85] C. S. Peirce, *The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy*, cit., p. 362; tr. it. *La base del pragmaticismo nella faneroscopia*, cit., pp. 168-169.
[86] C. S. Peirce, MS 336, 337, 337s (1904 ca.); tr. it. *La logica vista come semiotica*, in EsP, cit., pp. 97-111, ivi p. 102. Un opportuno saggio di F. Bellucci, *"Logic, considered as Semeiotic": On Peirce's Philosophy of Logic*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", L/4 (2014), pp. 523-547, cerca di mettere ordine, per quel che si può allo stato attuale della ricerca sulle carte peirceane, tra una svariata serie di contributi dei primi del '900, aventi ad oggetto proprio la ridefinizione della logica sotto le lenti prospettiche della semiotica. A questo scopo l'interprete tenta di individuare nella semiotica la chiave in grado di superare i formalismi della logica aristotelico-stoico-kantiana, e di accedere a nuove conoscenze.

orizzonte molto più vasto di quello proprio dell'esistenza, e tiene infatti in sé non le occorrenze concrete dei *feeling*, ma soltanto le «qualità stesse, che in se stesse sono semplici poter-essere [*may-bes*], non necessariamente realizzate»[87]. La fenomenologia peirceana, dunque, non si limita alla *visione*, intesa questa nel senso concreto del termine, ma partecipa anche dell'*immaginazione*. Non è vincolata alle nostre attività sensoriali, né alla realizzazione o all'esistenza effettiva dei *feeling*. Peice ci informa che la fenomenologia è lo studio dei *phaneron*, essendo questi pure possibilità dei nostri sensi, e della loro sempre mediata ricezione cognitiva. «Il termine *phaneron* deve essere applicato a qualunque cosa sia pensabile o a qualunque cosa che, pur non essendo pensabile, ammetta la possibilità di essere pensabile, per esempio nella misura in cui nega di essere pensabile, e non fa alcuna differenza il momento in cui quest'ipotesi è suggerita né da chi è suggerita»[88]. Attraverso la faneroscopia, insomma, si accede a quell'indeterminato regno del pensabile, all'ambito in cui il vasto campo della realtà – intesa questa nel significato più ampio e comprensivo del termine – viene osservato direttamente, suddiviso in categorie, e soggetto al «compito difficile e faticoso»[89] di "enumerazione" e classificazione delle stesse. L'idea di Peirce è che sebbene mai intuitiva, la nostra conoscenza possa fondarsi su qualcosa che emerge in quanto «*manifesto*» ossia «*portato alla luce, totalmente aperto al pubblico esame*»[90]. In quanto tale, il *phaneron* è ciò che della realtà esterna è talmente evidente che «una persona non può fare a meno di credere»[91], e alla cui costrizione sottostà senza opporvisi. E allo stesso tempo è la concezione interna che ne abbiamo – anch'essa assolutamente evidente, e dunque necessariamente condivisa. Si tratta perciò di qualcosa che non si esaurisce «dentro di noi», ma che neppure può esser inteso come meramente «al di fuori di noi»[92], se si considera che è Peirce stesso ad affermare che l'avrebbe chiamato «*idea*»[93], qualora il seguente termine non fosse stato già riconosciuto come caratteristico di una lunga e ben radicata tradizione filosofica. Dato allora per

[87] C. S. Peirce, MS 336,337,337s; tr. it. *La logica vista come semiotica*, cit., p. 101.
[88] Ivi, p. 109.
[89] Ivi, p. 100.
[90] Ivi, p. 102.
[91] Ibidem.
[92] Ivi, p. 103.
[93] Ivi, p. 104. Nella *Metafisica delle forme simboliche*, Cassirer sembra attribuire al concetto di idea un'accezione molto simile a quella peirceana. Come per il filosofo di Cambridge essa viene a configurarsi come *medium* in grado di dar conto sia della dimensione "interna" che di quella "esterna", così anche per Cassirer essa si delinea in quanto sintesi di due momenti differenti e tradizionalmente separati, dissolvendo pertanto la comune antitesi di teoria e prassi, ossia di piano astratto e piano concreto. Per entrambi, la "riflessione" pare valicare i confini di un piano meramente logico e fondare le sue radici ideali nella realtà. Rispetto a ciò si veda C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer*, in Aa. Vv., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, cit., pp. 149-172, in part. pp. 170-171. Riprenderemo questo saggio più volte, per l'incidenza dedicata al costrutto teorico cassirerano che fa mostra di sé nel titolo dello studioso tedesco

stabilito il duplice risvolto del *phaneron*, ossia la sua natura bivalente e mediana, sembra quasi che la faneroscopia debba essere considerata come la scienza adibita a testimoniare, con l'oggetto stesso del suo studio, la "corrispondenza" dell'ordine costitutivo del pensiero con quello della realtà. In altri termini, il *phaneron* pare configurarsi come il prodotto del dialogo tra due linguaggi differenti, eppure accessibili l'uno all'altro in una relazione che si giustifica con l'impossibilità di negare ciò che, più di ogni altra cosa, è «aperto all'osservazione in modo […] completo e diretto», e che in quanto tale è «perfettamente familiare a tutti»[94]. Una simile "*manifestatività*" – volendo evitare l'uso del delicato termine "evidenza" – conduce immediatamente ad un passaggio di ancora più rilevante portata: sebbene «quello che *vedo* è un'immagine mentre quello che *dico* è un giudizio», ossia «un oggetto che non ha nessun aspetto in comune con un'immagine», dal fatto che io sia condizionato dalla manifesta e inequivocabile percezione (o percepibilità) di alcune qualità devo ammettere – se si vuole, kantianamente – «che il giudizio sia *determinato* dall'azione dell'immagine percettiva sul giudizio stesso, un po' come l'immagine percettiva è *determinata* dall'oggetto esterno»[95]. Sussisterebbe, dunque, tra il pensiero, la percezione e l'oggetto esterno, una relazione di vera e propria *determinazione*, caratterizzata da quel tipo di implicazione che nel caso di oggetti assolutamente semplici come i *phaneron*, «porta con sé la garanzia di una conoscenza genuina»[96]. Eppure altrettanto genuino, non essendo tuttavia certo, è quel tipo di conoscenza ipotetica che Peirce mette in campo ogni qualvolta si tratti di provare ad afferrare la molteplice complessità di "oggetti", fatti e possibilità che popola la realtà. Ma di questo parleremo al momento opportuno.

Vale invece la pena indagare più da vicino la relazione tra il *phaneron*, il percetto e il giudizio percettivo, altri due concetti, questi, che Peirce descrive accuratamente, e che hanno un ruolo di fondamentale importanza nella dinamica complessiva della sua impostazione fenomenologica. Va qui anche precisato che il concetto di *phaneron* è stato pensato più tardi di quanto non sia accaduto per la definizione delle idee di percetto e giudizio percettivo, sebbene Peirce avesse ovviamente affrontato sin dagli inizi della sua riflessione filosofica i problemi gnoseologici inerenti al fenomeno. E si tenga presente che far dialogare questi tre concetti rappresenta una delicata prova interpretativa, dal momento che non si trovano, nella produzione peirceana, luoghi in cui tale tipo di rapporto viene chiarito. Per offrire allora una chiave di lettura a questo punto lasciato da Peirce alla

[94] C. S. Peirce, MS 336,337,337s; tr. it. *La logica vista come semiotica*, cit., p. 99 (legg. mod.).
[95] Ivi, pp. 103-104 (corsivi nostri).
[96] Ivi, p. 103.

discrezione del lettore, non si potrà che provare a collegare i fili sparsi di un discorso che certamente mostra la sua coerenza, ma che pure talvolta dimentica di segnalare al lettore le precise coordinate per orientarsi tra i significati di concetti che in taluni casi sono veri e propri neologismi, e in talaltri rimandano, invece, a lunghe e radicate tradizioni filosofiche.

Prendiamo l'avvio dal percetto, per provare a distinguerlo poi dal giudizio percettivo e tornare al *phaneron* con gli strumenti adeguati ad un confronto. «Immaginiamo che, mentre sono qui seduto a scrivere, io veda dall'altro lato del mio tavolo una sedia gialla con un cuscino verde. Questo è ciò che gli psicologi chiamano un "percetto" [*percept*] (*res percepta*)»[97], concetto che è da Peirce distinto da quello di "immagine" in quanto quest'ultima «indica di solito qualcosa che ha lo scopo di rappresentare – e che virtualmente dichiara di rappresentare – qualcos'altro, reale o ideale»[98]. Con l'immagine saremmo già nel campo del segno, e quindi della *Thirdness*, mentre con il percetto siamo ancora nel più immediato degli ambiti che, in quanto tale, non ci parla, non rappresenta, non interpreta né *signi-fica*, restando invece muto nella sua *semplice* presenza. «La sedia che io vedo non fa alcuna dichiarazione di nessun tipo, non incarna alcuna intenzione di nessun tipo e non sta al posto di nient'altro. S'impone al mio sguardo ma non come rappresentante di un'altra cosa, non "come" qualcos'altro […]. È molto insistente in tutto il suo silenzio»[99]. E il carattere di insistenza del percetto prende forma nel suo imporsi alla nostra vista, nel costringerci, in tal modo, «a dargli l'assenso»[100]. Il percetto è pertanto qualcosa che ci colpisce e a cui si può sfuggire soltanto «se si chiudono gli occhi»[101]: per ciò che riguarda la sedia presa ad esempio, «sarebbe inutile cercare di ignorarla dicendo: "Suvvia, io non credo nella sedia". Sono costretto a confessare che essa mi appare. Non solo mi appare, ma mi disturba in qualche modo. Non posso pensare che l'apparenza non sia lì e non posso allontanarla come farei come una fantasia. Posso liberarmene solo esercitando un certo sforzo fisico»[102]. Questa resistenza, inoltre, non ha ragioni: è priva di una qualunque forma di razionalità, e non ne chiede alcuna. Anzi, la sua forza sta proprio nell'immediatezza e nella brutalità con cui si impone, ossia nella sua natura «assolutamente individuale»[103], che è garantita dalla pienezza del presente in cui si dà. Peirce descrive il percetto come ciò che comprende in sé una «doppia definitezza»: in

[97] C. S. Peirce, *Telepathy* (1903), CP 7.597-688, ivi CP 7.619; tr. it. *La telepatia*, in EsP, cit., pp. 113-164, ivi p. 126.
[98] Ibidem.
[99] Ivi, CP 7.619-620; tr. it. ibidem.
[100] Ivi, CP 7.627; tr. it. p. 130.
[101] Ibidem.
[102] Ivi, CP 7.620; tr. it. pp. 126-127.
[103] Ivi, CP 7.625; tr. it. p. 129.

primo luogo, «infatti, il percetto non contiene alcuno spazio bianco che siamo liberi di riempire come vogliamo quando lo rappresentiamo». In secondo luogo, esso si esibisce in modo «perfettamente esplicito», mentre «in ogni conoscenza del passato c'è, e c'era, qualcosa che rimane nascosto». A dispetto di questa potenziale ambiguità, il percetto – e con ciò siamo davanti ad una evidente affinità con il *phaneron* – si configura come quanto v'è di compiutamente *manifesto*.

Ulteriore carattere che merita di essere portato alla luce, è quello relativo alla indivisibilità del percetto: sezionare quest'ultimo non è infatti operazione interna all'orizzonte di "quasi-immediatezza" in cui esso è immerso, ma già e solo prerogativa di un'attività eminentemente oggettivante che ne implica lo smembramento e lo snaturamento. Ancora una volta, l'esempio della sedia è chiaro: «il giudizio "Questa sedia appare gialla" separa il colore dalla sedia, rendendo l'uno predicato e l'altra soggetto. Il percetto, invece, presenta la sedia nella sua interezza e non fa analisi di alcun tipo»[104]. In altri termini, nel percetto sedia e giallo sono ancora tutt'uno, del tutto indistinguibili, così come lo è la sedia da ogni altro suo "predicabile". Stiamo pertanto attraversando un contesto ancora soltanto preliminare a quello approntato dal giudizio percettivo. Maria Luisi ben riassume i tratti più caratteristici dell'oggetto della faneroscopia: «quando il *phaneron* si fa presente alla mente, esso non sorge nella coscienza, intesa come piena auto-consapevolezza che già distingue il mondo interno del soggetto da quello esterno dell'oggetto. Il *phaneron* non si manifesta al livello della *consciousness*, ma a un livello ancora più originale che Peirce indica con il termine *awareness*. È uno stadio di consapevolezza immediata che non richiede nessuna precondizione, nemmeno la presenza dell'autocoscienza, poiché nasce prima di ogni mediazione, quando il contenuto dell'esperienza è solo un puro "esser presente". Nella *immediate awareness* non vi è neppure la distinzione tra soggetto e oggetto, i quali si trovano ancora fusi insieme e "non discriminati" l'uno dall'altro»[105]. Per

[104] Ivi, CP 7.631; tr. it. p. 133.

[105] M. Luisi, *Introduzione* a C. S. Peirce, EsP, cit., pp. 10-11. A differenza del "cogito" cartesiano, originario e indubitabile, e della kantiana unità trascendentale dell'appercezione dell'"Ich denke", la distinzione del filosofo statunitense tra soggetto e oggetto è prerogativa di un "io", il fondamento della cui coscienza si sveste di ogni carattere aprioristico e deterministico, indossando piuttosto i panni di un soggetto empirico necessariamente soggetto all'"autorità" – anche questa dialogica e non meramente autoreferenziale e dispotica – dell'esperienza. Soltanto ipotizzando una siffatta "posteriorità" della coscienza, Peirce può postulare un momento categoriale in cui *ego* e *non-ego* sono in quanto scontro brutale e irrazionale, ancora mancante del momento rap-presentativo. Come afferma Vincent Colapietro, in un contributo specificamente dedicato a questo argomento, «l'unità trascendentale dell'appercezione di Kant […] è tradotta da Peirce nelle unificazioni storiche della simbolizzazione» (V. Colapietro, *L'altro come sé e il sé come l'altro*, in Aa. Vv. *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R. M. Calcaterra, Nino Aragno, Torino, 2005, pp. 45-68, ivi p. 47). Ciò significa, appunto, che per il filosofo nordamericano «l'unità del sé non è né originale né ineliminabile, né originaria né trascendente: cioè, non è né data né necessaria», bensì costruzione costantemente *in fieri*, condizionata dal "materiale" conoscitivo offertoci dall'esperienza e, di conseguenza,

ciò che concerne l'ancora indeterminata distinzione tra soggetto e oggetto, i nuclei concettuali di percetto e *phaneron* possono, a nostro modo di vedere, venir confrontati e accostati l'un l'altro senza troppe esitazioni, testimoniando entrambi il livello pre-rappresentativo delle potenzialità espressive accreditabili alla primità e alla secondità. La condizione pre-logica di entrambi questi concetti è però non motivo di frizione col piano della logicità, bensì sua preparazione. È esclusivamente attraverso questi due momenti preliminari che il giudizio percettivo può prendere in carico una forma, benché soltanto embrionale, di oggettivazione e di normatività.

Proprio in questo senso può esser rinvenuto il carattere di mediazione (potremmo dire una "mediazione immediata") del *phaneron* e del percetto: nella comune capacità di tenere unito ciò che vien separato soltanto nella ri-flessione – in quell'atto che tende a invertire la flessione degli oggetti su di noi, e a comprendere perciò l'oggetto come separato da chi è soggetto alla sua "forza".

Occorre tenere però separati *phaneron* e percetto, per non rischiare di cadere in un'ambigua e impropria sovrapposizione. Alla luce di quanto emerso sinora, abbiamo ragione di credere che il percetto sia la declinazione "sensibile" del *phaneron*, ossia la forma che quest'ultimo assumerebbe una volta coinvolto nel campo dell'esperienza effettiva. Il primo fonderebbe, in altri termini, un dominio molto più ristretto di quello del *phaneron*, aperto com'è all'infinito spazio del possibile e del pensabile. Nel fluido posizionamento sull'asse che oscilla tra gli estremi di *Firstness* e *Secondness*, allora, il *Phaneron* si orienterà verso il primo, mentre il percetto tenderà ad avvicinarsi maggiormente al secondo.

Ora, per accingerci a chiudere questa ispezione sul tentativo peirceano di rifondare categorialmente l'edificio fenomenologico, ci resta solo di approfondire il problema,

---

dalla dimensione temporale propria di ogni campo che si sia liberato della dimensione propriamente intuitiva e perciò immediata. «*Nel migliore dei casi*, tale unità è un precario conseguimento risultante da un forte impegno nei confronti dell'ideale peirceano dell'autonomia personale» (ivi, pp. 47-48). Senza entrare nel merito di un discorso che verrà approfondito più avanti, basti dire che da siffatta «concezione privativa del sé» (ivi, p. 54), in quanto conquista *ex hypothesi*, conseguono una serie di significative implicazioni, che si incastrano in modo assolutamente coerente con il quadro complessivo della riflessione peirceana: anche qui, come in ogni ambito – da quello teoretico-conoscitivo a quello etico-politico – la relazione manifesta il suo valore fondativo e la sua pregnanza formativa. Non è un caso, d'altronde, che sia lo stesso Colapietro a precisare che la comprensione della effettiva struttura del sé peirceano debba necessariamente passare per «una disamina della teoria generale peirceiana dei segni, della dottrina fenomenologica delle categorie e dell'approccio pragmaticista al problema del significato». Soltanto alla luce di una tanto vasta indagine risulterà pienamente afferrabile che «*il dialogo è la struttura vera e propria del sé*» e che «l'*altro*, come tale, è in vari sensi un fattore organico all'identità del sé» (ivi, p. 48). Per concludere questa breve parentesi, come emergerà oltre, questo genere di rapporto, che non si limita alla commistione di elementi assolutamente eterogenei, ma che ingloba l'altro come "fattore organico", è l'indice di un carattere specifico della relazione peirceana, ossia quello della continuità.

peraltro cruciale, della nozione di giudizio percettivo. Si vedrà che questa modalità d'apprensione fenomenica è, per così dire, il tassello ultimo e necessario del mosaico costruito da Peirce per dare vitalità ed energia a quella che secondo lui era un'insufficiente presentazione del tema in un'ottica dogmaticamente kantiana.

Come si articola questa nozione fondamentalissima di giudizio percettivo, quali le sue conseguenze, la sua scuotente incidenza nel processo inferenziale? Per cominciare, bisogna brevemente tornare all'apparato teorico kantiano, e alla lucida analisi che Umberto Eco offre nel suo lavoro del 1997, che inizia col «considerare, per Kant tanto quanto per Aristotele, l'origine puramente verbale del suo apparato categoriale»[106]. Ne deriva, per lo studioso italiano, che «parlare di ciò che è vuol dire rendere comunicabile ciò che ne conosciamo: ma conoscerlo e comunicarlo implica il ricorso al generico, che è già un effetto di semiosi, e dipende da una segmentazione del contenuto di cui il sistema kantiano delle categorie […] è un prodotto culturale già assestato, culturalmente radicato, e linguisticamente ancorato»[107]. Posto dunque siffatto quadro teorico, è consequenziale supporre che nella gnoseologia kantiana, «quando il molteplice dell'intuizione viene riportato all'unità del concetto, i *percipienda* sono ormai già percepiti come la cultura ci ha insegnato a parlarne»[108]. Ma dire (o far dire a Kant) che nell'atto stesso del percepire c'è già un'"organizzazione" del materiale sensibile di qualsiasi natura essa sia, costringe a far entrare nell'agone argomentativo la questione "pragmatica" del «perché percepisco A come sole e B come pietra»[109]. Insomma, anche quando si considerino i principi generalissimi a priori come determinazioni di giudizi conoscitivi universali e necessari assolutamente oggettivi, «la tavola delle categorie non ci permette di dire come percepiamo una pietra in quanto tale»[110]. E allora è necessario a questo punto consentire l'ingresso a quello "strano" costrutto che così spiega Eco: «quelli di sole, pietra, acqua, aria (e su questo Kant è chiaro) sono *concetti empirici* […]. Talora Kant parla di concetti generici, che sono concetti, ma non nel senso in cui egli chiama spesso concetti le categorie, che sono sì concetti, ma dell'intelletto puro. Le categorie – lo abbiamo visto –

[106] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 51. Naturalmente non possiamo soffermarci nel giustificare questo punto di vista genuinamente semiotico di Eco. Basti dire che si tratta, come più volte sostenuto, che è proprio all'interno della costellazione di idee e riferimenti della scienza dei segni che la struttura del nostro lavoro trova la sua adeguata caratterizzazione metodica.
[107] Ibidem.
[108] Ibidem.
[109] Ivi, p. 57. Eco si sta riferendo qui al noto esempio kantiano, tratto dai *Prolegomeni*, della pietra scaldata dal sole relativa alla dimostrazione del principio di causalità (cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, cit., nota p. 305; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, cit., nota 21, p. 138).
[110] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 57.

sono concetti astrattissimi, come unità, realtà, causalità, possibilità o necessità. Attraverso l'applicazione dei concetti puri dell'intelletto non si determina il concetto di cavallo. Il concetto di cavallo è un concetto empirico. Un concetto empirico deriva dalla sensazione, per comparazione degli oggetti dell'esperienza»[111].

Anche se, notoriamente, tutta una grossa parte della ricerca di Eco si fonda proprio sulla dimostrazione del fatto che Peirce porta a compimento le idee kantiane relative al "riconoscimento" degli oggetti ignoti attraverso lo schematismo, idee non sviluppate chiaramente e ancora legate alla concettualità e alla terminologia del Settecento ma comunque in grado di stimolare l'avvio della semiotica peirceana; anche se questo è il tema del libro, si diceva, noi qui isoleremo questo importantissimo passaggio, astraendo dalla determinazione del problema dei concetti empirici la funzione decisiva del giudizio percettivo, in modo da chiarire questo punto con maggiore fluidità.

Dunque, per fare da subito chiarezza Eco esplicita che «oggi diremmo che per ottenere un concetto empirico dobbiamo essere in grado di produrre un giudizio percettivo»[112]. Ma se noi, *oggi*, alla luce di tutta una serie di cognizioni derivanti da dati sperimentali, sappiamo che la «percezione» è «un atto complesso, una interpretazione dei dati sensibili in cui intervengono memoria e cultura»[113], in Kant i giudizi percettivi sono «solo *soggettivi*»[114], e «valgono semplicemente per noi, cioè per il nostro soggetto e soltanto in un secondo momento diamo loro una nuova relazione», visto che «tutti i nostri giudizi sono in primo luogo semplici giudizi percettivi»[115]. Sembrerebbe perciò che la nozione di giudizio percettivo rappresenti in Kant non già un solido elemento atto all'edificazione di un processo conoscitivo ben fondato, bensì una condizione di mobile opinabilità dei giudizi soggettivi, pur nella consapevolezza che, come si è letto, il giudizio percettivo "precede" «tutti i nostri giudizi». E anche se la complicata articolazione tra giudizi d'esperienza, giudizi empirici e giudizi percettivi sembra spesso far perdere a Kant la bussola argomentativa del suo ragionare[116], quel che sembra chiaro è che i giudizi percettivi «sono

[111] Ivi, p. 58.
[112] Ivi, p. 60.
[113] Ibidem.
[114] I. Kant, *Logik*, cit., p. 113; tr. it. *Logica*, cit., p. 106 (legg. mod.).
[115] I. Kant, *Prolegomena*, cit., p. 298; tr. it. *Prolegomeni*, cit., p. 123.
[116] Ci sembra di poter dire che su questo aspetto concordino il parere di Eco (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., cap. 2, nota 14, p. 392: «Non mi pare chiaro come questi giudizi empirici si differenzino dai giudizi percettivi, ma credo che (salvo voler fare della filologia kantiana) in questa sede si possa restringere il confronto ai giudizi percettivi e ai giudizi d'esperienza») e quello di Pettoello, che nello stesso luogo kantiano richiamato da Eco, commenta: «è evidente che non si possono prendere alla lettera queste espressioni di Kant. Un giudizio che non necessiti di alcun concetto puro dell'intelletto [il giudizio percettivo], sulla base della stessa dottrina di Kant, non può essere un giudizio per noi» (R. Pettoello, nota 5, in I. Kant, *Prolegomeni*, cit., p. 122). Ed anche sul superamento di queste problematicità, i due studiosi

attività logica inferiore», «possono anche essere errati e sono in ogni caso contingenti»[117]. Ma – e qui la questione si fa davvero interessante – va tenuto innanzitutto presente che le percezioni in quanto «forme di conoscenza oggettiva», o «possono essere intuizioni empiriche, che attraverso la sensazione si riferiscono all'oggetto singolare, e sono ancora apparenze, prive di concetto, cieche. Oppure sono investite dal concetto, attraverso un segno distintivo comune a molte cose, una *nota*»[118]. Ma se tutto questo è vero, «perché allora i giudizi percettivi sono "giudizi"?»[119].

Data la centralità dell'incrocio tematico che qui si profila, conviene essere estremamente dettagliati nel seguire il ragionamento di Eco: ciò consentirà di non ritornare di nuovo sugli aspetti chiasmatici della dottrina del giudizio in Kant e, pertanto, misurare con maggiore ariosità la "soluzione semiotica" trovata da Peirce. «Il giudizio è la conoscenza non immediata ma mediata di un oggetto e in ogni giudizio si trova un concetto che vale per una pluralità di rappresentazioni. Non si può negare che avere la rappresentazione della pietra e del suo riscaldamento rappresenta già un'unificazione attuata nella molteplicità del sensibile: unificare rappresentazioni nella coscienza è già "pensare" e "giudicare"[120] e i giudizi sono regole *a priori*»[121]. Come facilmente si intuisce, siamo di fronte a un gigantesco e pericolosissimo scoglio, in grado persino di sfasciare completamente il copernicano vascello del criticismo trascendentale. Il giudizio percettivo, nozione apparentemente secondaria, rischia di compromettere la stabilità dell'intero edificio kantiano della conoscenza a motivo della sua incollocabilità e della difficile determinazione della sua "natura" e delle sue "funzioni" all'interno del sistema. Vediamo perché: «un *Wahrnehmungsurteil* è già intessuto, penetrato di *Verstandbegriffe*. Non c'è nulla da fare, riconoscere una pietra come tale è già giudizio percettivo, un giudizio percettivo è un giudizio, e quindi dipende anch'esso dalla legislazione dell'intelletto […]. Insomma, Kant postula una nozione di concetto empirico e di giudizio percettivo […], e

---

italiani sembrano concordare, indicando entrambi la *Critica del giudizio* come esito chiarificatore delle difficoltà rispetto a siffatti temi (per Pettoello, cfr. ivi, p. 123; in merito a Eco, si veda l'argomentazione nel corpo del testo del presente lavoro).

[117] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 60.

[118] Ibidem. Il rimando kantiano di Eco è alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, cit., p. 250 (anche se il rimando di Eco è in realtà a p. 249); tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 318. Il dettato kantiano che qui riportiamo per la sua importanza, suona come segue: «una percezione oggettiva è *conoscenza* (*cognitio*). Questa, è o *intuizione* o *concetto* (*intuitus vel conceptus*). L'intuizione si riferisce all'oggetto immediatamente ed è singolare; il concetto vi si riferisce mediatamente, tramite una nota [*Merkmal*], che può esser comune a molte cose».

[119] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 60.

[120] Cfr., I. Kant, *Prolegomena*, cit., p. 304; tr. it. *Prolegomeni*, cit., p. 136: «compito dei sensi è intuire; dell'intelletto, pensare. Pensare però è unire delle rappresentazioni in una coscienza […]. L'unione delle rappresentazioni in una coscienza è il giudizio».

[121] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 60.

però non riesce a sottrarre entrambi da una palude, da un terreno fangoso tra intuizione sensibile e intervento legislatore dell'intelletto. Ma per la sua teoria critica questa terra di nessuno *non può* esistere»[122].

È giunto il momento di passare a Peirce e alla relazione – centrale come non mai – del concetto di giudizio percettivo per la sua intera e "sistematica" (per quanto questo aggettivo non sia facilmente adattabile al filosofo statunitense) visione della fenomenologia o, per meglio dire, della funzione primaria giocata dal *percept* nel processo di acquisizione faneroscopica del reale[123].

Guidati sempre dalla sapiente regia di Eco, conviene partire dal *Ground*, il "terreno", la "base" l'avvio del processo conoscitivo di cui Peirce parla diffusamente in *Four Consequences* ma che è spesso presente, sotto altri nomi, in tutta la produzione giovanile peirceana: «il Ground, in quanto Qualità, è un predicato […] ha a che fare con qualità "interne", proprietà dell'oggetto»[124]. Quando esprimo la proposizione: 'la stufa è nera', io pre-scindo la nerezza della stufa da tutte le altre qualità dell'oggetto (la durezza, il suo calore etc.) e considero la nerezza il suo *Ground*. Pensato da un punto di vista esclusivamente logico (ma Eco ci dice più avanti che per l'insieme della filosofia di Peirce le cose sono assai più complesse[125]) il *Ground* è ciò che, mediante un movimento di pre-scissione, «viene visto *sotto un certo rispetto*, l'attenzione ne isola un carattere […]. Ma se si rimanesse fermi al valore logico del Ground non se ne caverebbe gran che»[126]. Ed ecco come invece va letta, secondo lo studioso piemontese, questa nozione in termini più esatti: «non bisogna sottovalutare […] il fatto che questi scritti giovanili si pongono

[122] Ivi, p. 61. Da qui Eco prosegue illustrando come lo schematismo, che a suo avviso è proprio l'*inventio* funzionale che Kant adotta per superare questa aporia, rappresenti pure l'ancora d'appiglio per lo sviluppo della teoria del giudizio della terza *Critica*.

[123] Vedremo come e perché, nel corso di questa breve analisi, la nozione di "percetto" possa costituire l'opportuna chiave d'ingresso alla comprensione della "soluzione" pensata da Peirce per superare le rigidità della dottrina kantiana dello schematismo, col suo necessario correlato di giudizio percettivo. Intanto, si veda quanto lucidamente scrive U. Maddalena, *Introduzione* a C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., pp. 9-44, ivi p. 16, dove si chiarisce che al posto del problema kantiano riguardante il divenire cosciente del senso, per Peirce era subentrata «la questione della finalità di quel processo, ossia il problema di determinare la funzione del pensiero». In questo assetto di revisione, per Peirce «capire lo sviluppo della logica significa anche comprendere lo sviluppo del reale». Secondo Maddalena, una volta di fronte al problema di come "continuizzare" il pensiero e la realtà, Peirce è ricondotto necessariamente a Hegel e a dirigere le sue precisazioni «verso la base fenomenologica sulla quale intendeva costruire l'impianto logico. È questa base fenomenologica che diventa sempre più imponente nel corso degli anni e che permette a Peirce di approfondire continuamente il concetto di segno e di rimanere fedele alla sua accezione di realtà "generale"».

[124] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 46.

[125] Ivi, p. 87: «all'interno del pensiero peirceano si incrociano due prospettive, diverse ma mutuamente dipendenti: quella metafisico-cosmologica e quella [logico-]cognitiva […]. Categorie come Firstness, Secondness, Thirdness e lo stesso concetto di interpretazione, non definiscono solo dei *modi significandi* e cioè delle modalità di conoscenza del mondo: sono anche *modi essendi*, modi in cui il mondo *si comporta*».

[126] Ivi, p. 46.

esplicitamente sotto il segno di Kant. In essi Peirce vuole in fondo spiegare come i nostri concetti servano a unificare il molteplice delle impressioni sensibili. Peirce esplicita che le prime impressioni sui nostri sensi non sono rappresentazioni di certe cose ignote in se stesse, ma sono esse stesse, le prime impressioni, qualcosa di ignoto sino a che la mente non perviene a fasciarle di predicati»[127]. In queste prove di scrittura della metà-fine degli anni '60, Peirce, pur nella preponderante matrice kantiana, adotta già un atteggiamento di ricerca mirato alla ridefinizione e al "riammodernamento" della nozione stessa di categoria, alla sua quantificazione (da quattro – Kant – e da dieci – Aristotele – Peirce ne va alla ricerca, sostanzialmente ed ovviamente, di tre), e all'articolazione relazionale con le altre. In questo senso, il *Ground* sembra assumere la funzione di sostrato (non sostanziale) di ogni possibile congiunzione sensibile e predicativa. È ciò che sta "prima" del processo inferenziale, ossia «è una Firstness»[128]. «Siamo ancora prima dell'incontro con qualcosa che ci resiste, stiamo per entrare nella Secondness, ma non ci siamo ancora»[129]. Già da queste prime descrizioni, non ci sembra siamo molto lontani dal profilo di un "sentire" indistinto ma luminoso e assolutamente indiscutibile in quanto alla sua realtà. Ma a questo punto, la domanda decisiva per poter delineare congruamente il profilo del giudizio percettivo in Peirce si può articolare come segue: «come è possibile che tale pura qualità e possibilità […] non possa essere criticata né messa in questione?». Nei termini di Eco, la risposta a questo problema va ricercata nella direzione di sostenere che «a proposito di una qualità Peirce non sta ancora parlando di giudizio percettivo ma di un mero "tono" della coscienza, ed è questo tono che egli definisce come resistente a ogni possibile critica»[130]. Si tratta, a nostro modo di vedere, della proposta non esplicitata della soluzione di Descartes alla famosa questione del sogno: io posso dubitare di tutto, diceva il francese, ma non del "fatto" che ho delle impressioni (vaghe, incerte, nebulose) che mi colpiscono e mi danno la certezza del mio essere. Poi, Descartes, risolveva la questione col pensiero e nel pensiero. Peirce, come significativamente scrive, la risolve così: «sottopongo alla vostra attenzione il seguente principio metafisico che è di natura retroduttiva: qualsiasi elemento non analizzabile e *sui generis sembri* esserci in natura, benché non sia realmente dove sembra, tuttavia deve essere *realmente* da qualche parte nella natura, dal momento che null'altro potrebbe aver prodotto anche solo la falsa apparenza di un tal elemento *sui*

[127] Ivi, p. 47.
[128] Ivi, p. 81.
[129] Ibidem.
[130] Ivi, p. 82.

generis»[131]. Enunciato il "principio", ecco l'ipotesi esemplificativa che sembra appunto richiamare altri celebri luoghi della tradizione filosofica (beninteso, con esiti del tutto differenti): «per esempio, io potrei essere in un sogno in questo momento e, benché io creda di parlare a voi […], potrei essere rincantucciato nel mio letto e dormire profondamente. Sì, potrebbe essere; però, la stessa apparenza del mio sentire una reazione che si scontra contro il mio volere e contro i miei sensi basta a provare che davvero da qualche parte, se non in questo sogno, c'è una reazione tra il mondo interiore ed esteriore della mia vita»[132].

Recuperando ora l'intrecciarsi del *Ground-Firstness* con l'elemento faneroscopico originario, il *phaneron*, è forse possibile ordinare le tappe salienti del metodo fenomenologico, rinvenendo i rapporti di questi due elementi primari con la nozione di giudizio percettivo qui emergente. Eco sottolinea che per quel che concerne il *Ground* si può parlare anche di «*Likeness*», una "somiglianza" che però va liberata dall'idea di «comparazione»[133], e che può essere concepita come la «soglia inferiore dell'iconismo primario»[134]. Quest'ultima definizione renderebbe ragione dell'indicibilità e, insieme, dell'irrefutabilità del *Ground*. Siffatta soglia, dunque, quello "sfondo" da cui parte ogni processo inferenziale ma che nello stesso tempo non può essere né dedotto né abdotto in alcun modo da altro, è un «inizio presemiosico, dove qualcosa viene premuto su qualcosa d'altro»[135], un «tono» coscienziale che non è più Primità, ma non è ancora Secondità. In questo luogo argomentativo Eco spiega da par suo come tutto ciò può attivarsi dinamicamente e trasformarsi in un processo inferenziale. «Il momento iconico stabilisce che tutto parte da una evidenza, sia pure imprecisa, di cui bisogna rendere conto […]. Non è, in quanto icona, né vera né falsa»[136]. Ma nell'incamminarsi verso il conoscere propriamente detto, «e sin dai suoi primi istanti», ecco che già questo iconismo primario comincia a entrare in uno stadio diverso e meno rarefatto. Certo, si resta «ancora in una zona paludosa tra Firstness, Secondness e Thirdness», ma è qui che inizia il processo percettivo»[137].

Continuiamo a seguire questa parte decisiva dell'esposizione interpretativa echiana. «Dico *processo* (qualcosa in movimento) non giudizio, che suggerisce conclusione e riposo […].

[131] C. S. Peirce, *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, cit., p. 175; tr. it. *La logica delle relazioni*, cit., p. 295.
[132] Ibidem.
[133] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 84.
[134] Ivi, pp. 87-92.
[135] Ivi, p. 90.
[136] Ivi, p. 92.
[137] Ivi, p. 93.

In una serie di testi del primo Novecento», Peirce ribadisce in maniera più chiara tutto ciò: «il Feeling, pura Firstness, è la coscienza in un momento di assoluta e intemporale singolarità; ma già da questo momento si entra nella Secondness, si attribuisce la prima icona a un oggetto»[138]. È quello che Peirce chiama "percetto" «e che non è ancora una percezione compiuta». Proprio in questo particolarissimo e delicatissimo momento dell'avanzamento conoscitivo, può essere introdotto il giudizio percettivo. Esso «non è una copia del percetto (al massimo, dice Peirce, ne è un sintomo, un *indice*); il giudizio percettivo non si muove più su quella soglia in cui primità e secondità si confondono, sta già asserendo che quello che vedo è vero»[139]. Il giudizio percettivo, o per meglio dire alla Eco, il processo percettivo, è allora la versione "realista" dello schematismo kantiano[140], una dinamica che afferma e consolida, ma che è ancora «imperfetto, tentativo, *in fieri*»[141], una funzione *ad hoc* perché il processo non si arresti, né lo possa, di fronte a una definizione assoluta di verità della percezione. È evidente come Eco voglia sottolineare insieme la continuità di Peirce con Kant e nello stesso tempo il perfezionamento della dottrina dello schematismo in senso "iconico-semiotico" al fine di risolvere «in chiave non trascendentale l'eredità dello schematismo»[142].

Per quel che tocca a noi, possiamo ora passare direttamente a Peirce e far notare, anche se brevemente, come tutta questa articolazione dei primi momenti del conoscere (la catena *Ground* – puro *may be*, puro tono della coscienza – *percetto* – qualcosa che ci resiste, che ci spinge a destare la nostra attenzione – *processo percettivo*) si adagi armoniosamente accanto alla dottrina del *phaneron*.

Quest'ultimo, lo si è visto, è una sorta di coscienza dementalizzata, un avvertire indiscriminato che «l'intelletto registra acriticamente come qualcosa di positivo»[143], ossia anche ciò che in effetti ben può descrivere quel che Peirce chiama *perceptual fact*: «i fatti percettivi sono una registrazione imperfetta dei percetti; ma io non posso andare oltre questa registrazione. Tornare indietro alla prima impressione dei sensi, come certi logici mi suggeriscono di fare, sarebbe la più chimerica delle pretese»[144]. Del resto, «il giudizio non esiste finché non è del tutto compiuto»[145] ed è pertanto, come diceva Eco, qualcosa che si

[138] Ivi, p. 94.
[139] Ibidem.
[140] Ivi, p. 96.
[141] Ibidem.
[142] Ivi, p. 99.
[143] T. Jappy, *Introduction to Peircean Visual Semiotics*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sidney, 2013, p. 61.
[144] CP 2.141.
[145] CP 5.542.

assesta e si perfeziona man mano che trascorre il tempo (e non si dimentichi la funzione decisiva della temporalità nello schematismo kantiano). Intento a elaborare la sua proposta metodologica, Peircce si chiede: «dove comincia la possibilità del controllo nel processo cognitivo?». Difficile rispondere con esattezza, ma una sicurezza ce l'abbiamo: «certamente [*certainly*] non prima che il percetto sia formato»[146]. È dunque confermata l'idea che il percetto rappresenti la polarità opposta ma continua del *phaneron*, l'indiscutibile natura sensibile di ciò che ci urta e che "vediamo" senza ancora distinguerla dal *Ground*, e senza neppure poterla considerare nel suo "stare-per" qualcosa d'altro. Né segno a fondamento triadico né sfondo informe e pura virtualità, percetto e *phaneron* costituiscono la soglia già segmentata ma non ancora pienamente inferenziale del processo di conoscenza che si realizza nella *Thirdness*. Apprestandoci a chiudere sia la parte dedicata al giudizio percettivo, sia quella più ampia, relativa alla fenomenologia peirceana, va peraltro esposta la testimonianza più sistematica e accorta di Peirce rispetto alla centralità del giudizio percettivo come fonte imprecisa ma indiscutibile del processo cognitivo. Si tratta di un giro argomentativo rinvenibile ne *La natura del significato*, una delle *Harvard Lectures* del 1903 che, proprio perché inserita in un ciclo di conferenze strutturato[147], è forse prova affidabile come non molte altre, della sicurezza con la quale Peirce usa qui i suoi strumenti teorici.

Riprendendo allora le ultime battute della conferenza precedente, Peirce comincia sostenendo che «i giudizi percettivi implicano la generalità»[148]. E tuttavia la precisazione che segue qualche pagina dopo è essenziale per spazzare via ogni possibile residuo non realistico: «quando affermo che i giudizi percettivi implicano elementi generali, non voglio dire che sto enunciando una proposizione di carattere psicologico. I miei principi mi impediscono di far uso della psicologia in logica»[149]. E quel che emerge di seguito è un atto di fedeltà all'unica grande maestra della nostra conoscenza, e a quel senso del limite di gusto squisitamente kantiano: «mi limito a rimanere completamente all'interno dei fatti indiscutibili dell'esperienza e a tutto ciò che può essere dedotto da essi»[150]. Ma se questo è quanto si può dire in negativo sui giudizi percettivi, cosa saranno invece essi se scorti sotto l'angolo visuale costruttivo? Il giudizio percettivo è "semplicemente" «un giudizio che si impone alla mia accettazione e che sono del tutto incapace di controllare e che, di

[146] C. S. Peirce, *The Seven System of Metaphysics* (1903), CP 5.77n, 93-111, 114-118, 1.314-316, 5.119, 111-113, 57-58, ivi CP 5.115; tr. it. *I sette sistemi della metafisica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 495-519, ivi p. 512.
[147] Al cui interno, e affatto per caso, c'è anche la più volte richiamata conferenza su *La fenomenologia*.
[148] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 208; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 539.
[149] Ivi, p. 210; tr. it. p. 542.
[150] Ibidem.

conseguenza, sono incapace di criticare»[151], dove è evidente il limite delle facoltà dell'uomo, di discernere la massa fluttuante delle impressioni sensibili che si affollano nei pressi di questa "quasi-mente". Il che però non significa affatto che non ne so *proprio* nulla: «si consideri ora il giudizio che un evento C *sembri essere* successivo a un altro evento A»[152]. Certo, si potrebbe inferire che quello "viene dopo" questo perché nel frattempo "c'è stato" un altro evento B che si interpolava tra i due, ma con ciò nulla si sarebbe potuto affermare circa la verità controllata delle proposizioni, visto il rischiosissimo e incipiente regresso all'infinito. «Pare, quindi, che io abbia dovuto dare un giudizio sul fatto che un evento *sembrasse* successivo a un altro senza aver inferito il giudizio medesimo da qualche premessa, senza nessun ragionamento *controllato e critico*. Se è così, si tratta di un giudizio percettivo nel solo senso che la logica possa riconoscere»[153]. Puro *may be*, pura *possibilità* di uno star così e così dei fatti, ma nonostante ciò, non per questo un nulla né una contraddizione rispetto alla sua premessa secondo cui il giudizio percettivo esprime delle generalità: «giacché tutto ciò è implicato nel significato di successione» – e si rammentino le kantiane analogie dell'esperienza –, «riguardo al quale non vi è dubbio alcuno, ne segue che qualsiasi cosa sia successiva a C è successiva a qualcosa A a cui C è successivo, e questa è una proposizione universale»[154]. La conclusione di Peirce è assai significativa e serve a noi a saldare il cerchio che s'era aperto con l'analisi della struttura metodologica della fenomenologia e dei suoi oggetti correlati: «la Terzità ci si impone attraverso ogni via sensoriale»[155]. La fenomenologia di Peirce è dunque insieme metodo inferenziale e nutrimento sensoriale, approccio interpretativo e semiotico che si fonda sugli inconfutabili fatti del "vedere", del "sentire", del mettere l'uno-dopo-l'altro. Ed è proprio l'elemento di coordinazione funzionale a base

[151] Ibidem.
[152] Ibidem.
[153] Ivi, p. 211; tr. it. ibidem.
[154] Ibidem; tr. it. p. 543.
[155] Ibidem. Nello stesso giro di argomentazioni da noi già richiamate (CP 5.542), si trovano interessantissime osservazioni sul giudizio percettivo: se, scrive Peirce, prendiamo ad esempio il «giudizio percettivo [*perceptual judgment*] "questo wafer sembra rosso" ci vuole del tempo già solo per scrivere, pronunciare o addirittura pensare questa frase. Essa deve riferirsi allo stato della percezione nel momento in cui ha iniziato a essere emesso il giudizio». Ma se per Peirce «il giudizio non esiste fin quando non viene completamente emesso», ciò implica che questo dovrà riferirsi solo a un ricordo del passato» e pertanto fallibile e revisionabile. Il giudizio sarà allora il giudizio diventerà «accertabile solo quando si accerterà che il wafer era rosso» CP 5.544. E più avanti, con un gusto particolarmente sviluppato per la pragmatica dell'agire, Peirce sostiene che «nella vita ordinaria tutte le nostre affermazioni, se ben intese, sono in sostanza approssimazioni di ciò che vogliamo trasmettere. Un tono o un gesto [*a tone or a gesture*] è spesso la parte più definita di ciò che viene detto. Anche riguardo ai fatti percettivi o ai giudizi immediati che facciamo concernenti le singole percezioni, la distinzione è palese. La percezione è la realtà. Non lo è in forma proposizionale, ma anche il più immediato giudizio è astratto ed è quindi sostanzialmente dioverso dalla realtà». Solo che – e qui Peirce sembra davvero costruire un primo edificio semiotico-pragmatico – esso «deve essere accettato come vero per quella realtà. La sua verità consiste nel fatto che è impossibile correggerlo e nel fatto che professa di considerare solo un aspetto della percezione» (CP 5.568).

fattuale e segnica (simbolica) a fare della fenomenologia peirceana qualcosa che può essere confrontata fruttuosamente, crediamo, con quella cassireriana. Ed è quanto, appunto, ci accingiamo a fare.

§ II. 1.3 *Cassirer e la lotta per la totalità dell'esperienza: fenomenologia dell'espressione e fenomenologia della percezione*

È ora il momento di introdurre il punto di vista cassireriano sulla questione appena lasciata nel precedente paragrafo, sia per mostrare come anch'egli si ponga la stessa domanda sulla determinazione concettuale della fenomenologia, sia per cercare d'indagare in che modo proceda al suo chiarimento. Per farlo non possiamo che cominciare con le parole del Cassirer del 1929, quello che maggiormente ha indagato, e per certi aspetti "risolto", la configurazione dell'idea di fenomenologia nel suo "sistema" delle forme simboliche: «se l'esperienza nella sua totalità si divide per noi in due campi nettamente distinti, in un campo dell'"interiorità" e in un campo dell'"esteriorità", ne consegue che noi sembriamo aver conosciuto in modo completo l'essenza della percezione non appena siamo riusciti ad assegnarle in queste due sfere il posto che le spetta, non appena l'abbiamo intesa da un lato come un accadere psichico, sottoposto a determinate regole, e dall'altro lato come fondamento, come elemento primo dell'atto teoretico che pone gli oggetti»[156]. Dobbiamo perciò partire da quest'atto rappresentativo, volto a distinguere, a separare, a cogliere una duplicità in quello che in realtà è un unico fenomeno. La conoscenza, tanto in Peirce, quanto in Cassirer, non può prescindere da siffatta operazione rappresentativa.

Anche qui, come per il filosofo statunitense, la percezione si dà come segno che rinvia a due dimensioni, quella esteriore e l'altra interiore, senza tuttavia *di fatto* separarle. In questo senso, accennando ai risultati della sua indagine circa il pensiero mitico, il Cassirer della *Fenomenologia della conoscenza* può affermare che «questa peculiare fluidità del mondo mitico non sarebbe comprensibile, se già la *percezione* immediata, semplicemente

[156] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), ECW 13, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg, 2002, p. 64; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. 3, tt. 1-2, traduzione di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1966, ivi t. 1, p. 77. La centralità del '29 nell'ambito dell'evoluzione e sviluppo del pensiero di Cassirer, è stata messa più volte in luce da R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer*, Giannini, Napoli, 2007; Id., *Introduzione* a E. Cassirer, *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, Marchese, Napoli, 2014, pp. 7-14. Recentissimamente, De Biase, insieme a I. D'Avanzo, *Introduzione* a E. Cassirer, *Epistolario scientifico (1893-1929)*, Aracne, Roma, 2019, pp. 11-25, ha leggermente attenuato la portata della data di pubblicazione del terzo volume della Filosofia delle forme simboliche, sull'intero del pensiero di Cassirer.

come tale e prima di ogni comprensione e interpretazione "intellettuale", racchiudesse in sé in un certo modo necessario la suddivisione e la distinzione del mondo in classi fisse»[157]. Anche qui emerge il carattere pre-logico della "percezione immediata"; anche qui essa è spiegata come qualcosa che precede la conoscenza in senso proprio, al punto che la si fa coincidere con il modo "fluido" di darsi della forma mitica: «quando non si riflette sul mito, ma si vive realmente in esso, non vi è alcuna frattura fra la "vera e propria" realtà percettiva e il mondo della "fantasia" mitica. Le creazioni mitiche hanno qui direttamente il colore della percezione immediata»[158]. Da questo punto di vista, ci sembra che Cassirer possa essere illuminante anche per quanto riguarda la lettura del dettato peirceano. Se è vero che il *phaneron* del pragmatista è ciò che precede l'ambito logico, è anche vero, però, che esso viene assimilato ad un'*idea*, nonostante Peirce scelga, come abbiamo visto, di non utilizzare questo termine. Comprendere il senso del *phaneron* in quanto *idea* o, meglio, riuscire a disfarsi degli abiti interpretativi che ci impongono di considerare quest'ultima secondo schemi prestabiliti (platonici)[159], è allora assolutamente indispensabile. Tanto Peirce, quanto Cassirer, hanno di mira la perimetrazione di un campo – ancora una volta – *intermedio*, che esula dal carattere logico considerato nel suo senso consueto e convenzionale, e che pure non rinuncia ad una specifica forma di legalità. Seguiamo ancora il testo cassireriano: «la psicologia evolutiva è solita indicare come peculiarità della percezione "primitiva" il suo carattere "diffuso" e "disordinato". Ma anche questa "diffusione", questa mancanza di differenziazione e di ordine si può affermare solo se tacitamente applichiamo ad essa già una certa unità di misura del pensiero, cioè appunto l'unità di misura dell'elaborazione formale di carattere teoretico. In se stessa anche la percezione "primitiva" non è affatto disordinata o confusa»[160]. Così come, però, nel percetto della sedia non è possibile distinguere l'oggetto dai suoi predicati, così, anche per Cassirer, le differenze prodotte dalla percezione "primitiva" «si trovano su di un piano completamente diverso da quello in cui si muove la concezione "oggettiva", la concezione della realtà come complesso di "cose" e di "proprietà"»[161]. Sta nel parallelismo tra la forma del pensiero mitico con quella della percezione immediata, la possibilità, per Cassirer, di pensare al primo non come «fenomeno contingente e "patologico"», bensì in quanto

[157] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 67; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 81.
[158] Ivi, p. 68; tr. it. ibidem.
[159]Un'indiretta ma molto efficace conferma della variabilità della nozione di "idea" in Peirce, ci è suggerita da U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano, 1979, in part. pp. 27-31.
[160] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 68; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 82.
[161] Ibidem.

«universale *forma fenomenologica*»[162]: ciò può accadere soltanto perché in tal modo si fa dipendere il *modus cogitandi* del mito stesso da un nucleo più originario e universale, che è «ancora qualcosa di pre-mitico, di pre-logico e di pre-estetico»[163], e che proprio in virtù di questa precedenza, può accompagnare non una, ma tutte le modalità di produzione simbolica umane.

Ancora in analogia con Peirce, anche Cassirer esprime la parallela esigenza di ripensare il concetto di coscienza. Di contro all'idea cartesiana per la quale «"coscienza" significa essenzialmente l'atto fondamentale dell'autocoscienza dell'io, l'atto in cui l'essere dell'io si coglie e si costituisce come essere del pensiero»[164], il filosofo tedesco mostra la ormai matura convinzione che «per l'uomo questo mondo condizionato dall'intelletto non è affatto l'unico in cui egli si trova e vive», e che ridurre perciò la coscienza ad atto eminentemente razionale farebbe incorrere «nel pericolo […] di dimenticare e negare un'intera provincia della coscienza umana»[165]. Benché dunque Cassirer non sia alla ricerca di un nome alternativo sotto cui sussumere questa nuova concezione di coscienza, ci pare che le intenzioni dei nostri pensatori mostrino affinità che vanno al di là della mera somiglianza di superficie.

La percezione immediata, dunque, ha la funzione teorica di indurre a ripensare lo spazio cognitivo proprio dell'umano, ampliandolo oltre i vincoli logici e razionali, e giustificando in tal modo una serie di fenomeni altrimenti incomprensibili. Non è un caso che su questa tematica Cassirer si rifaccia costantemente agli studi intrapresi da Karl Bühler, Kurt Goldstein, Adhémar Gelb, Kurt Koffka, William Stern e da altri autorevoli sperimentatori sulla funzione dello sviluppo psichico infantile. Queste ricerche hanno infatti avuto il merito di dimostrare empiricamente che l'atto della percezione non si appropria degli elementi semplici e separati che compongono il fenomeno, bensì di quest'ultimo nella sua complessità[166]. Esso allora si rivela più semplice di quei caratteri canonicamente

[162] Ibidem.
[163] Ivi, p. 91; tr. it. p. 108.
[164] Ivi, p. 70; tr. it. p. 84.
[165] Ivi, p. 71; tr. it. p. 85.
[166] A tal proposito, *La patologia della coscienza simbolica* – com'è noto, il sesto capitolo della *Fenomenologia della conoscenza* – si rivela assolutamente illuminante, dal momento che mostra come sia ancora una volta possibile assistere, nella concezione cassireriana, al tentativo di coniugare due sfere altrimenti separate e autonome l'una rispetto all'altra. Fenomenologia dei vissuti coscienziali e teoria del linguaggio vengono analizzati congiuntamente, così come i loro propri oggetti: la percezione cessa di esser considerata come un insieme di semplici dati sensibili, il pensiero e il linguaggio perdono, d'altra parte, lo statuto esclusivamente intellettivo, privo di qualsiasi influenza sensibile. Entrambi rimettono la loro tanto professata autonomia, secondo Cassirer, a vantaggio di una sintesi più aderente all'effettivo svolgersi dei fenomeni linguistico-conoscitivi. Non è un caso che egli, infatti, per avvicinarsi al problema, scelga di appoggiarsi a studi empirici condotti sui disturbi del linguaggio che, significativamente, si manifestano

considerati elementari, dal momento che si presenta come il più immediato, come ciò che è immediatamente *manifesto*. Di contro alla moderna psicologia, che dissolve «il mondo della percezione in una somma di impressioni singole», Cassirer individua le radici della conoscenza del reale non «negli "elementi" della sensazione, ma nei *caratteri* originari ed immediati dell'espressione»[167]: il fenomeno considerato nella sua unità acquisisce, in tal modo, un ruolo di preminenza dal punto di vista gnoseologico, che ha una priorità non solo cronologica, ma anche teorica. «La percezione *concreta* non si scioglie completamente da questi caratteri neppure quando in modo sempre più deciso e cosciente essa percorre la via dell'oggettivazione pura. Non si risolve mai in un semplice complesso di qualità sensibili – come chiaro o scuro, freddo o caldo – ma è accordata di volta in volta secondo un determinato e specifico *tono* [corsivo nostro] espressivo; non è mai rivolta esclusivamente al *quid* dell'oggetto, ma coglie il modo del suo apparire complessivo: il carattere attraente o minaccioso, rassicurante o sinistro, tranquillizzante o terribile, che si trova in questo fenomeno puramente come tale e indipendentemente dalla sua interpretazione oggettiva»[168]. Che è esattamente come dire che, a prescindere da ogni riflessione puramente teorica, il fenomeno è conosciuto pragmaticamente per gli *effetti* che produce su di noi, per il *tono* che emerge dal contrasto. Inoltre, la percezione così come è data nella sua immediatezza, offre il fenomeno senza "intaccare" la sua più intima natura, e prima ancora ch'esso diventi qualcosa che "sta per" altro. È quanto accade nel mito, dove «il fenomeno che di volta in volta è dato non reca mai il carattere di rappresentazione semplicemente simbolica, bensì il carattere di vera e propria presenza: un ente reale si trova ivi perfettamente *presente* e non è soltanto "rappresentato" da esso»[169]. Siamo, direbbe il pensatore statunitense, nell'ambito prelogico e preriflessivo della primità o, più precisamente, dinanzi al "materiale" già sempre complesso offertoci dal percetto. Siamo, dunque, nel campo "ideale" dell'immediato presente, ancora non pungolato dalla dimensione temporale, perché ancora esente da ogni genere di relazione. Ma si badi bene, la perfetta presenzialità, proprio in quanto dazione inafferrabile e indeterminata, che anzi vive di questa inafferrabilità e di siffatta indeterminatezza, finisce per configurarsi come pura possibilità, ancora una volta in sintonia con la visione peirceana del percetto: «esso [il mito] ci indica una maniera di *elaborazione formale* del mondo la quale è indipendente da

---

sempre anche attraverso cambiamenti comportamentali del soggetto. A parere di Cassirer, questa importante costatazione, frutto di una serie di molteplici studi, è stata comprovata empiricamentein merito al problema dell'afasia da Goldstein e Gelb, che il Nostro non manca di lodare definendoli come «eccellenti conoscitori di questo campo» (ivi, p. 240; tr. it. p. 280).

[167] Ivi, pp. 73-74; tr. it. p. 88.

[168] Ivi, p. 74; tr. it. pp. 88-89.

[169] Ivi, p. 75; tr. it. p. 90.

tutte le altre maniere di semplice *oggettivazione* e si contrappone ad esse. Esso non conosce ancora la distinzione fra "reale" e "irreale", fra "verità" e "illusione", quale è stabilita dalla pura oggettivazione teoretica»[170]. La mancata oggettivazione significa condizione antepredicativa, laddove non sono illuminate, una alla volta, le note caratterizzanti il fenomeno, ma è questo a *comparire* nella sua unità: se ciò accade in una dimensione di antecedenza rispetto a quella propria dell'attività giudicatrice così com'essa è tradizionalmente considerata, si capirà che l'"essenza" del fenomeno non sarà intesa in quanto "rappresentata", ma si *mostrerà*, e in questo suo mostrarsi non assumerà la generalizzazione definitoria garantita dalla copula "è". Del fenomeno non vi è ancora predicazione, né sezionamento. Non vi è ancora scollatura tra l'essenza del fenomeno e la sua rappresentazione oggettivante. «L'essenza si *ripartisce* qui non già in diverse maniere possibili di rappresentazione, ciascuna delle quali contiene soltanto un frammento di essa, ma si manifesta nel fenomeno come *totalità*, come unità integra e indistruttibile»[171]: è ciò che Cassirer definisce «puro *fenomeno espressivo*»[172] e che fa coincidere con il «senso espressivo». Qui significato e oggetto coesistono senza soluzione di continuità, ignorando l'accezione che il "senso" acquista nel campo dell'oggettivazione "scientifica", in qualità di risultante di un processo astraente e generalizzante: «qui il "dato" non consiste affatto inizialmente in un semplice elemento sensibile, in un complesso di sensazioni che solo in un momento successivo, per un atto di "appercezione mitica" venga in certo qual modo animato e convertito in qualcosa di "significativo"»[173]. Ma se si considera che anche il mito è considerato dal filosofo tedesco come una *forma simbolica*, bisognerà necessariamente supporre che vi siano specie differenti di simboli o, meglio, di rappresentazioni. Escludere che la percezione *rappresenti* è certo necessario, ma soltanto se si resta imbrigliati nelle fitte maglie della tradizione, e se si riduce l'attività espressiva a obiettivazione. «Quest'"indifferenza" diventa completamente comprensibile solo quando si

[170] Ivi, pp. 74-75; tr. it. p. 89.
[171] Ivi, p. 75; tr. it. p. 90.
[172] Ivi, p. 69; tr. it. p. 83. È a nostro modo di vedere significativo che Carmine Di Martino, nella sua *Introduzione* a E. Husserl, *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, con una *Presentazione* di C. Sini, Spirali, Milano, 1984, sottolinei l'intimo nesso individuato da Husserl tra l'unitarietà originaria di ciò che è percepito, e l'ambito linguistico o più propriamente *espressivo* della percezione stessa. In altri termini, forse più chiari, si suppone che non possa essere un caso che nelle *Ricerche logiche* si parli di «*vissuto espressivo*», dove l'aggettivo non viene a configurarsi come un banale accessorio, posto a lato di qualcosa di a se stante, quanto piuttosto come elemento costitutivo del vissuto stesso, sua caratterizzazione originaria. Simili considerazioni (cfr., ivi, pp. 24 e sgg.), che ci orientano su di un ambito prevalentemente semiotico, e che pertanto ci limitiamo qui ancora soltanto a segnalare, rappresentano però indici particolarmente rilevanti dell'influenza husserliana su Cassirer, oltreché testimonianze del fatto che il fondatore della fenomenologia aveva, se non battuto, quantomeno già spianato la strada verso la maturazione dell'idea della natura rappresentativo-simbolica del pensiero (cfr., ivi, pp. 18-19).
[173] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil, cit., p. 76; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., pp. 90-91.

considera che nel pensiero mitico non c'è ancora alcun senso rappresentativo o simbolico di carattere logico, ma domina in modo spontaneo e quasi illimitato il puro senso espressivo»[174], all'interno del quale «"fenomeno" [*»Erscheinung«*] e "cosa" [*»Wirkung«*][…] non si lasciano sciogliere l'uno dall'altro o contrapporre l'uno all'altro»[175]. Ciò perché vige ancora il dominio della singolarità assoluta, dove immagine e cosa si coappartengono senza che l'uno figuri l'altro come suo sostituto: «quando […] un accadere non è considerato […] come semplice elemento di un universale ordine di leggi, ma è vissuto, per così dire, nella sua individualità fisionomica, quando, invece dell'analisi e dell'astrazione, che è presupposto di ogni comprensione causale, domina la pura "visione", è allora appunto l'immagine che rivela e fa conoscere la vera essenza»[176].

Sempre nel medesimo ambito di discorso, che tende ad un costante parallelismo tra percezione immediata e pensiero mitico, il ripensamento della soggettività ci pare rappresentare un altro fondamentale passaggio per giungere alla comprensione dell'idea cassireriana del fenomeno percettivo. Dopo aver restituito, grazie all'apporto del simbolismo di carattere mitico, la *visione* della complessità primigenia e originaria dell'oggetto, che appunto non è ancora oggetto – *Gegen-stand* – nel senso di ciò che ci sta di fronte, Cassirer sostiene che con il mito si assiste ad «una specifica concezione non solo della oggettività, ma anche della "soggettività"»[177]. Andando al cuore del problema e alla precipua differenza rispetto al soggetto tradizionalmente inteso, «è risultato infatti che la rappresentazione dell'io, la rappresentazione del "soggetto" vivo ed operante, rappresenta non tanto il *cominciamento* quanto un determinato *risultato* del processo mitico di elaborazione formale. Il mito non prende le mosse da una rappresentazione compiuta dell'io e dell'anima, ma è il mezzo che a siffatta rappresentazione conduce; è il mezzo spirituale per cui la "realtà soggettiva" viene per la prima volta scoperta e colta nella sua natura particolare»[178]. Il mito, come espressione dell'intuizione "immediata", conosce un andamento contrario e alternativo rispetto a quello largamente consolidato dalla logica, e ciò non soltanto rispetto all'oggetto, che viene conosciuto nella sua unità prima ancora che sotto le sue determinate note, ma anche per ciò che riguarda il soggetto, che non è, cartesianamente, *terminus a quo* del meccanismo conoscitivo, quanto *terminus ad quem*

[174] Ibidem; tr. it. p. 91.
[175] Ibidem.
[176] Ivi, p. 77; tr. it. p. 92.
[177] Ivi, p. 78; tr. it. p. 93.
[178] Ivi, pp. 78-79; tr. it. p. 94.

cui poter giungere soltanto progressivamente e, natorpianamente, attraverso il metodo della ricostruzione[179].

Analogamente, nei suoi saggi notoriamente definiti "anticartesiani", Peirce sviluppa la sua linea di pensiero secondo la quale l'«autocoscienza», intesa come «conoscenza di noi stessi», sarebbe la conquista di un lento e graduale processo inferenziale, che avanza per errori e riformulazioni: l'analisi fenomenologica del metodo conoscitivo di cui spontaneamente si serve il bambino è qui portata a testimonianza dell'infondatezza dell'idea di un io originario che si rapporta al mondo in maniera già sempre cosciente e distinta da quest'ultimo. L'esempio peirceano è particolarmente chiarificatore: «un bambino sente dire che la stufa è calda. Non è vero, egli dice; in effetti, il corpo centrale non la sta toccando e solo ciò che esso tocca può essere caldo o freddo. Allora egli la tocca e scopre che la testimonianza viene dolorosamente confermata. Così diventa consapevole dell'ignoranza ed è necessario supporre un *io* al quale questa ignoranza possa inerire. In questo modo la testimonianza è all'origine dell'autocoscienza»[180]. Possiamo legittimamente sostituire il termine "testimonianza" con quello di "esperienza", e quello di esperienza, a sua volta, con quello di fenomeno. Abbiamo pertanto prima il fenomeno nella sua interezza, nel suo darsi immediato, e poi, soltanto dopo, la nostra coscienza, il nostro "io", il quale può essere soltanto "supposto", inferito a partire da essa. Non ve ne è certezza, se non suffragata da una serie di testimonianze, di esperienze fenomeniche che ce ne diano prova. Non vi è io originario, ma solo esperienza originaria, proprio come sottolinea Cassirer nella sua argomentazione circa il mito. Anche Peirce, da questo punto di vista, sembra ammettere, pur nella diversità del linguaggio e dell'andatura discorsiva, che «la testimonianza diventa un indice di un fatto *più dei fatti stessi*»[181]: non vi sarebbe perciò «un'autocoscienza intuitiva», ma solo il raggiungimento di una sua conoscenza

[179] Cfr., P. Natorp, Allgemeine *Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* (1912), hrsg. von S. Luft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2013, in part. pp. 175-196. A tal proposito, si veda non solo la critica a Husserl dell'*Allgemeine Psychologie* (ivi, pp. 257-264), ma soprattutto quella ancora più radicale del 1918 – ma già uscita su "Die Geisteswissenschaften", XVI/XVII (1913-1914), pp. 420-426 e pp. 448-451 e passata per lo più inosservata, come dice G Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli, 1989, p. 157, n. 13 - in occasione della recensione a *Ideen I*: P. Natorp, *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1917-1918), in "Logos", VII (1917-1918), pp. 224-246. Qui è infatti contestata l'idea dell'apprensione intuitiva del soggetto, e la possibilità di coglierlo soltanto per via indiretta e mediata, attraverso un vero e proprio processo di ricostruzione, in definitiva, sempre *in fieri* e mai riconducibile a compimento definitivo e ultimo. A questo proposito è utile anche la proposta interpretativa offerta da C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer*, cit., spec. pp. 157-160. Ma si veda anche l'informato e lucido saggio di S. Luft, *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*, in "Phänomenologische Forschungen", VI (2006), pp. 99-134.

[180] C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.233; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 95.

[181] Ibidem.

derivata, mediata, inferita da una serie di "indici", ossia di segni in grado di orientare l'attenzione dall'oggetto al soggetto che, a parere del filosofo statunitense, quest'ultimo si riconosce dunque solo quando «compare l'errore – appunto testimonianza, segno – ed esso può essere spiegato solo supponendo un io fallibile»[182]. Ma questo passaggio non può avvenire se non quando gli oggetti iniziano a prendere la loro forma intelligibile. Fino a quel momento, «l'essere, tanto del corpo che dell'anima, non si è ancora consolidato, ma conserva una speciale "fluidità". Come la realtà non è suddivisa in determinate classi di cose mediante un carattere fissato una volta per sempre, così non vi sono nette e stabili delimitazioni fra i diversi campi della vita»[183]. Dal punto di vista di Peirce, un simile traguardo è possibile soltanto valicando la soglia della primità e approdando alle terzità, ossia lo stadio della conoscenza rappresentativa; da quello di Cassirer, si otterrà invece una volta "superata" la forma del pensiero mitico, in cui «come i confini fra le forme della natura, così è del tutto incerto il confine tra "io" e "tu". La vita è qui ancora un unico e continuo corso del divenire, un fluire dinamico, che solo a poco a poco si suddivide in se stesso e si spezza in piccole onde»[184].

L'attinenza e la rilevanza di quanto finora emerso con lo studio fenomenologico in senso proprio compare, a nostro modo di vedere, in maniera esemplare dalla considerazione cassireriana che segue: «ogni accadere, per quanto fugace e momentaneo esso sia, ha il suo "senso" mitico-magico»[185]. È qui racchiusa la complessità e l'ampiezza dello sguardo ancora non rappresentativo, e tuttavia già genuinamente *espressivo*, ampiezza che tiene in sé ogni cosa del mondo che incontriamo o che ci apprestiamo ad incontrare, che sia «uno stormire o un mormorio del bosco, una ombra fuggente sul suolo, un tremolare luminoso sull'acqua: tutto questo è di natura demonica e di origine demonica; ma solo a poco a poco questa complessiva realtà demonica si divide in singole forme chiaramente distinguibili»[186].

Oggettivare la cosa, e dunque astrarla dalla sua "realtà demonica", significa giungere nel campo del giudizio, ossia nel regno del soggetto in quanto *stante* di fronte al fenomeno e *sezionante* le sue specifiche parti. Stadio ulteriore della conoscenza, già sempre interno alla scienza fenomenologica, il giudizio diviene possibile soltanto al cospetto e in presenza dei suoi elementi preliminari. È significativo, a nostro modo di vedere, che nei riguardi di

[182] Ivi, CP 5.234; tr. it. ibidem.
[183] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil, cit., p. 79; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 94.
[184] Ibidem.
[185] Ibidem; tr. it. p. 95.
[186] Ivi, pp. 79-80; tr. it. ibidem.

questo stesso processo di astrazione, i due pensatori si incontrino nella scelta e nell'uso dello stesso termine: la *prescissione*. Accomunando quest'ultima con l'astrazione, Peirce afferma che tali termini devono esser riferiti «alla distinzione mentale che deriva dal prestare *attenzione a* un elemento e dal *trascurarne* un altro»[187], e sono chiamati in causa proprio quando si tratta di dover indagare giudizi del tipo «la stufa è nera»[188]. E in modo assolutamente analogo, Cassirer parla di astrazione e di prescissione quando abbandona il cerchio del pensare mitico e domanda circa l'apprensione di «quei dati della "semplice" sensazione – come chiaro o scuro, caldo o freddo, ruvido o liscio», i quali risultano conoscibili «solo in quanto mettiamo da parte un determinato strato fondamentale ed originario della percezione, in quanto con un determinato intento teoretico in certo qual modo lo togliamo via»[189]. «Questo "prescindere"» «è perfettamente lecito per l'intento puramente teoretico, per l'intento di costruire l'ordine oggettivo della natura e per coglierne le leggi»[190]. E ciò non può avvenire che quando a farsi incontro è un campo nel quale a governare è il «*medium* del linguaggio», grazie a cui «si comincia a fissare l'infinitamente varia e fluttuante multiformità dell'esperienza espressiva; solo così essa acquista "forma e nome"»[191].

Proprio all'intimo nesso che sussiste tra il linguaggio come medio, come produttore di segni, e la fenomenologia come metodo, è dedicato il quinto capitolo della *Fenomenologia della conoscenza* che tramite l'approfondimento di questa peculiare relazione vuole contemporaneamente provare a cogliere «i *presupposti* per ogni vera fenomenologia della percezione», troppo spesso fraintesi o del tutto ignorati. A tal proposito, è particolarmente indicativo che il filosofo tedesco si rifaccia a Kant per indicare uno dei maggiori ispiratori, potremmo dire il primo, dello sviluppo del concetto di "pregnanza simbolica", titolo del capitolo che si apre infatti con un richiamo alla *Critica della ragion pura*. Quest'ultima, nell'ottica di «una più profonda comprensione gnoseologica e fenomenologica della percezione» risulta per Cassirer «precorritrice, poiché riconosce nel concetto di "appercezione trascendentale" una "condizione della possibilità della percezione" stessa»[192]. Kant avrebbe insomma il merito di afferrare il meccanismo sottostante a ogni genere di percezione, di quell'unico «fenomeno […] legato alla coscienza» che può

[187] C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.549; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., p. 72.
[188] Ivi, CP 1.548; tr. it. ibidem.
[189] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil, cit., p. 81; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 97.
[190] Ibidem.
[191] Ivi, p. 86; tr. it. p. 102.
[192] Ivi, p. 220; tr. it. p. 258.

«diventare oggetto di conoscenza»[193]. A dover essere dispiegata è quindi proprio la sfera relativa alla coscienza, il cui chiarimento si rivela indispensabile a chi voglia comprendere fino in fondo il processo percettivo e a chi, parallelamente, intenda definire quale specifico ruolo attribuire ad ogni determinata facoltà. Come abbiamo già visto nella prima parte del presente lavoro, ricezione e produzione, nella filosofia kantiana, vengono fatte derivare da fonti assolutamente differenti ed eterogenee: in altri termini, «"immagini" e "impressioni" non appartengono più alla stessa classe, né quelle si lasciano dedurre da queste». Se le impressioni ci sono offerte dalla sensibilità, non così la capacità di sintetizzarle; per poter compiere quest'operazione, è piuttosto necessario quel «complesso di regole possibili»[194] che «è raccolto dalla *Critica della ragion pura* nel concetto di "intelletto"»[195]. Fin qui niente di nuovo. Cassirer si limita a riassumere in poche battute le note distinzioni kantiane in merito alla sistemazione trascendentale delle facoltà della conoscenza. Ciò su cui è invece utile e opportuno soffermarsi è l'obiettivo ultimo di siffatta opera di ricostruzione storico-filosofica. Soffermandosi su tali differenziazioni *funzionali*, Cassirer è intento a evidenziare il processo kantiano di "intellettualizzazione" della percezione stessa, ossia la volontà, da parte del pensatore critico, di opporsi risolutamente all'idea che la percezione sia definibile nei termini di una mera impressione passiva dell'oggetto sul soggetto percepente. È cioè espressa senza troppi giri di parole la convinzione che anche questo primo stadio della conoscenza sia contrassegnato da un fondamento "razionale" e si configuri come immancabilmente intessuto di regole. «Soltanto queste leggi conferiscono alla percezione tanto il suo significato "soggettivo" come il suo significato "oggettivo", la liberano dalla sua *singolarità* e le danno il suo posto nel *tutto* della coscienza e dell'esperienza oggettiva»[196]. Ne consegue che «i concetti puri dell'intelletto, i quali non esprimono altro che questa coordinazione del singolo col tutto e le diverse direzioni in questa coordinazione, non si aggiungono alla percezione in un momento successivo, ma formano gli elementi costitutivi della percezione stessa»[197]. Cassirer riprenderà più volte quest'idea di unitarietà della percezione, facendone uno dei tasselli fondamentali della sua fenomenologia, che soprattutto da siffatto punto di vista avvicinerà in modo sostanziale a Husserl[198]. Quest'ultimo sarebbe inoltre assimilato a Kant per il progetto, anche questo di centrale importanza, di sostituire un pensiero *funzionalistico* ad uno prettamente

[193] Ibidem.
[194] Ivi, p. 221; tr. it. ibidem (legg. mod.).
[195] Ibidem.
[196] Ibidem; tr. it. p. 259.
[197] Ibidem.
[198] Per questa delicata tematica si rinvia alla n. 274 contenuta nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, *infra*, pp. 151-152.

sostanzialistico[199], superando in tal modo l'atteggiamento tipico della "psicologia sensistica", che riconduceva il mondo delle percezioni alla superficie apparente di un sostrato più profondo, reale e distinto. «Ciò che nelle precedenti considerazioni abbiamo chiamato "valore simbolico" della percezione, secondo la concezione sensistica non è che un puro valore economico». Si tratta cioè di un mero lavoro di semplificazione, producente schemi e immagini che «non vogliono essere altro che semplici abbreviazioni, compendi d'impressioni». Ciò significa, per Cassirer, che l'attitudine a categorizzare assume in questo caso una funzione banalmente utilitaristica, che niente avrebbe a che fare con l'apprensione del fenomeno, e che anzi sarebbe responsabile di disperdere la sua individualità. Si comprende allora perché, nella prospettiva della tradizione sensistica, «quando è necessario vedere con chiarezza e con precisione, bisogna di nuovo mettere da parte queste abbreviazioni, e in luogo dei valori simbolici devono essere messi i valori "reali", cioè i valori attuali della sensazione»[200]. Nel sensismo psicologico pare dunque sussistere ancora una profonda frattura tra quest'ultima e la percezione, così come sembra restare ancora in piedi una visione prettamente cosale della realtà. Il superamento di tali concezioni, che in quanto «incapaci di intendere il "simbolo"», dimostrano la loro parallela inadeguatezza a «intendere anche la "percezione"», è rinvenuto da Cassirer proprio nelle riflessioni del fondatore della fenomenologia novecentesca, oltreché in quelle del Kant suo "precorritore". Come abbiamo visto, è solo con Kant che la *funzione simbolica* acquisisce infatti una nuova valenza: non è più soltanto «semplice atto negativo»[201], assunzione meramente "apparente", diventando invece genuina apprensione del fenomeno nel suo *significare*.

Per spiegare questo cambiamento radicale da cui ogni pensiero successivo non potrà facilmente prescindere, cambiamento che nel caso di Kant prende le mosse «dal concetto di "sintesi"», mentre in quello di Husserl «dal concetto di intenzione»[202], Cassirer sceglie di dare la parola al pensatore delle *Ricerche logiche*: «coscienza non è un titolo per indicare "complessi psichici", "contenuti" fusi insieme, "fasci" o "correnti" di sensazioni, che, in se stessi privi di senso, neppure riunendosi in qualsivoglia maniera possono dare un "senso"… La coscienza è *toto caelo*…diversa da ciò che il sensismo vuole unicamente vedere, dalla materia effettivamente priva di senso e irrazionale in se stessa, ma tuttavia

[199] Com'è noto, a questa svolta del pensiero filosofico è rivolto l'intero argomentare di *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit.
[200] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 220; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 257.
[201] Ibidem.
[202] Ivi, p. 226; tr. it. p. 264.

suscettibile di razionalizzazione»[203]. In un orizzonte dove allora «la sfera della coscienza viene fatta coincidere con la sfera del "significato"»[204], Cassirer suggerisce che si debba escludere che «"esistenza" e "coscienza", "materia" e "forma" si lascino separare come due diversi "piani"»[205]. È questo, secondo il pensatore delle forme simboliche, il maggior contributo della fenomenologia husserliana; questo il punto in cui le riflessioni dei due pensatori convergono in modo rigoroso: il parallelo spostamento della coscienza e dell'*Erlebnis* – l'esperienza vissuta – nell'orizzonte di senso e di significato, al di fuori del quale nulla può essere pensato e dunque interrogato. Ancora una volta Cassirer trova soddisfatta la ricerca di impronte che segnino il suo percorso di disabilitazione delle tradizionali antinomia. Ancora una volta si riscontra, prima di ogni discriminazione analitica, un'assoluta indistinzione tra il piano della forma e quello della materia, qualora la loro opposizione venga intesa come una sproporzione tra due "parti", l'una densa di significato, l'altra di questo assolutamente priva. È qui operato, in un certo qual modo, uno slittamento della materia in direzione della forma: la prima può esser conosciuta unicamente nella compresenza delle due componenti, nel loro sinolo[206], riscoprendosi così nella sua costituzione originaria e genuina. Solamente nella sintesi – che è genealogicamente antecedente al processo di analisi – può esservi *indicazione* di senso, dunque comprensione. La *visione* fenomenologica dell'esperienza è chiamata a tener conto di siffatto stato delle cose, e a procedere in modo conforme alla composizione effettiva dell'atto della percezione. In tal caso, verrà meno la netta distinzione, ancora sussistente con la psicologia sensistica, tra sensazione e percezione: indagare la prima risulterà assolutamente fuori dalla portata dell'atteggiamento fenomenologico ed esulerà dal suo campo d'interesse. Perciò Cassirer può affermare che «dal punto di vista della considerazione fenomenologica non c'è né una "materia in sé", né una "forma in sé", ci sono sempre soltanto le esperienze vissute nel loro complesso, che si possono paragonare, determinare e classificare sotto l'aspetto della materia e della forma»[207]. I simboli che le indicheranno, quindi, smetteranno di definire meri tentativi di riproduzione mai sufficienti a restituire la cosa nei suoi specifici caratteri. Si configureranno, invece, come il prodotto

[203] Qui Cassirer, ibidem, cita dal § 86 di *Idee 1*: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), in zwei Bänden, Hua III/1 u. III/2, hrsg. von K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag, 1975, ivi III/1, pp. 196-199; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1976, pp. 194-197.
[204] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 226; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., pp. 264-265.
[205] Ibidem; tr. it. p. 265.
[206] Cfr., ivi, p. 227; tr. it. p. 266.
[207] Ibidem.

ordinato “razionalmente” entro una catena di significazioni e orientato secondo “un certo rispetto”. In questo senso, rappresenteranno il risultato della compresenza e interdipendenza originaria tra percezione e fenomeno o, per essere più precisi, tra l’atto percettivo e l’esperienza vissuta in quanto elemento facente parte di un certo, determinabile, ordine. La rappresentazione, in altre parole, smette di essere semplice riproduzione, tanto più apprezzabile quanto più è fedele nel ricalcare l’oggetto, e comincia ad essere assunta in quanto vera e propria produzione, mai sottomessa al giogo della realtà, ma concorrente sin da principio alla sua stessa formazione. La formazione non è, pertanto, successiva dazione di forma, bensì compresenza originaria di forma e materia all’interno del processo di produzione stesso.

Ciò che a questo punto merita di essere evidenziato, e che vede ancora una volta una forte consonanza con la concezione filosofica peirceana, è il fatto che Cassirer, a poco a poco, lasci che i concetti di significato e di funzione si avvicinino l’un l’altro progressivamente fino a coincidere. Proprio in questa prospettiva si può comprendere che uno stesso oggetto sia considerato secondo differenti punti di vista e assuma molteplici interpretazioni: la sua *visione* «in virtù di queste funzioni può rappresentare mondi significativi molto diversi»[208]. Lo sguardo fenomenologico sembra allora dipendere dall’esigenza genuinamente pragmatica che lo muove e che lo orienta a “prediligere” un senso piuttosto che un altro, a direzionare l’attenzione su una nota piuttosto che un’altra. E se si prova ad ampliare il presente discorso nella prospettiva di una filosofia della cultura, si chiarirà come ogni forma simbolica rappresenti un diverso taglio interpretativo, tale che l’oggetto sia “colpito” ogni volta da differenti prospettive: lo sguardo fenomenologico puro, volto a cogliere l’esperienza nella sua totalità e nella sua originaria complessità, si risolve allora, nelle produzioni simboliche, in una miriade di differenti interpretazioni. Ognuna di esse, kantianamente e peirceanamente, conosce selezionando di un oggetto una sua determinata nota. Siffatta nota, a sua volta, rivela la sua natura di segno, poiché rinvia ad una regola in grado di relazionare un fenomeno ad un altro. Husserlianamente, non è più una morta qualità, bensì parte di «una totalità animata»[209] che «non semplicemente “è”, ma, per così dire, respira e vive» di volta in volta «in una determinata atmosfera»[210]. Si passa così dal significare «in senso logico», a quello di carattere estetico, etc., in una visione pluriprospettica che solo se colta nella sua coerente e omogenea totalità – totalità che per Cassirer coincide con la cultura –, può restituire il fenomeno nella sua complessità.

[208] Ivi, p. 228; tr. it. p. 267.
[209] Ibidem.
[210] Ivi, p. 230; tr. it. p. 269.

Soltanto recuperando, cioè, l'idea hegeliana dell'unità sintetica, il fenomeno diventa ri-accessibile nella sua rinnovata e consapevole conformazione unitaria. La filosofia della cultura cassireriana, in questo senso, sembra poter essere concepita come il momento sintetico di una triade che vede la fenomenologia al primo gradino, e il momento antitetico nel «processo di differenziazione»[211] proprio di ogni forma simbolica, presa questa isolatamente e preliminarmanete all'hegeliano «*das Wahre ist das Ganze*»[212].

Ma tornando alla dimensione fenomenologica propria del pensatore di Breslavia, resta da indagare più da vicino il punto forse centrale di tutta la questione, ossia il taglio radicalmente de-cosalizzante, e in questo senso profondamente kantiano, dell'ambito teoretico-conoscitivo: i fenomeni, «nella loro pura *natura* fenomenologica, sono già dipendenti dall'*ordine* in cui si trovano» e ciò al punto che «il loro puro *modo di manifestarsi* viene determinato proprio da quest'ordine»[213]. È solo a questo punto terminale della sua trattazione, che Cassirer introduce la definizione di pregnanza simbolica: «per "pregnanza simbolica" si deve quindi intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di "senso" racchiude in sé un determinato "senso" non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto»[214]. L'"intellettualizzazione", o anche "spiritualizzazione", dell'atto percettivo è resa con questa definizione manifesta ed esplicita. L'operazione inaugurata da Kant e da Husserl, ognuno a partire dalle proprie esigenze speculative, è qui completata nella accentuazione del valore funzionale della percezione stessa, e della sua natura già sempre *significante*, che non consente di parlare di «semplici dati "percettivi", in cui si siano successivamente innestati certi atti "appercettivi", che li interpretino, li giudichino e li trasformino»[215]. La percezione è di per sé interpretante, giudicante e trasformante, così come l'esperienza è già sempre interpretata, giudicata e trasformata, nella sua attività "spirituale" e "vivente". Non si tratta più di una natura morta, plasmata da un intelletto performante; si assiste piuttosto ad una sintesi originaria dei due termini, che soltanto uno sforzo intellettivo può distinguere, ma mai separare realmente, pena l'incomprensione stessa del fenomeno percettivo nella sua totalità.

[211] Ibidem. Una resa più letterale è «in senso logico-concettuale [logisch-begrifflichen]».
[212] Discuteremo più dettagliatamente al termine di questo capitolo, le possibili implicazioni e le potenziali ricadute del rapporto Cassirer-Hegel. Cfr. *infra*, n. 273 p. 150 e n. 276, pp. 154-155.
[213] Ibidem; tr. it. p. 270.
[214] Ivi, p. 231; tr. it. ibidem.
[215] Ibidem.

§ II. 1.4 *Fenomenologie della relazione*

L'andatura del nostro discorso ci ha condotto di fronte a un ulteriore bivio concettuale che prende origine dalle nozioni di fenomenologia di Peirce e di Cassirer. Tutte le linee tendenziali finora messe in gioco inducono infatti a soffermarci sul concetto di relazione che, al termine di quest'altra stazione del nostro itinerario, si scoprirà essere una sorta di scrigno al cui interno si avviluppano le varie forme dell'atteggiamento fenomenologico dei due autori.

Ma per cominciare occorre individuare colui che idealmente può forse definirsi il "progenitore" di un'idea di relazione familiare sia a Peirce, che a Cassirer: «le relazioni e gli ordini hanno qualcosa dell'*essere di ragione*, nonostante abbiano il proprio fondamento nelle cose»[216]. Era il Leibniz/Teofilo dei *Nuovi saggi*, che esprime, attraverso questa fulminante definizione, una tale portata di significati filosofici che ci è parso opportuno porla come adeguato anello di congiunzione con il paragrafo precedente e come *incipit* e quasi sintesi onnicomprensiva di quello che andiamo qui a presentare. Se letta attraverso le lenti interpretative di Peirce e Cassirer che stiamo adottando, questa espressione leibniziana perde qualsiasi connotato metafisico, per risolversi invece in una sorta di *specimen* rappresentativo di quanto intendiamo sostenere. Cosa vuole esprimere infatti il pensatore di Hannover sottolineando questo aspetto bipolare dell'idea di relazione, se non la radicale continuità di ideale e reale, ragione e sensibilità? Se non lo sfumare dei contorni troppo netti tra il mondo della vita e il mondo delle leggi che la regolano? Se c'è infatti un pensatore *della* continuità[217], questi è proprio Leibniz, che ha fatto della relazionalità tra le parti del sistema, il fondamento della propria filosofia.

---

[216] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Flammarion, Paris, 1921, p. 180; tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma, 1982, p. 216.

[217] L'occasione è adeguata per fermarsi e discutere, almeno su questo specifico aspetto, circa l'importantissimo ruolo che la filosofia di Leibniz ha giocato sia per quanto riguarda Cassire sia – e forse ancor di più – per quanto attiene al pensiero di Peirce. Naturalmente ritorneremo a più riprese su queste suggestioni leibniziane, quando sembrerà opportuno farle notare. Rispetto al tema della continuità del reale di cui si fa menzione nel corpo del testo (ma altri ne incontreremo nel prosieguo della ricerca), ci sono pochi dubbi che sia il filosofo del Massachussets ad essere maggiormente chiamato in causa. La "legge della continuità" è difatti nozione che impegna costantemente la riflessione di Peirce, e che diviene quasi esercizio esclusivo nei suoi scritti più maturi. Ma naturalmente lo mostreremo al momento opportuno. Ora vale la pena circoscrivere l'argomentazione ponendo l'attenzione su questa locuzione, espressa e in qualche modo pure "sigillata" per i secoli a venire dal pensatore tedesco. La maturazione del principio di continuità, a detta della maggior parte degli specialisti di Leibniz, trova la fonte nella sempre più raffinata riflessione sul calcolo infinitesimale ed ha quindi una chiara radice fisico-matematica (si confrontino a tal proposito, il *Tentamen anagogicum* e lo *Specimen dynamicum*). E tuttavia il vecchio Leibniz, all'immediata vigilia della morte, poteva sostenere nei due grandi scritti *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* e *Monadologia*, che «a causa della pienezza del mondo, tutto è connesso» (G. W. Leibniz, *Principes de la*

Ora, ci pare che Cassirer possa rientrare a pieno titolo all'interno di siffatta linea di lettura già a partire dalla sua delineazione dei tratti caratteristici della "pregnanza simbolica". Essa infatti «deve indicare questa ideale compenetrazione, questi rapporti del fenomeno percettivo dato qui ed ora con una caratteristica totalità di significato»[218]. È per tal via che il pensatore delle forme simboliche può risolvere la complessa problematica legata alla relazione tra individuale e generale, e fondare un sistema nel quale l'inserimento del primo nel secondo non significhi dispersione dell'"essenza" dell'oggetto indagato, bensì eminente comprensione «della sua pienezza concreta»[219]. L'ordine che la *funzione* possiede come suo principale strumento è perciò generatore di significato per il fatto stesso che garantisce quella relazione in grado di immettere il dato singolo in una totalità ordinata, di modo che «la percezione stessa […] acquista una specie di "articolazione" spirituale»[220]. Ma, si badi bene, l'ordine non è soltanto un elemento razionale imposto successivamente all'oggetto singolo, di per sé privo di senso e relazione. Tutt'altro. Cassirer esprime in modo chiaro ed esplicito la condivisione del «pensiero fondamentale del "primato della relazione"»[221] sostenuto da Natorp[222]. In altri termini, la coscienza smette di configurarsi come qualcosa di distinto e separato dal suo oggetto, come *ratio* che

---

nature et de la grâce fondés en raison (1714), in *Die philosophischen Schriften*, Bde. I-VII, hrsg. von K. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin, 1875-1890, qui Bd. VI, pp. 598-606, p. 599; tr. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, in *Scritti filosofici*, voll. I-III, UTET, Torino, 1967-2000, qui vol. III, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, pp. 444-453, p. 445); che «è […] ragionevole che ciò che secondo natura non comincia, neppure finisce secondo natura (ivi, p. 601; tr. it. p. 447) e che «come ogni stato presente di una sostanza semplice è naturalmente la conseguenza del suo stato precedente, così il presente è gravido dell'avvenire» (G. W. Leibniz, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), in *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, cit., pp. 607-623, ivi p. 610; tr. it. *Principi di filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. III, cit., pp. 454-468, ivi p. 456). Si vede bene come il piano matematico e fisico trapassi in un piano cosmo-logico, una visione dell'intera realtà regolata da leggi di perpetuo movimento, da quello degli astri a quello impercettibile dei nostri pensieri. Anche Peirce ritornerà, e noi con lui, su questa perenne dinamica materico-intellettuale, attribuendole, forse ancora per non confonderla con altre teorie del continuo, il nome di sinechismo.

[218] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 231; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 270.

[219] Ivi, p. 233; tr. it. p. 272.

[220] Ivi, p. 231; tr. it. p. 270.

[221] Ivi, nota 145 pp. 231-232, ivi p. 231; tr. it. nota 1, p. 271.

[222] Si tratta di una pietra salda di tutto l'impianto gnoseologico del neokantismo marburghese e più specificamente *dell'Allgemeine Psychologie* di Natorp, che rispetto alla fondazione di un sapere universale e necessario, privilegia non i poli delle opposizioni (universale-particolare, soggetto-oggetto etc.), ma il rapporto che tra quelli si instaura. Già nel 1892 Natorp aveva però scritto, nelle primissime righe de *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* (1892), in "Philosophische Monatshefte" XXIII (1892), pp. 257-286, che «la vera forma della conoscenza che riguarda il rapporto [*Verhältnis*] con l'oggetto, non deve essere cercata nell'astrazione, ma nella relazione [*Beziehung*] all'oggetto stesso» (ivi, p. 257). Questo *Vorrang der Beziehung* sarà "tradotto" da Cassirer come *Vorrang der Funktion als Beziehung*. Su ciò, oltre alla già citata monografia di Gianna Gigliotti su Cohen e Natorp, si veda il completo J. Stoltzenberg, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischr Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, ma, per temi più vicini ai nostri, anche il breve ma denso saggio di L. Landi, *Cassirer, Husserl e l'ermeneutica*, in "Rivista di storia della filosofia", XLVI/3 (1991), pp. 565-574.

si riverserebbe sulla materia bruta, e viene a costituirsi precipuamente di questo suo carattere relazionante. Abdica, quindi, alla sua specifica funzione di polo, per diventare essa stessa *medium*: «la relazione, il puro *rapporto* è ciò che domina la struttura della coscienza e che si manifesta in essa come l'autentico *a priori*, come l'elemento essenziale primo. Solo nel passaggio da "rappresentante" a "rappresentato" e viceversa risulta un sapere dell'io e un sapere degli oggetti ideali come dei reali. Qui cogliamo il vero pulsare della coscienza, il cui segreto consiste proprio in questo, che in essa una sola pulsazione stabilisce migliaia di connessioni»[223]. Abbiamo voluto riportare qui l'intero passaggio cassireriano perché, come già accennato, si potrebbe dire che se un "cuore" battente può essere ritrovato in entrambe le dimensioni fenomenologiche – e non solo – improntate dai nostri pensatori, questo stia e si radichi profondamente all'interno del concetto di relazione, con tutto ciò che da esso consegue.

In Cassirer, tale relazione si esprime nei termini di una «tendenza», ossia di un concetto che non si allontana troppo dall'intenzionalità del pensiero husserliano, che pure il nostro pensatore ha ripreso poche pagine prima, anche in riferimento a Brentano[224]. Si tratta di una relazionalità, allora, che non si limita ad un complesso meccanico o casuale di nessi inerti e privi di senso. Al contrario, non meraviglia che proprio in queste pagine Cassirer introduca metafore che alludono ad una sorta di vitalismo, tanto ch'egli giunge ad affermare che «il processo simbolico è come un'unica corrente di vita e di pensiero che percorre la coscienza»[225] e che la fa "pulsare", a mo' di un cuore da cui si diramano una serie innumerevole di arterie e vene congiungenti le parti periferiche del corpo nella sua interezza. L'individuale trova così il suo posto all'interno di un vero e proprio organismo, assumendo anch'esso la sua linfa vitale e il suo precipuo significato, accanto e al di là dell'universale. L'ordine sistematico in cui è collocato rinvia, chiaramente, ad una disposizione non priva di una *ratio*. «Il singolo, l'esistente viene determinato, riguardo al suo significato oggettivo, in quanto viene inserito nell'ordine spazio-temporale, nell'ordine causale e nell'ordine esprimente il rapporto di cosa e di proprietà. In virtù di ogni singolo

[223] Ivi, pp. 231-232; tr. it. p. 271.
[224] Un interessante contributo a questo argomento è quello di E. W. Orth, *L'intenzionalità nella fenomenologia e nel neokantismo. Sulla via di una filosofia della cultura tra Ottocento e Novecento*, in Aa. Vv., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale, L'Aquila, 29-31 marzo 2001, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 25-37, spec. pp. 25-28. Vanno poi ricordati due importantissimi lavori collettanei sul neokantismo, il primo, in tutte le sue dimensioni: Aa. Vv. *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, hrsg. E. W. Orth u. H. Holzey, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, l'altro più legato a temi kulturphilosophisch: Aa. Vv., *Kulturphilosophie: Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, hrsg. C. Krijnen, M. Ferrari u. P. Fiorato, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014.
[225] E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 231; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t.1, cit., p. 271.

ordine, in cui in tal modo rientra, esso acquista uno specifico senso di direzione, un vettore – per così dire – che rinvia a un determinato punto finale»[226]. La pregnanza simbolica, allora, viene a configurarsi come il pilastro fondante di ogni attività spirituale, cui garantisce la saldezza e la coerenza all'interno di un sistema onnicomprendente e universale. L'individuale è racchiuso, a centri concentrici, in un impianto precisamente strutturato e finalisticamente orientato che, in virtù del tessuto relazionale offerto, gli garantisce l'acquisizione del suo proprio significato e valore, senza mai, hegelianamente[227], lasciarlo disperdere al suo interno.

Il concetto cassireriano di relazione, dunque, trova il suo presupposto nella natura mediana della teoria della conoscenza kantiana, ma il suo sviluppo più completo nella riflessione di derivazione hegeliana e nella lucida intuizione della necessità di pensare alle parti come incessantemente *tendenti* al tutto, rivolte verso di esso e mai isolate e disgiunte. Il fondamento del reale, così com'esso è a noi accessibile, e dunque del mondo fenomenico, non è dunque "cosale", non ha niente a che vedere con le cose, né con gli oggetti presi di per sé, ma è *funzionale*. Sono i legami tra gli oggetti, e non gli oggetti stessi, ad ottenere la massima incidenza; è la legalità, la costanza delle relazioni a fare da padrona perché solo attraverso di essa si dischiude la possibilità della conoscenza.

La posizione di Peirce, con tutte le debite distinzioni, non è dissimile[228]. Ma per giungere a siffatta costatazione, è opportuno provare a delineare i tratti essenziali dell'idea peirceana di relazione, pur essendo coscienti della permanente e instancabile presenza di questa tematica nelle riflessioni del pensatore statunitense. Sarebbe infatti riduttivo perfino considerare questo argomento come uno dei principali nuclei tematici peirceani. Piuttosto, esso rappresenta il filo conduttore, talvolta esplicito, altre volte implicito, con il quale chiunque si avvicini al pensiero di Peirce non può evitare di confrontarsi.

---

[226] Ivi, p. 232; tr. it. p. 272. Senza entrare nel merito di una disquisizione sul valore etico delle ultime considerazioni, cosa che ci riserviamo di fare al momento opportuno della nostra indagine, intendiamo qui solo segnalare che Cassirer, in queste determinazioni, non fa a meno di accennare alla dimensione futurativa della relazione, grazie alla quale soltanto «il *nunc* è pieno e saturo del futuro: *praegnans futuri*» (ivi, p. 231; tr. it. p. 270), oltreché riferire questi ordini ad un *fine*. Sotto questa luce, la specifica analisi fenomenologica mostra la sua ampiezza di orizzonti, e si estende ben oltre il tentativo – già solo questo altamente ambizioso – di porre le fondamenta di una teoria della conoscenza.

[227] Vedremo meglio come la maggiore critica che Cassirer riserva alla filosofia hegeliana sia proprio quella di aver reso il singolo mera ancella al servizio di un universale totipotente, e rimproverandogli la dispersione e persino l'annullamento dell'individuale, la perdita di ogni sua autonomia.

[228] Su questa posizione ci pare di poter trovare un solido e autorevole appoggio nella lettura del realismo peirceano di Rossella Fabbrichesi. L'interprete italiana, infatti, afferma che «questa visione del reale è […] fondata su di un prospettivismo (si ricordi la proposizione "la realtà è un evento indefinitamente futuro") decisamente contrastante con la visione sostanzialistica del reale portata avanti dal nominalismo» (R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 88).

Agli esordi della sua riflessione, com'è noto, la relazione è la seconda delle tre categorie proposte in merito alla revisione critica dell'apparato categoriale kantiano. Assume quindi una posizione ben definita, e un ruolo piuttosto preciso, che contrastano invece con la variopinta scelta lessicale adottata da Peirce per riferirsi a questo concetto: egli intenderà "relazione", infatti, anche quando farà uso di termini quali 'lotta', 'impatto', 'sforzo', 'resistenza'[229]. Né questa ampia gamma di usi sinonimici soddisferà mai completamente l'esigenza filosofica peirceana. Più in là negli anni, e con la maggiore consapevolezza dell'enorme bagaglio di tradizioni che la parola "relazione" porta con sé, Peirce si convincerà definitivamente della sua limitatezza e della sua incapacità di rendere adeguatamente conto delle nuove ed estesissime connotazioni che avrebbe voluto riservarle: «usando la parola *relazione* non ero cosciente che ci sono relazioni che non possono essere analizzate attraverso relazioni tra coppie di oggetti. Se ne fossi stato consapevole, avrei preferito la parola *Reazione*»[230]. Eppure neanche quest'ultimo termine avrà fortuna all'interno della produzione del filosofo nordamericano che, com'è noto, preferirà sostituire tutti e tre i termini delle sue categorie coniando «nomi scientifici interamente nuovi»[231], quali sono le espressioni di *Firstness*, *Secondness* e *Thirdness*. La relazione perciò diventerà "*Secondità*", senza con ciò perdere i suoi tratti caratteristici, ma al contempo testimoniando l'evoluzione di un pensiero sempre disposto in avanti, nel costante tentativo di autosuperarsi. Va detto che il discorso inerente le scelte lessicali non è mai, ovviamente, un discorso meramente terminologico, contenendo invece in sé la testimonianza della vitalità del pensiero del filosofo, e della sua costante evoluzione. È, per dirla con Peirce, *segno* di maturazione e di cambiamento, per quanto graduale, per quanto coerente. Abbiamo già visto i caratteri specifici dell'idea di "relazione" e di "secondità". Al di là delle differenze che tra questi due concetti potrebbero essere messe in luce (differenze che si manifestano in linea di continuità con il superamento dei cosiddetti saggi kantiani degli anni '60, e con la messa a punto di una teoria sempre più tesa verso una semiotica di stampo pragmatistico e realista), ciò che qui vale la pena approfondire sono i contorni di cui il concetto *generale* di relazione viene progressivamente ad appropriarsi, valicando quelli tematizzati nell'ambito della specifica trattazione dell'assetto categoriale. Quello che intendiamo dire è che la relazione, nella riflessione peirceana, non è "soltanto"

[229] Si rimanda a C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 157; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 462 e, per ciò che riguarda l'«esperienza dello sforzo» e «della resistenza», a C. S. Peirce, *Terza* Lowell Lecture (1903), in Id., *Pragmatismo e grafi esistenziali*, a cura di S. Marietti, Jaca Book, Milano, 2004, pp. 107-127, ivi p. 123.
[230] C. S. Peirce, *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, cit., 167; tr. it. L*a logica delle relazioni*, cit., p. 278.
[231] Ibidem.

una categoria. Tutt'altro. Essa si presenta come l'imprescindibile presupposto senza il quale verrebbe meno non solo la possibilità di qualunque conoscenza, ma perfino la facoltà stessa di pensiero: in altre parole, essa è non solo una delle tre categorie, ma il fondamento della loro pensabilità. Pensare è relazionare, e porre in relazione è già sempre ricerca di un senso, atto preliminare a ogni significazione. Prescindere da questo stato di fatto equivale a trovarsi dinanzi al paradosso di un pensiero insensato, privo di *ratio* e, dunque, di qualunque valore teorico ed effetto pratico. «Nessun pensiero presente (*actual*) immediato (che è una mera sensazione) ha un significato, un valore intellettuale, perché quest'ultimo consiste non in ciò che è pensato di fatto (*actually*), ma in ciò con cui il pensiero può essere connesso nella rappresentazione tramite altri pensieri; in tal modo il significato di un pensiero è qualcosa di totalmente virtuale»[232]. Un pensiero isolato, nell'ottica peirceana, non è concepibile o, se anche lo fosse, risulterebbe privo di qualunque genere di significato e di valore. A generare un *senso* è solo la relazione di quel pensiero ad altri pensieri, è il suo "farsi segno" di qualcosa d'altro, il suo *signum facere*.

A questo punto, occorre fare ancora una precisazione: la relazione è pilastro fondante non solo della semiotica, ma anche della teoria della conoscenza peirceana, così come del suo pragmatismo. I tre piani appena elencati, d'altronde, non sono che lo stesso orizzonte osservato da punti di vista differenti. In quello che può essere considerato come il "Manifesto" del pragmatismo peirceano, ossia in *Come rendere chiare le nostre idee*, il pensiero è descritto come «un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni», «l'esecuzione del quale occupa un certo tempo», e viene dunque a configurarsi nei termini di una successione, a consistere «in un *ordine* nella successione dei suoni che colpiscono l'orecchio in tempi diversi». A rendere *significanti* le singole sensazioni, ognuna isolata nel suo istante, è il "complesso", l'armonia che ne deriva, la legge che le tiene insieme, ordinandole secondo un determinato criterio. In quanto tale il pensiero, così come la melodia, deve «coprire qualche parte del passato o del futuro»[233]. Secondo il punto di vista del pensatore statunitense, inoltre, ad essere "relati" non sono solo i pensieri tra loro, essendo piuttosto il singolo pensiero preso per se stesso ad aver parte nell'infinito gioco delle connessioni: già soltanto esso è gravido di relazioni, temporalmente dispiegato, ponte tra differenti istanti, e soltanto in virtù di ciò autorizzato a risiedere nel campo della significazione. È un errore definire il pensiero come qualcosa di

[232] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities* (1868), CP 5.264-317, ivi CP 5.289; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 107-143, ivi p. 125.
[233] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.395; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 211 (corsivo nostro).

"singolare", perché singolo pensiero, a rigore, non c'è. L'idea peirceana della «nostra vita intellettuale» comprende pertanto un sistema di connessioni che si dispiega in un fitto complesso di rimandi. Ma procediamo per gradi.

Il tema della significazione del pensiero condurrà Peirce molto oltre la costituzione di una pura teoria della conoscenza. «L'anima e il significato del pensiero, astratti dagli altri elementi che li accompagnano, sebbene possano essere volontariamente frustrati, non potranno mai dirigersi se non verso la produzione della credenza», ossia di quel «pensiero in riposo» a cui giunge la riflessione originata e stimolata dal dubbio. Il pensiero è dunque un vero e proprio flusso coscienziale che, "irritato" da un dubbio, si muove allo scopo di placare quest'ultimo, e di trovare la conseguente «regola per l'azione». La decisione, che è appunto "credenza", è condizione imprescindibile per l'agire: è perciò seme vitale e fecondo, senza il quale regnerebbe la stasi e l'immobilità. Insomma, come si evince da queste brevi considerazioni, l'analisi della struttura del pensiero conduce immediatamente al tema del pragmatismo. Anche quest'ultimo pare derivare la sua concepibilità dal darsi di un ordine relazionale. Inoltre, che parlare di "pensiero" singolo non sia che pura astrazione, mera virtualità, è suffragato anche dal fatto che Peirce, non appena si concede alla definizione della credenza come di un "pensiero in riposo", immediatamente dopo giustifica e chiarisce questa stessa espressione, precisando che «nello stesso tempo in cui essa è un punto d'arrivo, è anche un punto di partenza per il pensiero»[234].

§ II. 1.5.1 *La relazione* reale *e il superamento del criticismo kantiano: sulla teoria della continuità*

Cominciamo da una brevissima affermazione di Rossella Fabbrichesi che ci pare ben condensare la pregnanza del concetto di relazione nella prospettiva filosofica seguita da Peirce: «non c'è allora una cosa in sé, esterna a questa relazione stessa, irraggiungibile»[235]. A questa costatazione, che Peirce fa propria e che la Fabbrichesi non fa che attestare, segue una questione di grande incidenza per il progredire della riflessione logico-pragmatistica. In forma di domanda, «il problema è: si danno ragioni per pensare che ci sono cose esterne

[234] Ivi, CP 5.397; tr. it. p. 212.
[235] R. Fabbrichesi Leo, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca-Book, Milano, 1992, p. 34.

a noi che conosciamo realmente?»[236]. Eccoci condotti alle porte di un ulteriore bivio, anch'esso risolto attraverso l'apporto della relazione. Stavolta, però, dinanzi alla profondità del problema, Peirce è consapevole di dover estendere oltre ogni limitazione il potenziale applicativo della relazione stessa, portandola al di là di qualunque restrizione teorica.

Le questioni affrontate sembrano molteplici, ma in realtà sono riconducibili ad un'unica e medesima radice. Se vi dev'essere una connessione tra pensiero e realtà, perché distinguere questi due ambiti in modo netto e reciso? Perché ipotizzare che siano di per sé assolutamente distanti e tra loro intangibili? Perché supporre che essi si connettano tra loro solo *a posteriori*, ossia attraverso un'operazione intellettiva che forzi lo stato delle cose per sfamare l'insaziabile desiderio umano di conoscere?[237] È dinanzi a questo punto che la riflessione del filosofo nordamericano si apre alla teoria del continuo. A ben vedere, in realtà, sono molteplici i fronti a partire dai quali si dispiega l'esigenza di ammettere l'ipotesi del continuo. Potremmo anzi dire che la totalità dei temi affrontata da Peirce vada in questa direzione, al punto da poter affermare che «il concetto peirceano della vera continuità […] è usato per ammobiliare virtualmente ogni stanza della casa filosofica di Peirce»[238]. Tanto il piano logico e quello fenomenologico, quanto il campo semiotico e

---

[236] W I, p. 489. La stessa domanda se la poneva Dilthey in anni non lontani da quelli di Peirce: cfr. W. Dilthey*, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (1890), in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig, 1924, pp. 90-138; tr. it. Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza nella realtà del mondo esterno, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-189*6, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 1985, pp. 228-276.

[237] Quest'ultima questione offre l'occasione per accennare alla posizione di Peirce circa la dinamica di una potenziale antropologizzazione della conoscenza e della realtà. Senza l'intenzione di approfondire in questa sede un problema che sarà al centro della parte finale della nostra ricerca, vale la pena anticipare che nonostante il costante rifiuto di ogni deriva mentalistica e la negazione del fatto che la conoscenza sia esclusivamente "affare" dell'uomo, il pensatore di Cambridge mostra di non escludere la possibilità di concepire un pensiero "antropologico", sebbene con la opportuna cautela e le debite precisazioni. L'atteggiamento speculativo peirceano è sempre lo stesso: escludere l'ipotesi di due polarità – *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* – estranee l'una all'altra, e cercarne invece tenacemente l'intima simbiosi. Le ultime righe del *Pragmatismo* sono particolarmente illuminanti: «io per primo ammetto che il più prezioso contributo che sia stato dato alla filosofia per secoli è un Umanismo che non pretende di essere una scienza ma solo un istinto, come il potere di volare degli uccelli, ma purificato dalla meditazione» (C. S. Peirce, *Pragmatism* (1907), in EP 2, pp. 398-433, ivi p. 421; tr. it. *Pragmatismo*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 591-625, ivi p. 625). Ma come detto, ritorneremo ampiamente sul tema nella parte terminale della ricerca.

[238] K. A. Parker, *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1998, p. 93. Rispetto a questa importantissima ricaduta teorica del pragmatismo di Peirce, vale la pena rimandare innanzitutto a uno dei primissimi luoghi in cui compare quello che secondo il nostro pensatore è un sinonimo del termine 'continuità', ossia 'sinechismo'. Nel 1893, in un saggio dal titolo *Immortality in the Light of Synechism*, Peirce sostiene che «la parola *sinechismo* è la forma inglese del greco συνεκισμός, da συνεκής, ossia continuo. Per due secoli abbiamo apposto i suffissi '–ista' [*-ist*] e '-ismo' [*-ism*] alle parole, allo scopo di segnalare le sette [filosofiche] che esaltano l'importanza di quegli elementi compresi nella radice del termine. Così, *materialismo* è la dottrina per la quale la materia è tutto, *idealismo* la dottrina per la quale le idee sono tutto, *dualismo* la filosofia che divide tutto in due. Similmente, io ho proposto di rendere con *sinechismo* la tendenza a considerare tutto come continuo» (C. S. Peirce, *Immortality in the Light of Synechism* (1893), in EP 2, pp. 1-3, ivi p. 1). Per una prima introduzione al tema, si rimanda innanzitutto a V. G. Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. by V. M. Colapietro, Fordham University Press, New

quello pragmatistico convergono sulla stessa via, necessitando, per la risoluzione dei problemi ivi originantisi, della pur complessa e costantemente rivista[239] concezione del continuo, ossia di quello che il filosofo nordamericano era ben conscio essere «il concetto che la Filosofia fa più fatica a trattare»[240]. Una sintesi chiara e decisa di questo ruolo pervasivo della continuità è quella che segue: «ogni comunicazione da una mente ad un'altra avviene attraverso la continuità dell'essere»[241]. Tuttavia, per ovvie ragioni, benché mostrato l'indefinito potenziale teorico del concetto di continuità all'interno del pensiero peirceano, ci limiteremo alle sue ricadute nell'ambito propriamente fenomenologico. Coerentemente con il nucleo tematico scelto per il presente capitolo, infatti, è qui di centrale importanza provare a mostrare come Peirce cerchi di sciogliere l'intricato nodo sussistente tra pensiero e realtà proprio ricorrendo al tema del *continuum*. A questo scopo tralasceremo, pertanto, il ripercorrimento analitico del suo sviluppo e dei suoi mutamenti. Particolarmente interessante è la definizione della teoria del continuo ipotizzata da Peirce nel corso dell'ultima delle otto lezioni organizzate nel quadro delle *Cambridge Conferences* del 1898. Qui, infatti, in vista di una definizione della continuità, il pensatore nordamericano si sofferma su un fondamentale carattere delle cardinalità abnumerabili, ossia di quegli insiemi dei quali non è possibile conoscere la quantità di oggetti loro appartenenti. Più nello specifico, Peirce sostiene che apprendere una simile nozione non è completamente precluso alla mente umana, bensì possibile in maniera soltanto potenziale e parziale: in modo «*indeterminato ma capace di determinazione in ogni caso particolare*». L'esempio proposto da Peirce è molto utile per chiarire meglio i termini della questione: «sapete bene che 2/3 non è un numero intero. Non è alcun numero intero. Nell'intero insieme dei numeri interi non troverete 2/3. Questo lo sapete: quindi sapete qualcosa sull'intero insieme dei numeri interi. Ma qual è la natura del nostro concetto di questo insieme? È generale. È potenziale». È ivi concentrato, benché in maniera implicita, il problema principale del rapporto tra pensiero e realtà: il nodo apparentemente inestricabile,

---

York, 1996, in part. al capitolo dal titolo *Peirce on Continuity*, ivi, pp. 117-123. Si vedano anche i più recenti J. Havenel, *Peirce's Clarification of Continuity*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIV/1 (2008), pp. 86-133; M. E. Moore, *Peirce's Topical Theory of Continuity*, Special Section on *Peirce's Logic and Philosophy of Language*, in "Synthese", CXCII/4 (2015), pp. 1055-1071 e Id., *The Genesis of the Peircean Continuum*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIII/3 (2007), pp. 425-469. Per quanto riguarda un'efficace ricostruzione in lingua italiana di questo problema, si rimanda alla già citata *Introduzione* di M. Luisi a C. S. Peirce, EsP, cit., in part. pp. 29 e sgg.

[239] Cfr., ibidem, dove la Luisi schematizza il problema del continuo peirceano secondo quattro fasi. D'altronde, il contesto entro cui è trattato il tema in questione è indicativo della particolarità che la continuità sorga, di fatto, dal bisogno di rispondere a problemi di natura strettamente fenomenologica.

[240] C. S. Peirce, *The Logic of Continuity* (1898), in Id., *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, ed. by M. E. Moore, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2010, pp. 179-188, ivi p. 180; tr. it. *La logica della continuità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 393-424, ivi p. 393.

[241] C. S. Peirce, *Immortality in the Light of Synechism*, cit., p. 3.

che si costituisce da un lato dalla forma *generale* del pensiero, incapace di cogliere il singolo nella sua specificità e, dall'altro, dall'irriducibile individualità delle cose reali, ignare di ogni sintesi generalizzante. Tuttavia, a detta di Peirce e come prova ambiziosamente a dimostrare la sua intera riflessione logico-filosofica, siffatta problemarica, che ricorre in ogni momento del secolare dibattito storico-filosofico, sarebbe suscettibile di una soluzione che «è vaga, ma la [cui] vaghezza permette un'accurata determinazione di ogni oggetto particolare esaminato»[242]: l'insieme infinito dei numeri interi, per quanto indeterminabile nella sua cardinalità, e dunque *vago*, consente di *ri*-conoscere ogni singolo elemento senza privarlo delle sue caratteristiche precipue. L'individuale è portato in tal modo al di fuori del flusso indistinto, ad un tempo rinviandovi e caratterizzandosi: ciò «per mezzo di relazioni»[243] in grado di cogliere anche ciò che non colpisce e non può colpire direttamente i nostri sensi. La discendenza kantiana di questo concetto di relazione è di per sé evidente. La possibilità di parlare del numero, «non importa se cinque o cento»[244], sta non tanto nell'immaginarlo in modo concreto e determinato, ma nell'*ordine* di cui ci appropriamo, potremmo dire nella *regola* che applichiamo: come afferma Umberto Eco, «nasce così l'esigenza dello *schema trascendentale*»[245].

In questo quadro concettuale è opportuno far rilevare che una delle prime, e in ogni caso rare occorrenze in cui Cassirer richiama esplicitamente il nome del filosofo nordamericano, cada proprio nell'ambito della trattazione del concetto di relazione, in rapporto a *Kant e la matematica*[246], il lavoro cassireriano pubblicato nel 1907 che, secondo Heinz Paetzold, «discute la nuova metamatematica di Russell, Couturat e Peirce alla luce di Kant». Ed è lo stesso Paetzold a stimolare alcune riflessioni intorno ai primi importanti risultati del pensare cassireriano, dal momento che egli continua affermando che «solo con il libro del 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, al quale Cassirer lavorò già dal 1905,

[242] Ivi, p. 185; tr. it. p. 400. Per questo aspetto, si rimanda a R. De Biase, *Charles Sanders Peirce o dell'orgogliosa vaghezza della logica*, in Id., *Scritti contraffatti*, Farella, Napoli, 2017, pp. 81-111.
[243] Ivi, p. 186; tr. it. p. 401.
[244] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 188; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 192.
[245] U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 64. Ancora una volta va sottolineata la centralità della dottrina dello schematismo, mostrando come Eco discute la questione kantiana riprendendo l'esempio della facoltà di pensare i numeri: «lo schema del numero non è una immagine quantitativa, come se mi immaginassi il numero 5 in forma di cinque punti posti uno dopo l'altro così: ●●●●●. È evidente che in tal modo non potrei mai immaginarmi il numero 1000, per non dire di cifre più alte». E, a questo punto, Eco cita direttamente dalla *Critica della ragion pura*: lo schema del numero «è più la rappresentazione di un metodo per rappresentare in un'immagine una molteplicità (mille, ad esempio) in base a un certo concetto che questa immagine stessa» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 188; tr. it. *Critica della ragion pura*, cit., p. 192).
[246] Cfr., E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik* (1907), in *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, ECW 9, hrsg. von M. Simon, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 37-82; tr. it. *Kant e la matematica moderna*, a cura di C. Savi, Guerini, Milano, 1991.

l'apertura perviene ad una propria sistematica concezione della teoria della conoscenza»[247]. Andremo dunque a ritroso fino al 1910, per soffermarci almeno per qualche istante sulla forma principiale della nozione di funzione cassireriana, e per mostrare come questa non sia troppo distante dall'idea di relazione messa a punto da Peirce.

§ II. 1.5.2 *Relazione come funzione*

In un punto già inoltrato del lavoro su *Sostanza e funzione*, Cassirer giunge a sostenere che «il vero risultato dell'analisi metodologica della conoscenza scientifica della natura consiste nell'aver tolto all'opposizione fra l'universale e il particolare il suo significato *metafisico*. La legge e il fatto non appaiono più come i due poli del sapere per sempre separati, ma si trovano in una viva connessione funzionale in quanto stanno fra loro nel rapporto di mezzo a fine». Legge e fatto si implicano, cioè, vicendevolmente, e «non c'è alcuna legge empirica che non riguardi la connessione di gruppi di fatti dati e l'inferenza di quelli non dati; come d'altro lato ogni "fatto" è accertato già in vista di un'ipotetica legge e solo mediante questo riferimento acquista la sua determinatezza»[248]. Tralasciando la valenza pragmatistica che crediamo di poter riscontrare nella "legalità" ipotetica e inferenziale qui descritta da Cassirer, di cui avremo modo di trattare nel capitolo successivo, a meritare di essere afferrata nella sua ricchezza di spunti è ora la "viva connessione funzionale" supposta dal filosofo tedesco. Sebbene molti anni addietro, e in un quadro concettuale che di lì a tredici anni lo stesso Cassirer avrebbe giudicato parzialmente insufficiente[249], il tentativo di sfumare la "intransigente" tradizione dualistica e la parallela volontà di elevare il valore della relazione a dispetto del primato della cosa, erano già

[247] H. Paetzold, *Ernst Cassirer - von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissentschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 24.
[248] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 255; tr. it. *Sostanza e funzione*, cit., p. 315.
[249] Nell'apertura alla *Prefazione* al primo volume de *La filosofia delle forme simboliche*, si legge: «lo scritto, di cui presento qui il primo volume, si rifà per il suo primo disegno alle indagini raccolte nel mio libro *Substanzabegriff und Funktionbegriff* (Berlin 1910). Nello sforzo di rendere fecondi per la trattazione dei problemi pertinenti alle scienze dello spirito i risultati di tali indagini, le quali riguardano essenzialmente la struttura del pensiero matematico e scientifico, mi si era fatto sempre più chiaro come la teoria generale della conoscenza non fosse sufficiente, nella sua corrente accezione e limitazione, per una fondazione metodica di quelle scienze. Se si voleva arrivare a tale fondazione, il piano di questa teoria della conoscenza appariva abbisognevole di essere ampliato nei suoi principi. Anziché indagare semplicemente i presupposti generali della *conoscenza* scientifica del mondo, occorreva passare a stabilire e a delimitare, l'una rispetto all'altra, le varie forme fondamentali dell'"intelligenza" del mondo e cogliere ciascuna di esse più nettamente possibile nel suo peculiare intento e nella sua peculiare forma spirituale» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, ECW 11, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2001, p. VII; tr. it. *La filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, vol. I, con una *Introduzione* di G. Raio, Sansoni, Milano, 2004, p. XXV).

fermamente intrapresi e tenacemente perseguiti. Tutto ciò si limitava, è vero, ad una grammatica ancora di carattere *erkenntnistheoretisch* e ad un'idea di funzione di tipo prevalentemente matematico. Persino le impressioni erano qui sostanzialmente ridotte a sistemi dello stesso tipo: «solo in questo nesso logico si comprende il valore "oggettivo" che va riconosciuto alla trasformazione dell'impressione in "simbolo" matematico». Come si evince ancora dal dettato cassireriano, però, la dispersione delle molteplici sfumature interne alla singola impressione non è inciampo accidentale, bensì deliberazione consapevole: «certamente, nella designazione simbolica è cancellata la particolare natura dell'impressione sensoriale; viene però mantenuto e messo in particolare evidenza tutto ciò che la caratterizza come *termine del sistema*. Il simbolo possiede il correlato perfettamente valido non in alcun elemento costitutivo della percezione stessa, bensì nella *connessione* regolare che sussiste fra gli elementi di essa; questa connessione però è ciò che si rivelerà in modo sempre più chiaro come il vero nucleo del concetto della stessa "realtà" empirica»[250]. E proprio dinanzi all'esigenza di cogliere la realtà empirica, in quanto "materiale" costitutivo delle scienze dello spirito, Cassirer sentirà il bisogno di superare la fondazione simbolico-matematica sistematizzata nello scritto del 1910, e di intraprendere un percorso di più ampio respiro, concretizzatosi nella famosa trilogia e coronatosi con la riflessione degli anni dell'"esilio". Eppure già in questa sede sono rinvenute le tracce di un'intonazione pragmatistica della realtà: non a caso, infatti, *Sostanza e funzione* è il testo più volte richiamato da un attento studio dei rapporti tra Cassirer e il pragmatismo[251], dove Ferrari crede di trovare il terreno comune a queste due distanti tradizioni filosofiche nel tentativo di superare «l'ingenua *teoria* della conoscenza *del rispecchiamento*»[252], e di

[250] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., pp. 161-162; tr. it. *Sostanza e funzione*, cit., pp. 202-203.

[251] Si tratta di M. Ferrari, *Filosofie senza specchi: Ernst Cassirer e il pragmatismo americano*, in Aa. Vv., *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la* Filosofia delle forme simboliche, a cura di F. Lomonaco, FrancoAngeli, Milano, 2012, pp. 160-186.

[252] È un rimando che Massimo Ferrari fa a Cassirer, in particolare a E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (1913), pubblicato la prima volta in "Jahrbücher der Philosophie", I (1913), pp. 1-59, ora in *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, in ECW 9, hrsg. von M. Simon, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 139-200, ivi p. 176; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 1-65, ivi p. 40. Inoltre, Ferrari ben testimonia il fatto che tale Cassirer non smentirà mai le sue considerazioni circa i meriti del pragmatismo, e che anzi le rinnoverà in occasione del suo arrivo negli Stati Uniti. Come virgolettato anche da Ferrari nello stesso contributo (M. Ferrari, *Filosofie senza specchi: Ernst Cassirer e il pragmatismo americano*, cit., pp. 179-180), nella cornice di un seminario tenuto a Yale nel 1941, il pensatore delle forme simboliche afferma: «secondo me – osservava Cassirer – il pragmatismo ha assolto un compito importante. Esso ha attaccato vigorosamente e con ottime ragioni la concezione tradizionale che potremmo designare con il nome di "teoria della conoscenza come rispecchiamento" (*copy-theory of knowledge*). La conoscenza non è una semplice imitazione di cose preesistenti; non deve essere intesa in questo senso di imitazione, ma in un senso funzionale o strumentale. Non è soltanto riproduttiva, bensì è produttiva – e ogni pensiero produttivo deve essere rivolto verso uno scopo definito. Se il pragmatismo si è imposto mostrando e mettendo in rilievo questo carattere teleologico, questo carattere intenzionale della conoscenza umana, ebbene possiamo

approdare ad un sistema che proceda per via *funzionale*. La corrente pragmatistica aveva dunque il merito di superare l'idea «di una realtà esterna svincolata dal processo del pensiero»[253], e di contrarre in un unico sviluppo, sempre dinamico e bilateralmente alimentato, realtà e pensiero o, che è lo stesso, realtà e verità. La «*dissoluzione del dato*» dischiude in tal modo nuove visioni e nuove vie, che si sostanzializzano in una «*prospettiva costruttivista* circa la *costituzione della realtà all'interno della conoscenza*». Questa, a sua volta, si apre ad una «*pluralità dei mondi*», dove il pensiero, nelle sue molteplici declinazioni, non suppone «un'unica modalità di corretta costituzione della realtà»[254]. C'è però da essere cauti: "costituzione della realtà" non significa suo dissolvimento in un processo meramente e totalmente psichico. L'espressione mira semmai ad indicare una forma di "esternalizzazione" della coscienza – in quanto sempre connessa al mondo esterno –, di contro alla «"fenomenologia dell'io" sostenuta da Descartes e Husserl», dove «il "mondo esterno" (la realtà effettuale) ricade nella "riduzione fenomenologica", viene ridotto a "puro pensiero"»[255]. A siffatta considerazione, Cassirer aggiungerebbe che «ciò nonostante – nonostante, cioè, la pluralità di mondi – l'unità del concetto della filosofia può essere mantenuta solo se alla tendenza "centrifuga", che da qui emerge, reagisce un'altra tendenza "centripeta": se la considerazione, in altre parole, si volge, dagli oggetti speciali e dalle modalità del procedimento del sapere, di nuovo alla caratteristica generale del concetto di verità e alla funzione dell'oggettività *in quanto tale*»[256]. È probabilmente a questo scopo che ogni specifico e determinato campo del sapere dev'essere preceduto da una teoria fenomenologica che tenda a comprendere entro i

---

perfettamente sottoscrivere questa sua visione di principio. Ma credo che nelle sue prime forme la concezione fondamentale del pragmatismo sia stata intaccata dalla fede implicita non solo nel ruolo decisivo che i fatti biologici devono svolgere nella costruzione di una teoria della conoscenza, ma anche dalle idee dominanti nel pensiero biologico alla fine del XIX secolo» (si tratta di una considerazione tratta da E. Cassirer, *Seminar on Symbolism and Philosophy of Language* (1941-1942), in *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, ECN 6, hrsg. von G. Hartung e H. Kopp-Oberstebrink unter Mitwirkung von J. Faehndrich, Meiner, Hamburg, 2005, pp. 189-343, ivi pp. 249-250.

[253] M. Ferrari, *Filosofie senza specchi: Ernst Cassirer e il pragmatismo americano*, cit., p. 171.

[254] H. J. Sandkühler, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", I/1-2 (2010), pp. 1-13, ivi p. 2. Vorremmo richiamare l'attenzione sul titolo di questo contributo che ben si armonizza con i fini prescritti dalla nostra indagine, in quanto pone in stretta relazione l'anti-ontologia con il problema del segno. D'altronde, è chiaro che il concetto di funzione in quanto presa di posizione anti-ontologica rimandi immediatamente alla "pregnanza simbolica" e alla primaria importanza che il ruolo del linguaggio assume all'interno di una prospettiva radicalmente "de-cosalizzante" e "de-cosalizzata".

[255] C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer*, cit., p. 166. Si tratta un'affermazione che contiene riferimenti diretti di Cassirer e, in particolare, del suo testo *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, ECN 2, hrsg. von K. Ch. Köhnke e J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1999, pp. 16-17.

[256] E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., p. 140; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, cit., p. 2. L'impronta della dialettica hegeliana, nella quale la filosofia si risolve come momento sistematico di sintesi, è qui, crediamo, evidente. Riguardo al contributo della filosofia del pensatore di Stoccarda sulla riflessione cassireriana, non possiamo ancora una volta che rimandare a *infra*, p. 150, n. 273 e pp. 154-155, n. 276.

suoi confini le modalità *generali* di "costruzione" della realtà. Ci pare allora che, sotto questa luce prospettica, il vedere fenomenologico acquisisca nuove e inedite forme: non si parla di un metodo volto semplicemente a recepire le impressioni degli oggetti da parte del soggetto percepente, bensì di uno sguardo *produttivo*, che in quanto tale non cerca di corrispondere alla cosa, procedendo piuttosto alla sua stessa costituzione. Non vi è più scollamento: venuta meno la logica del "rispecchiamento", è tolto anche il «rapporto di opposizione»[257] che proprio in virtù di quella andava inevitabilmente ad instaurarsi. Ad un simile impianto, che prevede che l'universale sia «sviluppato sempre solo a posteriori a partire dal particolare», ossia a partire da quanto invece «sta come "dato" prima di ogni determinazione concettuale», se ne sostituisce un altro, profondamente diverso. In luogo di quello è elaborata l'idea di un processo in cui la conoscenza non può più risolversi nella mera applicazione dell'«"universale" [*das »Allgemeine«*] che fissa il contenuto del concetto». Il generale smette di assumere una valenza soltanto artificiosa e secondaria. La chiave di volta è, ancora una volta, una teoria della conoscenza *funzionale*, nella misura in cui «la "relazione" non è nulla di mediato e di a posteriori che si aggiunge al "fondo" intuitivo, ma forma una condizione costitutiva di questo stesso fondo. All'intuizione stessa, anche intesa come pura molteplicità, appartiene il collegamento e il reciproco riferimento degli elementi di questa molteplicità»[258]. E in questo senso, essendo i termini di un qualsiasi ordine sempre "relativi", sicché ogni membro «perviene ad un senso pieno e coglibile sempre soltanto attraverso il suo correlativo "altro"»[259], ed essendo il concetto non già separato dall'intuizione, bensì sua parte originariamente costitutiva, si comprenderà che anche la distinzione tra materia e forma risulta ora insussistente e obsoleta. Rappresenta, cioè, un mero residuo di una lunga e resistente tradizione dualistica, ancora cieca dinanzi alla complessità, e tenacemente attaccata all'idea della principialità del "semplice" e del puro. Di contro a questa secolare teoria, già nel 1913 Cassirer mostra la ferma convinzione che, come il concetto di "purezza elementare" elaborato dal mondo fisico è ottenuto e scoperto nella sua concretezza unicamente alla luce di un sempre mediato processo chimico, una via non dissimile interessa la teoria della conoscenza. Insomma, il sapere fenomenologico dovrà fare i conti con questo nuovo assetto e tener conto, da una parte, del fatto che la forma del concetto è già sempre contaminata

[257] Ivi, p. 148; tr. it. p. 11.
[258] Ivi, p. 153; tr. it. p. 16.
[259] Ibidem.

dall'elemento materiale e, dall'altra, del dato per cui la materia stessa racchiude sin dal principio «una determinazione di forma»[260].

Solo una teoria così concepita poteva superare il tormentoso problema filosofico, che neanche Kant aveva risolto esaurientemente, circa il perché della "concordanza" tra il *mundus intelligibilis* e il *mundus sensibilis*, tra materia e forma, pensiero e realtà[261]. Il pensiero non è puro pensiero, la materia non è «assolutamente "estranea al pensiero"»[262], e così il "vedere fenomenologico", potremmo aggiungere, non si risolve nel tentativo di fotografare una materia morta e di imprimerle una forma, bensì in quello di preservare il dinamico e continuo compenetrarsi dei due piani. L'attività che ne deriva, dunque, non può che essere genuinamente costruttivistica ed ermeneutica: è lo stesso Cassirer a confermare che «la *teoria* della conoscenza, in fondo, non è altro che un'*ermeneutica* della conoscenza»[263], e a farlo, significativamente, nella parte della *Metafisica delle forme simboliche* dedicata ai fenomeni di base. E d'altronde, anche a questi "fenomeni originari" è riservato lo stesso presupposto, ossia l'atteggiamento antintuizionista e in tal senso critico rispetto alla posizione di Goethe, fondato sulla ferma convinzione che «la "vita spirituale" o il vissuto non sono nemmeno originariamente qualcosa di unidimensionale, di puramente immediato, bensì è la loro propria una dimensione fondamentalmente duplice, mediata-immediata, espressiva-percettiva. Insieme ai "fenomeni originari" è già sempre presente il nostro essere rivolti a essi e fa già sempre irruzione la "riflessione"»[264].

§ II. 1.6 *Per una ricapitolazione (e un ampliamento)*

Una volta delineati i tratti salienti delle fenomenologie elaborate dai nostri pensatori, prima di abbandonare questo primo capitolo, vale la pena qui ricostruire brevemente l'andamento e il percorso finora tracciati. Sarà questa anche l'occasione di affrontare, seppur in un limitato quadro di discussione critico-storiografica, un tema che è rimasto latente nel corso dell'argomentazione e che merita il suo spazio, pena la parzialità dell'analisi. Si tratta del tentativo di riallineamento delle idee peirceane e cassireriane all'interno delle due più grandi tradizioni della fenomenologia. Pur tuttavia, va ribadito che i numerosi riferimenti a

[260] Ibidem; tr. it. p. 17.
[261] Cfr., ivi, pp. 153-155; tr. it. pp. 17-18.
[262] Ivi, p. 154; tr. it. p. 17.
[263] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 165; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 199.
[264] C. Möckel, *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer*, cit., pp. 158-159.

Hegel e a Husserl che saranno proposti in questa parte non devono essere intesi come una forma di esposizione delle loro riflessioni, quanto piuttosto come spunti proficui per attraversare ponti già gettati. Ci limiteremo, inoltre, a fornire qualche scenario storiografico potenzialmente in grado di far intravedere i punti di contatto e quelli di distanza tra le tradizioni fenomenologiche, esaminando anche alcune delle più note linee interpretative succedutesi nel corso dei decenni su questi temi.

All'iniziare del capitolo è stata in primo luogo introdotta la tematica kantiana della parvenza, con lo scopo di mostrare come l'elemento connettivo degli spunti fenomenologici presenti in Peirce e Cassirer conservi questa tonalità critico-trascendentale[265]. Kant, da questa prospettiva, appariva la chiave da adoperare per

[265] Già qui si potrebbe aprire un'ampia discussione sulla ricezione del tema della parvenza in campo fenomenologico. Si può dire, infatti, che la presa in carico del rapporto tra parvenza e verità interessi, oltre che i nostri due pensatori, anche Husserl e perfino Hegel, sebbene secondo modelli differenti e con altrettanto diversi effetti sulle loro personali dottrine. Per cominciare da Husserl, occorre menzionare nuovamente la dichiarazione d'intento che questi espone all'inizio dei *Prolegomeni*, e tornare cioè nel vero e proprio punto d'avvio della *Prima ricerca logica*. Quando si tratta di definire le "tradizioni" a cui più efficacemente richiamarsi per la comprensione della logica fenomenologica, ecco che Husserl, come abbiamo già visto, rimanda «all'*autorità di grandi pensatori* come Kant, Herbart e Lotze, e prima ancora a Leibniz […]. In linea del tutto generale, noi ci troviamo ricondotti alla distinzione compiuta da Kant tra logica pura e logica applicata. In effetti, possiamo essere d'accordo con le sue più penetranti dichiarazioni in proposito». L'abbrivio delle ricerche husserliane è nel solco dunque di quel fecondo e tipico atteggiamento che da un lato celebra i propri "maggiori", in questo caso Kant, e dall'altro tende a superarli. Ma più specificamente centrati sul fenomeno della parvenza, in quanto correlato essenziale al vedere fenomenico, sono i §§. 30, 38 e 42 del primo volume delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit., spec. pp. 60-61, e pp. 77-88; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., rispettivamente pp. 61-62 e 81-92. Si vedano inoltre le importanti pagine sulle sintesi attive e passive (Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua XI, hrsg. von M. Fleischer, Kluver, Dordrecht, 1966; tr. it. parz. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano, 1993; E. Husserl, *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" (1920/1921). Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, Hua XXXI, hrsg. von R. Breeur, Kluver, Dordrecht, 2000), pagine che in un qualche modo anticipano e preparano quelle che probabilmente rappresentano le prove maggiormente "semiotico-pragmatistiche" di Husserl. Ci stiamo riferendo a E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), hrsg. von L. Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag, 1939; tr. it. *Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano, 1995, e a E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1929)*, Hua XVII, hrsg. von P. Janssen, Kluver, Dordrecht, 1974; tr. it. *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragione logica*, a cura di G. D. Neri, con una *Prefazione* di E. Paci, Laterza, Bari, 1966. Naturalmente ritorneremo ancora su alcuni momenti husserliani per la straordinaria valenza ch'essi assumono rispetto alle altre tematiche che tratteremo. Per una discussione critica sul rapporto della fenomenologia di Husserl con la nozione di parvenza, si vedano i seguenti studi: E. Ströker, *Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXXVII/1 (1983), pp. 3-19; M. Lenoci, *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXIII/3 (1980), pp. 397-430, in part. pp. 411 e sgg. Vale però rimandare in questa sede, pure a chi si è occupato in particolare del dialogo non sempre pacifico tra fenomenologia husserliana e criticismo kantiano. Oltre agli ormai "classici" lavori di I. Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Njhoff, Den Haag, 1964 e di W. Ehrlich, *Kant und Husserl: Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Metode*, Niemeyer, Halle, 1923, e al già citato E. W. Orth, *Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff*, cit., si vedano: L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani del razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano, 2006; l'*Introduzione* di

cominciare a districarsi tra le direzioni molteplici, ma non disorganiche, dei punti di vista fenomenologici peirceani e cassireriani. Ma il primissimo tema toccato riguardava l'articolazione dei tre momenti caratteristici del procedimento fenomenologico concepito da Peirce. Più in particolare, si era puntata l'attenzione sulla grande portata assegnata al rapporto tra vedere e veduto, con l'intento di chiarirne la dinamica di tipo categoriale e lo specifico carattere di mediatezza. Questo, d'altronde, è forse il punto di maggiore frizione tra la fenomenologia del filosofo nordamericano e la tradizione di stampo husserliano. I termini del problema e le posizioni in campo vengono lucidamente presentate da Carlo Sini: «c'è, in altri termini, un dato primo, che precede ogni atto costitutivo della coscienza? Un dato "puro"? […] Il problema è serio, perché un dato puro, esterno agli atti costitutivi della coscienza fenomenologica, sarebbe essenzialmente una trascendenza che, come tale, dovrebbe cadere sotto l'*epochè*. Se però non ammettiamo un dato pura, allora l'analisi della costituzione diviene un processo all'infinito, qualcosa di simile a una interpretazione infinita che, come tale, vanifica il ricorso husserliano all'intuizione, cioè all'invito, metodicamente fondamentale per la fenomenologia, a guardare direttamente il fenomeno, la "cosa stessa". Il vedere intuitivo si risolverebbe nel prender nota non della cosa stessa, ma di una cosa già sempre interpretata». E dinanzi a queste due potenziali impostazioni di

---

M. Ferrari, dal titolo *Sul problema del metodo logico con riferimento ai* Prolegomeni a una logica pura *di Edmund Husserl*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le lettere, Firenze, 2011, pp. 97-111 e D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, Dordrecht, 1998. È noto, d'altro canto, che il luogo specifico dove il pensatore delle *Idee* tratta (e critica) Kant in maniera sistematica sia la Conferenza tenuta nel maggio 1924, dal titolo *Kant und die Idee der transzendentalphilosphie*, pubblicata come *Anhang* ai due volumi di *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte – (1923/1924) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VII-VIII, hrsg. von R. Boehm, Nijohh, Den Haag, 1956-1959, ivi Hua VII/2, pp. 230-287; tr. it. *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, con una *Introduzione* di G. Funke e con una *Postfazione* di M. Barale, Il saggiatore, Milano, 1990. Per passare ora a Hegel e alla sua nozione di "parvenza/apparenza", il discorso richiederebbe, così come con Husserl, una serie di specificazioni che ci porterebbero assai lontano dai nostri obiettivi. Andrebbe in primo luogo soppesato il cambio terminologico (che è pure semantico) che le traduzioni italiane hanno oramai sigillato. Ovvero la scelta di rendere "apparenza" (per Husserl) in luogo di "parvenza" (per Kant), per ciò che riguarda il medesimo termine "*Schein*". Ma, dando per scontata l'uguaglianza di significato, si vedano tra le altre, le pagine della *Vorrede* alla seconda edizione della *Scienza della logica*, dove è serrato il confronto con Kant e dove si manifesta con chiarezza il tentativo di superare quell'accezione negativa che Hegel attribuiva alla parvenza nella filosofia di Kant: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1813, 1816), in *Werke in 20 Bänden mit Registerband* (d'ora in poi abbreviato con *Werke* seguito dal numero romano del volume), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, ivi Bd. V, spec. pp. 26-29; tr. it. *Scienza della logica*, tt. 1-2, traduzione di A. Moni, rivista da C. Cesa, e con una *Introduzione* di L. Lugarini, Laterza, Bari, 1974, ivi t. 1, pp. 9-22. Naturalmente vanno ricordati i §§ 131 e 132 dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Grundrisse* (1817), in *Werke*, Bde. VIII-X, ivi Bd. VIII, pp. 261-264; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 2004, pp. 335-338. Per un approfondimento, rimandiamo a un importantissimo contributo, diviso in due fascicoli, di G. Movia, *Essere, nulla, divenire: sulle prime categorie della* Logica *di Hegel*, in "Rivista di Filosofia neoscolastica", LXXVIII/4 (1986), pp. 513-544, e in "Rivista di Filosofia neoscolastica", LXXIX/1 (1987), pp. 3-32. Si veda inoltre l'interessante contributo di D. H. Heidemann, *Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel*, in "Hegel-Studien", XXXIX-XL (2004-2005), pp. 9-24. Ritorneremo a dare ulteriori indicazioni bibliografiche su questi punti, quando il momento specifico dell'indagine lo richiederà.

percorso, secondo Carlo Sini, le vie di Husserl e Peirce si dividerebbero: «è interessante notare che questa è appunto la via che percorsero sia il citato Peirce, sia Heidegger: bisogna porre a base dell'esperienza fenomenologica non l'intuizione, ma l'interpretazione (*Auslegung*) […]. Per parte sua Husserl non batté mai questa via. Egli cercò piuttosto […] di risolvere il dualismo fra dati puri e giudizi logici in due momenti o aspetti della stessa coscienza: passività e attività»[266]. In quest'ottica, le categorie peirceane si presentano come

[266] C. Sini, nota 115, in E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, in *Husserl. Vita, pensiero, opere scelte*, a cura di A. Massarenti, Il Sole 24 ore, Milano, 2007, p. 383 (per la versione tedesca, si veda E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), Hua II, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1973). La discussione critica su affinità e difformità tra Husserl e Peirce non può che partire dall'immancabile presupposto che, come già visto, Peirce sceglie di denominare la sua «*High Philosophy*» con l'espressione "faneroscopia" proprio per distinguerla «da una parte dalla fenomenologia hegeliana e husserliana (per quel poco che ne sapeva), dall'altra, dall'empirismo radicale jamesiano, con il quale aveva certo più affinità» (R. Fabbrichesi, *Come la fenomenologia diventò faneroscopia: il progetto di Peirce di una "Filosofia Suprema"*, cit., p. 218). Se tutto ciò pare condivisibile, neanche è eludibile, d'altro canto, il fatto che vi sia una comunione d'intenti o, per lo meno, di tematiche e spunti tra il pensiero di Peirce e quello husserl-hegeliano. Rinviando a momenti successivi un approfondimento riguardo al rapporto con Hegel, una rapida scorsa intorno alla ricezione del confronto Husserl-Peirce mostra con evidenza il fatto che non vi sia una sua unanime e concorde lettura. Si può autorevolmente iniziare da un importante articolo di Herbert Spiegelberg (che, ricordiamo, allievo di Husserl e anche autore del celebre *The Phenomenological Movement: a historical Introduction*, voll. I-II, Nijhoff, The Hague, 1960, pilastro della ricezione e della lettura husserliana negli Stati Uniti) dal titolo *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, in "Philosophy and Phenomenological Research", XVII (1956), pp. 164-185. In questo saggio, se Spiegelberg concorda con la Fabbrichesi per il fatto che tra i due pensieri prevalga una sensibile distanza, d'altra parte i due critici divergono, nella loro posizione, rispetto alla delicata tematica dell'intuizione. Mentre infatti la riflessione peirceana è letta in maniera alquanto similare, le posizioni divergono in merito all'interpretazione dell'intuizione categoriale husserliana. In poche parole, se la Fabbrichesi tende a sottolineare la "supremazia" di elementi come «l'evidenza, l'intuizione, la visione d'essenza» (R. Fabbrichesi, *Come la fenomenologia diventò faneroscopia: il progetto di Peirce di una "Filosofia Suprema"*, cit., p. 223) nella visione fenomenologica husserliana, a dispetto di quanto accada invece nella sempre mediata via peirceana, Spiegelberg riscontra proprio in questo punto una sintonia tra le due concezioni in questione. Crede infatti di rinvenire in entrambe le prospettive il darsi non di un'immediatezza intuitiva, quanto piuttosto di quella che definisce «ispezione intuitiva», appianando – o comunque lasciando confluire in un quadro d'insieme – da un lato l'atteggiamento inferenziale peirceano, e dall'altro l'idea husserliana di intuizione categoriale. Sempre nel quadro di un confronto tra la tradizione fenomenologica novecentesca e quella americana otto-novecentesca, si inserisce un breve contributo dedicato, in particolare, alle differenti declinazioni del concetto di intenzionalità, quest'ultima rivolta in un caso verso l'ambito interno della coscienza, nell'altro "esteriorizzata", ossia «fondata nelle *caratteristiche oggettive del comportamento manifesto dell'agente*»: si tratta di E. Grillo, *The Conception of Intentionality in Phenomenology and Pragmatics*, in Aa. Vv., *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, ed. by A.-T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht, 2002, pp. 553-560, ivi p. 557. Un altro interprete che ha discusso l'avvicinamento dei due filosofi e che mostra di essere sostanzialmente d'accordo con la lettura di Spiegelberg è G. Deledalle, *Charles Sanders Peirce et les maîtres a penser de la philosophie europeénne d'aujourd'hui*, in "Les Études philosophiques", n. s., XIX/2, 1964, pp. 283-294, spec. pp. 288-291. Inoltre, per un inquadramento generale di una sistematica semiotica husserliana e, più in particolare, del rapporto tra simbolico e intuitivo, visto anche alla luce di un confronto con Peirce, si veda l'*Introduzione* di C. Di Martino a E. Husserl, *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, con una *Presentazione* di C. Sini, Spirali, Milano, 1984, pp. 11-48, spec. pp. 19-21, la quale è l'ulteriore testimonianza del fatto che la Scuola fenomenologica milanese, avviata da Enzo Paci, proseguita da Carlo Sini e appunto confluita, tra gli altri, nei lavori di Di Martino, abbia ormai una lunga tradizione di studi peirce-husserliani. Da ultimi, del già citato Sini è opportuno segnalare anche *Il problema del segno in Husserl e in Peirce*, in Id., *Kinesis. Saggio d'interpretazione*, Spirali, Milano, 1982, pp. 13-29 (pubblicato la prima volta in "Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", 57 (1978), pp. 543-557) e Id., *Alle origini dell'empirismo contemporaneo: inferenza, cosmologia e dialettica in Peirce*, in Aa. Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia, L'Aquila 28 aprile-2 maggio 1973*, voll. I-II, Società filosofia italiana, Roma, 1974, ivi vol. II, pp. 147-154. E per chiudere adeguatamente questa ricostruzione bibliografica va

vero e proprio arsenale in grado di innescare il potente processo ermeneutico. Ed è solo al suo interno che il metodo fenomenologico trova applicazione. Più precisamente quest'ultimo, in quanto scienza dell'esperienza[267], fa propri tutti e tre i momenti

certamente ricordato un lavoro che si distingue per la puntualità e la precisione nella descrizione della storia della ricezione husserliana in Nord America: Aa. Vv., *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, ed. by M. B. Ferri, in collaboration with C. Ierna, Springer, Cham, 2019. Di questo collettaneo suggeriamo in particolare due contributi, l'uno per una panoramica riguardo alle radici fenomenologiche in America, il secondo per il breve confronto tra la fenomenologia husserliana e la faneroscopia peirceana: J. Strassfeld, *Husserl at Harvard: The Origins of American Phenomenology*, in ivi, pp. 3-24 e P. M. Livingston, *The Analytic Reception of Husserlian Phenomenology in the United States: History, Problems, and Prospects*, in ivi, pp. 435-460, spec. pp. 446-447. È inequivocabile l'atteggiamento critico di Livingston, manifestamente teso a distanziare i due pensatori sotto diversi e significativi profili.

[267] È evidente che il confronto con Hegel, da parte di Peirce, abbia giocato un ruolo di indiscussa importanza per la costituzione e la valutazione del proprio concetto di fenomenologia. Vuoi perché i riferimenti a Hegel nella produzione peirceana sono non soltanto numerosissimi rispetto a quelli riguardanti Husserl, impiantandosi su prospettive se quasi mai coincidenti, almeno parallele (Cfr., G. Deledalle, *Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1987, spec. pp. 113-114, avanza l'idea che il sinechismo peirceano debba molto a Hegel. Va detto che nell'*Introduction* di S. Petrilli, pp. XI-XXIV, alla traduzione inglese dello studioso francese, G. Deledalle, *Charles S. Peirce. An Intellectal Biography*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1990, l'analisi di questo tema viene riportata su di un piano più ampio, toccante l'autonomia della struttura stessa della triadicità della semiotica peirceana, al di là delle suggestioni hegeliane), vuoi soprattutto perché l'atteggiamento del pensatore statunitense è chiaramente tinto da una forte ambivalenza, e dunque di difficile interpretazione. In generale, non si può non consentire con quanto scrive W. J. Callaghan, *Introduzione* a C. S. Peirce, *Scritti di filosofia*, Cappelli, Torino, 1978, p. 13: «quanto ed in quale misura Peirce fosse influenzato da Hegel è altra e più difficile questione [rispetto a Schelling]». Sarebbe certo dispersivo e inopportuno richiamare tutti i luoghi in cui Peirce si misura con le concettualità hegeliane, ma vanno assolutamente evidenziati i punti della sua riflessione in cui il problema della scienza fenomenologica emerge nella sua indiscutibile centralità. In particolare, ci sembra molto interessante il giro argomentativo proposto ne *La massima pragmatica*, saggio in cui si tratta di definire la «questione della natura della credenza o, in altre parole, la questione della vera analisi logica di ciò che è un atto di giudizio» (C. S. Peirce, senza titolo, CP 5.29; tr. it. *La massima pragmatica*, cit., p. 437). A colpire l'attenzione sul tema qui trattato è però la parte terminale del lavoro, dove compare il riferimento alla fenomenologia (e a Hegel): «prima di affrontare le scienze normative […], è chiaro che ci deve essere una *ricerca preliminare* […]. Si tratta della scienza dalla quale Hegel prese le mosse, che egli chiamò *Phänomenologie des Geistes*, anche se egli la considerò con uno *spirito fatalmente chiuso*, sicché si limitò a ciò che si scontra di fatto (*actually*) con la mente e, di conseguenza, tinse tutta la sua filosofia dell'ignoranza che derivava dalla mancata distinzione di essenza ed esistenza» (ivi, CP 5.36-37; tr. it. pp. 441-442, corsivi nostri). Il giudizio radicalmente negativo che Peirce muove alle conseguenze della scelta lessicale hegeliana viene chiarito, e in un qualche modo persino equilibrato, dall'affermazione immediatamente successiva. Hegel «diede [alla fenomenologia] quel carattere nominalistico e, mi si lasci dire, *pragmatoide*, dal quale hanno origine i peggiori errori hegeliani». Già solo l'apparentamento terminologico tra 'pragmatistico' e «pragmatoide» lascia intendere che pur nel rifiuto, resiste in Peirce un attaccamento che non è solo frutto di una suggestione momentanea. Tant'è vero che subito dopo, il filosofo ammette: «seguo Hegel fino a chiamare questa scienza Fenomenologia, benché io non la limiti all'osservazione e all'analisi dell'*esperienza*, ma la estenda alla descrizione dei caratteri comuni a tutto ciò che si *sperimenta*, che si possa pensare di sperimentare o che diventi oggetto di studio in qualsiasi modo, diretto o indiretto» (ivi, CP 5.37; tr. it. p. 442). I motivi di questo oscillare di Peirce non sono ovviamente oggetto della nostra ricerca. Tuttavia, non mancano esempi costanti di questa duplicità interpretativa: da un lato Peirce ammette il suo legame alla fenomenologia hegeliana per la curvatura esperienziale della sua *Bewußtsein* (tutti sanno che il titolo originario della *Fenomenologia dello spirito* doveva essere *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), per il tema del manifestarsi dei fenomeni e, ovviamente, per la struttura triadica implicita in entrambi i pensatori. D'altro canto a segnare la più profonda distanza è invece il *peso* che Peirce attribuisce a *ciò* che si sperimenta, alla comparazione dei caratteri che vengono ad emergere durante la descrizione fenomenologica, alla rilevanza del "pensabile" e del "possibile" nell'ambito dello studio dei fenomeni. In altre parole, questi ultimi hanno una loro inestinguibile potenza di realtà, che non può essere annullata da alcun tipo di attribuzione idealistica d'essere, e che non può quindi venir soddisfatta dall'atteggiamento "nominalistico" che Peirce crede di leggere nella fenomenologia hegeliana. Tale sensazione di "indecisione" si attesta ancora di più allorquando si prosegua nella lettura di questo documento di eccezionale rilevanza per la nozione di

categoriali, ma sempre tenendo conto però del fatto che «Primità e Secondità […] non si danno se non nella Terzità segnica, e nel momento in cui accedono ad essa già sono travisate»[268], ossia si trovano già immerse in quel flusso infinito che denota la semiosi peirceana. Il campo della fenomenologia, su questo Peirce non lascia spazio a fraintendimenti, è strettamente connesso a quello della realtà; può e deve "vederla", può e deve conoscerla. È questo il motivo per cui alcune pagine sono state dedicate al complessissimo tema del realismo peirceano, un realismo che ha caratteristiche peculiari, e che è lontano da poter essere definito sulla scorta del cosiddetto "realismo ingenuo"[269]. Piuttosto, la concezione di realtà peirceana, tutt'uno con quella della semiotica, ha il suo principale contrassegno nel fatto che non abbia tanto a che fare con il darsi nel "qui ed ora", in carne ed ossa, delle "qualità", o della relazione, bensì nella generalizzazione propria di ogni regolarità. La realtà, come rappresentazione, si offre come catena "ragionevole" di rimandi inquadrabili in abiti e forme, certo sempre rivedibili, ma altrettanto indubbiamente provvisti di una certa regolarità e di una qualche ri-conoscibilità. Abbiamo visto che né la qualità puramente possibile e irrelata della *Firstness*, né la brutale attualizzazione della possibilità nella "lotta" caratteristica della *Secondness*, è consentito l'accesso alla realtà. Il campo dell'individuale e dell'attuale non è dunque garanzia per questo traguardo. La realtà trova invece la sua modalità di dazione e di produzione nell'attività rappresentativa, e in quanto tale generalizzante, del giudizio. Tanto basterebbe

---

fenomenologia: «Hegel aveva ragione a pensare che il compito di questa scienza fosse di cercare e mettere in luce le *Categorie* o i modi fondamentali. Aveva anche ragione a pensare che queste categorie siano di due tipi: le Categorie Universali, ciascuna delle quali si applica a tutto, e la serie di categorie che consistono di fasi evolutive». Per giungere alla massima esaltazione del filosofo tedesco: per quel che riguarda le «tre Categorie Universali» che Hegel considererebbe non tanto categorie, quanto «stadi di pensiero», Peirce dice che «sembra che Hegel abbia così ragione che la mia dottrina potrebbe essere presa per una variante dell'hegelismo». Salvo poi, immediatamente dopo, proseguire così: «anche se di fatto si è imposta alla mia mente [la dottrina peirceana] in virtù di considerazioni completamente estranee a Hegel e in un'epoca nella quale il mio atteggiamento nei confronti di Hegel era di disprezzo. Non c'è stata un'influenza hegeliana su di me, a meno che non sia stata di tipo così occulto da sfuggire completamente alla mia attenzione». L'autosservazione di Peirce rispetto alla presunta influenza di Hegel si conclude così: «se c'è stata quest'influenza occulta, ciò sarebbe un buon argomento per la validità della dottrina quanto lo è il fatto che Hegel e io siamo arrivati sostanzialmente allo stesso risultato in modo del tutto indipendente» (ivi, CP 5.38; tr. it. pp. 442-443). Di fronte a siffatto altalenare sarebbe presuntuoso emettere in questa sede qualsiasi tipo di giudizio interpretativo, e si tenga anche conto, per giunta, che la conferenza immediatamente successiva a *La massima pragmatica*, viene titolata da Peirce *La fenomenologia*. Riprenderemo questo tema al momento opportuno, rinviando a chi, di questo oggetto, ha fatto specifico argomento di studio.

[268] R. Fabbrichesi, *Come la fenomenologia diventò faneroscopia: il progetto di Peirce di una "Filosofia Suprem*a", cit., p. 219.

[269] L'espressione, come è noto, diviene pubblico terreno di scontro tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Non possiamo ricostruire qui le fasi di questo dibattito che vede coinvolti i maggiori pensatori di quel periodo, da Husserl a Russel, da Avenarius allo stesso William James, per poi giungere, in tempi più recenti, a Sellars, Austin, Searle. Rimandiamo qui, per un orientamento anche solo primario, soltanto a un testimone d'eccezione: H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, LaSalle, 1987; tr. it. *La sfida del realismo*, traduzione di N. Guicciardini, Garzanti, Milano, 1991.

a intravedere ulteriori spunti per un confronto con Hegel[270] che, com'è finanche banale ricordare, è il primo ad aver posto a fondamento del suo sistema il termine

[270] La convinzione peirceana dell'attingibilità del reale attraverso la ricerca di regolarità rappresentative, ha offerto l'occasione per interrogarci sulla questione che riassumiamo come segue: Peirce avrebbe sottoscritto la celebre espressione hegeliana dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in *Werke*, cit., Bd. VII, p. 24; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari, 1991, p. 14), «*ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*»? Una simile suggestione deriva dalla effettiva sintonia, quantomeno lessicale, tra quanto emerso finora dall'analisi della fenomenologia del pensatore nordamericano, e l'esplosivo e largamente discusso passo hegeliano. Dinanzi a siffatta questione, il cui tenore non vi è neppure bisogno di sottolineare, crediamo di poter rispondere rifacendoci alle stesse parole di Peirce e cercando spunto, dunque, dalle sue considerazioni. Per quanto sia stabilito che «la realtà consiste nella regolarità» (C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.121; tr. it. *Le tre scienze normative*, cit., p. 522), è pur vero che in ogni fase del suo filosofare Peirce non accetta l'inconsistenza delle parti che costituiscono il reale in quanto Terzità. C'è una testimonianza dirimente che evidenzia con grande lucidità le radicali differenze tra la versione della triadicità dialettica di Hegel e la sua. È anch'essa tratta da una delle *Harvard Lectures*. Qui, a conclusione della conferenza, il filosofo nordamericano prova a illustrare le argomentazioni di coloro che a lui sembrano suoi "nemici": «"ammettiamo che abbiate provato – nella finzione, Peirce si rivolge a se stesso – che la Secondità non sia implicata nella Primità né la Terzità nella Secondità e nella Primità. Ma non avete provato per niente che la Primità, la Secondità e la Terzità siano idee indipendenti per l'ovvia ragione che […] l'idea di qualcosa di triplice implica l'idea del doppio e dell'unità. Di conseguenza, la Terzità è l'unica categoria". Questa è sostanzialmente l'idea di Hegel; e, senza dubbio, c'è qualcosa di vero» (C. S. Peirce, *The Categories Defended* (1903), in EP 2, pp. 160-178, ivi p. 177; tr. it. *Difesa delle categorie*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 467-493, ivi pp. 491-492). Sembra chiaro che qui Peirce si stia riferendo proprio all'idea hegeliana per la quale la dialettica triadica dello spirito si risolve necessariamente nella categoria di sommo grado che è il real-razionale. E al moderato assenso che gli accorda inizialmente, subito dopo replica: «se gli hegeliani si limitassero a questa posizione troverebbero in me un vero amico. Ma essi non si fermano qui. Hegel è dominato dall'idea che l'Assoluto sia Uno. Tre assoluti sarebbero da lui ritenuti una ridicola contraddizione *in adjecto*. Vorrebbe, quindi, mostrare che le tre categorie non hanno posizioni indipendenti e irriducibili all'interno del pensiero. *Primità* e *Secondità* devono essere in qualche modo *aufgehoben*» (ivi, ibidem; tr. it. p. 492). E qui Peirce sferra l'attacco radicale: «ma non è vero. Non sono e non possono essere rifiutate. È vero, in un certo senso, che la Terzità implica la Secondità e la Primità. Vale a dire che se si ha l'idea della Terzità, si deve aver avuto quelle della Secondità e della Primità per costruirla» (ibidem). Ecco pertanto il motivo della vera opposizione a Hegel: l'impossibilità formale e sostanziale di considerare le prime due categorie come mere serve della Terzità, delle semplici parvenze di categorie che sbiadiscono e scompaiono al cospetto del reale-razionale. Questo Peirce non l'ha mai accettato e mai lo accetterà, anzi ribadendolo, un paio di anni dopo, nell'articolo *Che cos'è il pragmatismo*, dove addirittura rivendica la maggiore inerenza del suo pragmaticismo alla triadicità dialettica di quanto non accada nell'idealismo hegeliano (C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.436; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 414). Infatti, «ciò che occorre per un'idea genuina di Terzità è una vera e propria Secondità e non un mero corollario di una Terzità infondata e inconcepibile; e la stessa osservazione può essere fatta per la Primità» (C. S. Peirce, *The Categories Defended*, cit., p. 177; tr. it. *Difesa delle categorie*, cit., p. 492). Peirce conclude con un passaggio ironico, che però è particolarmente esemplificativo della sua posizione e testimone della sua vena pragmatistica: «sia pure l'Universo un'evoluzione della Pura Ragione, se volete. Ma se state camminando per la strada riflettendo sul fatto che tutto è un puro distillato di Ragione e un uomo che sta trasportando un pesante palo vi colpisce ai reni, potreste anche pensare che c'è qualcosa nell'Universo che la Pura Ragione non spiega» (ibidem). L'evidente connotato ironico che si evince da questo passo non deve però far dimenticare la pregnanza contenutistica delle critiche sottese a queste parole, e infatti, appena qualche riga dopo, forse con toni più accademici, Peirce ribadisce che «quando guardate il colore *rosso* e vi chiedete come mai la Pura Ragione abbia fatto il rosso proprio con quella qualità così inesprimibile e irrazionale, forse sarete allora disposti a pensare che la Qualità e la Reazione hanno dei ruoli indipendenti nell'Universo» (ivi, pp. 177-178; tr. it. ibidem). In altri termini, a Peirce sembra che Hegel sia finito per immergersi troppo a lungo nella Terzità, ossia in quell'«eterno che è presente» di cui parla nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 24; tr. it. cit., p. 14), per poterne riconoscere la *reale* articolazione interna, dando dignità di autonomia alle altre due componenti. Per completare questa panoramica sull'atteggiamento di Peirce nei confronti di Hegel, si veda la sezione del secondo volume dei *Writings* titolata dai curatori '*The Peirce-Harris Exchange on Hegel*', W., vol. II, pp. 132-158, dove si ricostruiscono le fasi di un dibattito su Hegel tra Peirce e W. T. Harris, *editor* dello "Journal of Speculative Philosophy", un dialogo con delle missive del primo al secondo e dei botta-e-risposta sempre pubblicati sulle pagine della rivista statunitense in

'fenomenologia'[271]. Occorre però precisare ancora un altro punto, prendendo lo stimolo da una suggestione dello stesso Peirce: il sapere-dei-fenomeni di cui qui parla il filosofo

occasione di una recensione di uno studioso francese, Paul Janet, che aveva scritto un libro su Hegel: *Etudes sur la dialectique dans Platan et dans Hegel*, Ladrange, Paris, 1860.

[271] È assolutamente inopportuno entrare nella spaventosa mole di lavori e studi che hanno preso a proprio oggetto il problema della genesi, struttura e posizionamento della *Fenomenologia* come opera, e più in generale della "questione fenomenologica" all'interno del *corpus* hegeliano. Ci limitiamo pertanto a rimandare ad alcuni recenti lavori che ricostruiscono questa vicenda: in primo luogo va ricordato il numero monografico di "Iride. Filosofia e discussione pubblica" XX (2007), pp. 549-593 dal titolo *Nodi. La "Fenomenologia dello spirito (1807-2007)*, con saggi, tra gli altri, di E. Balibar, R. Bodei e A. Honneth. Un altro recentissimo collettaneo si incarica di individuare diverse vie di lettura dell'opera del 1807: Aa. Vv. *La* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa, fedOA Press, Napoli, 2018. Un'altra interessante rassegna di studi critici è Aa. Vv. *Hegels "Phänomenologie des Geistes" heute*, hrsg. von A. Arndt und E. Müller, Akademie Verlag, Berlin, 2004. D'altro canto, è difficile non confrontarsi con questo scritto e non cercare al suo interno le ragioni in grado di giustificare il grande interesse che Peirce indubbiamente le riserva. Ed è a questo proposito – ossia per far notare i luoghi che con ogni probabilità hanno attirato o avrebbero potuto attirare maggiormente l'attenzione di Peirce –, che crediamo utile richiamare alcuni passi della *Vorrede* al lavoro del 1807. Si potrebbe cominciare col sottolineare quanto Hegel dice a proposito dell'«*analisi* di una rappresentazione […]. Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari è un ritornare ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno la forma della rappresentazione trovata, ma costituiscono l'immediata proprietà del *Sé*» (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke*, cit., Bd. 3, p. 35; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, con una *Introduzione* di G. Cantillo, voll. I-II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, versione anastatica dell'edizione a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1963, p. 25). Hegel si trova nella parte della *Prefazione* dedicata alla funzione dell'intelletto che, com'è noto, ha proprio la facoltà/capacità di smembrare le rappresentazioni. Ora, però, se questo tipo di *lavoro* giunge «solo a *pensieri* che anch'essi, sono determinazioni note, salde e ferme», d'altro canto «questo *separato*, questo stesso ineffettuale è un momento essenziale» (ibidem). In altri termini, pare che Hegel stia dicendo che l'attività discriminante dell'intelletto non è neppure rappresentabile senza i suoi momenti costitutivi, ossia "pensieri" e "cose". Ma questo lavoro è anche e immediatamente il farsi dinamico della sintesi di ciò che era stato separato. «Infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta» (ivi, p. 36; tr. it. p. 25). Che significa? Rispetto a quanto abbiamo detto finora in riferimento a Peirce, ciò non può che rinviare al costante, continuo, perenne ricostituirsi di una coscienza separata nei suoi elementi, ma che pure riesce a ricostruirsi in una dimensione di sempre maggiore ricchezza e profondità, ossia come «ciò che è come rappresentazione [che] diviene dunque proprietà della pura autocoscienza» (ibidem; tr. it. p. 26). Se pensata nell'alveo di quella che Peirce chiama più volte *attenzione*, e dunque nel quadro di una rassegna sempre più acuminata e riflessa dei vissuti percettivi, quanto sta per dire Hegel può essere allora interpretato come quel costante sinechismo dei poli oggettivi e soggettivi della realtà che Peirce ci ha insegnato a vedere nei termini di un inarrestabile *continuum*: «ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo dell'immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati» (ivi, p. 37; tr. it. p. 27). Si potrebbero cercare con discreta facilità luoghi in cui Peirce insiste specificamente su questa "fluidità" dei pensieri, sull'importanza di lasciar "scorrere" – tuttavia *partecipandovi* – il caleidoscopico susseguirsi dei fatti del mondo, tra i quali naturalmente vi sono "anche" i pensieri. Ed ecco come Hegel rende nel suo linguaggio la necessità di attuare questo susseguirsi: «è peraltro assai più difficile rendere fluidi i pensieri solidificati, che render fluida l'esistenza sensibile. La ragione sta in ciò che si è detto precedentemente […]. I pensieri divengon fluidi quando il puro pensare, questa *immediatezza* interiore, si riconosca come momento, o la pura certezza di sé astragga da sé; – non che debba lasciar via sé e mettersi da parte; anzi deve abbandonare il *fisso* del suo autoporsi: sia il fisso del puro concreto che è lo stesso Io in opposizione di contro al contenuto distinto, sia il fisso dei differenti i quali, posti nell'elemento del puro pensare, partecipano di quella incondizionatezza dell'Io. Mediante siffatto movimento i puri pensieri divengon *concetti* e soltanto allora sono ciò che essi veramente sono: automovimenti, circoli; sono ciò che la loro sostanza è, essenze spirituali» (ibidem). E, per ritornare ancora sul tanto dibattuto titolo che Hegel avrebbe voluto dare alla sua opera, vale la pena ricordare quest'altro passaggio, che ci sembra confermare il senso complessivo dell'atteggiamento hegeliano, e la possibilità che Peirce abbia tratto spunto almeno idealmente da queste frasi: «una tale presentazione» – Hegel sta parlando proprio dell'idea di fenomenologia – «esaurisce quindi la *prima* parte della scienza, poiché l'essere determinato dello spirito come prima esistenza non è altro che l'immediato o il cominciamento, ma il cominciamento non è ancora il suo ritorno in

nordamericano, «deve essere una scienza che *non* faccia distinzione alcuna tra bene e male, in nessun senso, ma che si limiti a contemplare i fenomeni così come sono, a guardarli e a descrivere ciò che vede. Non ciò che vede nella realtà in quanto distinta dalla finzione […] ma semplicemente ciò che vede descrivendo l'oggetto come fenomeno e affermando ciò che trova simile in tutti i fenomeni»[272]. Tale considerazione, da questo punto di vista assai più "husserliana" di quanto forse potesse mai sospettare lo stesso Peirce, spinge l'argomentazione oltre, offrendo ancora qualche suggerimento per la definizione peirceana di realismo. Restia a venir compresa nell'ambito della distinzione kantiana di fenomeno e noumeno, infatti, essa stigmatizza una vera e propria identità dei due campi, proponendo un "monismo" ancora incontaminato rispetto alla distinzione tra fenomeno e "finzione", e dunque tra il darsi effettivo dell'oggetto e la sua illusorietà. Ma anche data questa soltanto successiva possibilità di differenziazione, resta il fatto che la realtà venga risolta interamente nell'ambito del fenomeno, senza lasciare coni d'ombra inaccessibili alla luce della visione fenomenologica.

---

sé […]. L'immediato essere determinato dello spirito, la *coscienza*, ha i due momenti del sapere e dell'oggettività negativa al sapere. Mentre in questo elemento si sviluppa lo spirito ed ostende i suoi momenti, ecco che a loro sopravviene questa opposizione, ed essi compaiono tutti quanti come figure della coscienza» (ivi, p. 38; tr. it. p. 28). Compare qui, con grande forza, il valore eccezionale dell'esperienza: «la scienza di questo itinerario è scienza dell'*esperienza* che la coscienza fa; la sostanza, insieme col suo movimento, vien considerata oggetto della coscienza […]. Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire *a sé* un *altro*, ossia *oggetto del suo Sé*, e togliere questo esser-altro. Ed esperienza vien detto appunto quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto, appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, *l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità*» (ultimo corsivo nostro) (ibidem; tr. it. pp. 28-29). Se limitassimo soltanto a queste frasi hegeliane l'intero *corpus* della *Fenomenologia*, e dunque "fingessimo" che Hegel sia tutto qui, forse avremmo gioco facile nel trovare evidenti analogie col pensiero di Peirce: esperienza, scienza dell'esperienza, effettualità, dinamicità di questo percorso esperienziale, dialettica di immediato e mediato, di individuale e generale, sono tutti temi che abbiamo toccato e ancora toccheremo nella nostra analisi della riflessione peirceana, e che in entrambe le prospettive fenomenologiche sembrano intrecciarsi l'uno con l'altro. Naturalmente non è oggetto della nostra indagine presentare l'intera gamma delle affinità e delle differenze tra Peirce e Hegel, ma ci pare che alla luce di queste brevi considerazioni sia almeno ipotizzabile una linea di ricerca che vada in questa direzione. In ogni caso, ci limitiamo a indicare una recentissima testimonianza della lettura della *Fenomenologia dello spirito* in chiave pragmatistica: R. Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2019. Va poi segnalata, nel già citato C. S. Peirce, *Prolegomena to a Science of Reasoning. Phaneroscopy, Semeiotic, Logic*, la parte dedicata alla fenomenologia hegeliana e al suo rapporto con Peirce, ivi, pp. 13-41. Molto importante, anche se non proprio recente, è anche il contributo di G. Shapiro, *Peirce's Critique of Hegel's Phenomenology and Dialectic*, in "Richmond School of Arts & Sciences – Philosophy", XVII (1981), pp. 269-275. Questo saggio si fa apprezzare non solo per la puntuale ricostruzione della genesi del lavoro di Hegel, ma anche perché tratta opportunamente proprio il problema della Terzità in riferimento ai due filosofi. Invece, una lucida analisi della Secondità si trova in R. Stern, *Peirce, Hegel and the Category of Secondness*, "Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy", L/2 (2007), pp. 123-155. Più orientato all'analisi dei rapporti tra il pragmatista nordamericano e la *Scienza della logica* hegeliana è l'interessante saggio di J. Kaag, *Hegel, Peirce and Royce on the Concept of Essence*, in "Dialogue", L (2011), pp. 1-19. Si veda infine la voce enciclopedica *Peirce* reperibile presso il sito della Stanford University al seguente link: https://plato.stanford.edu/entries/Peirce/#Bib. Questa pagina web è risultata molto utile ai nostri fini perché riserva uno spazio assai importante al confronto tra Peirce e Hegel sotto diversi profili.

[272] C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.37; tr. it. *La massima pragmatica*, cit., pp. 441-442.

Abbiamo poi introdotto il tema del *phaneron* che si inseriva con tutta la sua complessità nella prospettiva perseguita, meritando un'indagine *ad hoc*. Il suo dispiegamento, infatti, ha consentito di delineare con ancora maggiore precisione i confini della nozione peirceana di realtà. Se, come abbiamo detto, la fenomenologia/faneroscopia ha a che fare con il reale, e se, parallelamente, il suo oggetto d'indagine è, appunto, il *phaneron*, allora bisognerà considerare reale tutto ciò che è racchiuso in questo neologismo. Si è trattato dunque di mostrare come Peirce superi il campo della mera esistenza, per assegnare la definizione di reale non a ciò che *c'è* "in carne ed ossa", né che è effettivamente pensato, bensì a quanto v'è di "semplicemente" pensabile: con questa operazione, ci è parso evidente il dato fondamentale che Peirce ammetta la "potenzialità" nel dominio dell'infinito/indeterminato, ma sempre determinabile, regno della realtà.

Ci siamo concentrati poi su altri due aspetti: in primo luogo è risultato che la potenzialità del *phaneron* si riversa, trasformandosi, nel campo della necessità, dal momento che *phaneron* significa ciò che è manifesto, ciò che è a tal punto evidente da condizionare in maniera stringente la sua stessa interpretazione. Da ciò deriva la seconda conseguenza, ossia il suo fondamentale carattere di medietà: il *phaneron* non è né qualcosa di interno soltanto alla "mente", né tantomeno un elemento puramente esterno ad essa e tale da imprimere la sua autonoma e precostituita impronta. Ed è in questo ambito di discorso che è sorta l'esigenza di analizzare le nozioni di percetto e giudizio percettivo, differenti, ma certo funzionali alla comprensione del *phaneron*, per provare a comprendere meglio i concetti-chiave della fenomenologia peirceana, e a stabilire tra loro un certo ordine e un determinato rapporto. È risultato così che *phaneron* e percetto vengono a rappresentare, ognuno a proprio modo, il "materiale" – nel primo caso "impercettibile", eppur pensabile – ancora irrazionale (ma non per questo privo di una sua propria *ratio*), che la fenomenologia ha il compito di sistematizzare, catalogare, analizzare. Tale è, come ormai chiaro, lo specifico compito cui deve rispondere la terza categoria mediante l'applicazione della sua facoltà di generalizzare.

Senza abbandonare il terreno fenomenologico finora sondato, abbiamo poi rivolto lo sguardo all'altro protagonista della ricerca. Scegliendo anche qui alcuni luoghi della produzione che ci sono sembrati più adatti alla problematica in questione, abbiamo provato a mettere in mostra l'idea sviluppata da Cassirer intorno alla fenomenologia della percezione, e a far emergere gli spunti che, relativamente a quest'ultima, ci parevano suggerire un piano di dialogo con la prospettiva peirceana.

Cercando di riassumere i tratti essenziali emersi dall'analisi, la percezione in Cassirer si costituisce di una natura di per sé originariamente complessa e internamente articolata, la cui complessità può soltanto successivamente essere sottoposta ad un processo analitico e semplificatorio delle parti. Partendo da questo determinante presupposto teorico, abbiamo visto come Cassirer sia indotto a ripensare il metodo conoscitivo preposto ad accedere al mondo fenomenico. In altri termini, postulare l'anteriorità del tutto rispetto alle parti implica – ed è a sua volta implicato da – l'esplorazione di ambiti altrimenti privi di interesse "scientifico". In tal senso è significativo che Cassirer tratti della fenomenologia come scienza della percezione assimilandola alla peculiare espressività caratterizzante il pensiero mitico[273]. Quest'ultimo diventa cioè oggetto d'indagine proprio in virtù del fatto che è stimolo per scenari di genuino interesse gnoseologico, rendendo possibile immaginare ordini e forme ancora del tutto estranei a quelli propriamente logici ed oggettivanti. La percezione rientra, appunto, proprio in questa dimensione pre-logica e, come afferma lo stesso Cassirer, addirittura pre-mitica – ossia indispensabile affinché si dia la possibilità stessa di un pensare di carattere mitico. Si capirà bene che è con ciò deciso anche l'assetto posizionale delle scienze all'interno del sistema cassireriano, o è quantomeno ammessa la priorità della fenomenologia (della conoscenza) rispetto a una logica solo formale e aridamente sillogistica. Anzi, potremmo dire che la prima si configuri non soltanto come precedente e preliminare rispetto alla seconda, ma che abbia una applicabilità e un'estensione straordinariamente maggiore: non sarebbe sbagliato pensare alla fenomenologia come al nucleo da cui si irradia l'intero ventaglio di forme simboliche; o, per meglio dire, che la movenza fenomenologia abbia il potere di penetrare nell'arte,

[273] Nella *Prefazione* al secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* è non a caso presente un lungo e molto importante riferimento alle pagine hegeliane della *Phänomenologie des Geistes*. Ciò perché il problema rappresentato dal pensiero mitico, per la filosofia, si «inserisce nella cerchia generale di problemi che è stata chiamata da Hegel "fenomenologia dello spirito". Che il mito si trovi in intimo e necessario rapporto con il compito universale della fenomenologia dello spirito si può desumere indirettamente già dal modo in cui Hegel ne intese e ne definì il concetto nella prefazione della *Fenomenologia*. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mytische Denken* (1925), ECW 12, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2002, p. XII; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, vol. 2, traduzione di E. Arnaud, La nuova Italia, Firenze, 1964, p. XII. Da qui in poi Cassirer cita una lunga sezione della *Vorrede* hegeliana del 1807, per dedurre che queste «proposizioni, in cui Hegel esprime il rapporto della "scienza" con la coscienza sensibile, sono valide in tutta la loro estensione e in tutto il loro rigore per il rapporto della conoscenza con il pensiero mitico. Infatti il vero punto di partenza per ogni divenire della scienza, il cominciamento di questa nel dato immediato, si trova non tanto nella sfera del sensibile, quanto nella sfera dell'intuizione mitica». E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil*, cit., p. XIII; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, cit., p. XIII. Se ne ricava che la centralità della ricerca cassireriana poggia sì sugli elementi di fondo della fenomenologia di Hegel, ma li supera cogliendo in un nuovo nucleo, il pensiero mitico, l'origine di ogni conoscenza scientificamente attestabile. Questo gesto cassireriano si ripeterà in parte, come vedremo tra qualche pagina, anche nel terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Ma lì, con un altro sapore, una tonalità di ricerca che certamente vede con maggiore chiarezza i limiti della generale impostazione filosofica hegeliana, pur apprezzandone il principio movente..

nella religione, nel diritto, nella stessa scienza rendendo dunque queste forme accessibili da un punto di vista conoscitivo, genealogico e funzionale. E in tale sistematizzazione, la logica viene a perdere il carattere di scienza fondante e fondamentale, riconvertendosi in un quadro orizzontale e pluridimensionale.

Il vedere fenomenologico ha il privilegio di osservare l'oggetto da una prospettiva particolare, e di afferrarlo, in tal modo, nella sua "primitiva" unità, che è già sempre unità *significante*. Ciò, si badi bene, non grazie ad un atto puramente intuitivo e rigorosamente immediato. Cassirer, da buon neokantiano, rigetterà sempre l'idea che alla conoscenza umana possano essere ascritti caratteri simili. La visione propria dell'atteggiamento fenomenologico non sarà allora un vedere "puro", bensì un'apprensione pur sempre mediata, ma non ancora soggetta a categorizzazioni e sezionamenti. È, in altri termini, il complesso tentativo di cogliere l'esperienza nella sua totalità, a prescindere dalle singole impressioni in cui può essere scomposta[274].

[274] È questo il luogo più propizio per aprire una discussione critica sul rapporto Cassirer-Husserl, ovviamente limitata ai temi che interessano più da vicino la fenomenologia. Iniziamo da una testimonianza importante, pur con tutti i limiti della natura del documento: si tratta di due lettere che Husserl e Cassirer si sono scambiati nel 1925, che sono importanti perché mostrano come anche nei rapporti privati i due filosofi tendessero a evidenziare l'elemento di affinità tra la tradizione propriamente husserliana della fenomenologia e il trascendentale kantiano. È prima di tutto Husserl ad ammettere un progressivo avvicinamento al criticismo e, di conseguenza, al neocriticismo, e a farlo in riferimento alla lettura del secondo volume della trilogia cassireriana: «nel progredire dello studio ho potuto anche compiacermi molto del modo in cui Lei ha arricchito il vecchio kantismo marburghese di motivi e problemi schiettamente fenomenologici. Ed è esattamente questo che per me vale di più: che Lei si attenga al senso fondamentale del kantismo e a quelle grandi linee, elaborate da Kant stesso, senza sacrificarle» (*Edmund Husserl an Ernst Cassirer, 3 april 1925*, in *Wissenschaftliche Briefwechsel*, ECN 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 2009, pp. 84-86, qui, p. 84; tr. it. *Edmund Husserl a Ernst Cassirer, 3 aprile 1925*, in E. Cassirer, *Epistolario scientifico 1893-1929*, cit., pp. 119-121, ivi p. 119). Ed è appena oltre che la testimonianza si fa inequivocabile, dal momento che Husserl stesso traccia in poche righe l'evoluzione della sua fenomenologia in direzione di una "trascendentalizzazione": «ma allorquando scacciai da me, in quanto matematico, i problemi fondamentali di natura scientifico-teoretica più semplici in direzione di una nuova e necessaria conseguenza e, penetrando sempre di più la possibilità di verifiche senza presupposti e riflettendo su una giustificazione assoluta in vista del metodo dell'analisi eidetica della coscienza; e allorquando, con la riduzione fenomenologica, mi si aprì il regno della fonte originaria di tutta la conoscenza, potei riconoscere che la scienza che coltivavo con metodi essenzialmente diversi abbracciava l'intera problematica kantiana (che solo ora ha conseguito il suo senso più chiaro e profondo), attestando così i risultati centrali di Kant in una fondazione e in una limitazione rigorosamente scientifiche» (ivi, pp. 84-85; tr. it. ivi pp. 119-120). A questa sollecitazione Cassirer risponde: «fin dalla pubblicazione del primo volume delle *Ricerche logiche*, mi sono persuaso che sussiste una profonda comunanza tra i compiti che la fenomenologia si pone e le visioni di fondo della filosofia critica […]. Con ciò è indicato esattamente il punto di vista che guida anche il mio intero lavoro filosofico precedente e i problemi che ora mi occupano nel modo più intenso» (*Ernst Cassirer an Edmund Husserl, 10 april 1925*, in ECN 18, cit., pp. 86-87, ivi, p. 86; tr. it. *Ernst Cassirer a Edmund Husserl, 10 aprile 1925*, in E. Cassirer, *Epistolario scientifico 1893-1929*, cit., pp. 122-123, ivi p. 122). D'altronde, non è probabilmente un caso che Husserl, di lì a qualche anno dalla lettera a cui abbiamo fatto cenno all'inizio della presente nota critica, proceda alla pubblicazione del già ricordato *Logica formale e trascendentale*. Benché vi siano dunque, anche a detta dello stesso Husserl, momenti di quantomeno parziale accordo tra la sua fenomenologia trascendentale e il contributo della filosofia critica, è significativo che Cassirer concordi con il pensatore di Proßnitz proprio per ciò che riguarda il superamento dello stesso Kant, e che prenda ispirazione dal fatto che «Husserl respinge nettamente il criterio kantiano della distinzione di forma e contenuto della conoscenza» (R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 35). In

Nel passaggio successivo, dopo aver tratto alcune analogie tra l'idea della coscienza cassireriana e quella peirceana, che sono risultate entrambe *prodotti* cognitivi (di un'attività non solo cognitiva) e non presupposti di origine intuitiva, abbiamo proceduto al tentativo di recuperare una dimensione globale del "sistema" cassireriano. Ci è sembrato che la fenomenologia possa essere considerata anche qui, come in Peirce, come il primo

---

merito ai contenuti della lettera di Husserl appena riportata, si veda L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, cit., in part. p. 242, nota 3, e M. T. Catena – F. Masi, *Fenomenologia e critica della ragione*, Giannini, Napoli, 2008, p. 17 e p. 42, nota 11. Ovviamente si rimanda anche al già citato I. Kern, *Husserl und Kant*, cit., in part. p. 39. Senza dunque entrare nel merito della interpretazione husserliana del criticismo kantiano o neokantiano, vale la pena soffermarsi su alcuni momenti di discussione che hanno a proprio oggetto, sotto vari profili, le relazioni e i contronti tra Husserl e Cassirer. Partiamo dal recente Aa. Vv., *Husserl, Cassirer, Schlick: Wissenschaftliche Philosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, hrsg. von M. Neuber, unter Mitwirkung von J. Dittrich, Springer, Cham, 2016, dove si discutono con ampiezza di orizzonti e con diverse direzioni gli intrecci tra la tradizione del Circolo di Vienna, la fenomenologia di Husserl e il criticismo kantiano. Particolarmente interessanti per i nostri scopi sono anche i saggi di C. Möckel, *Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Ernst Cassirer*, in ivi, pp. 107-122 e di M. Ferrari, *Cassirer, Schlick and Neukantianismus. Philosophische Streitfragen im Kontext*, in ivi, pp. 85-106, spec. pp. 97 e sgg. Altrettanto recente e altrettanto rilevante è poi ancora una volta il lavoro di C. Möckel, *Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte*, *Kulturverständnis und Eigenheiten*, in Id., *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*, Logos, Berlin, 2016, pp. 299-334. Ancora dello stesso Möckel si veda il contributo *Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer*, in "Phänomenologische Forschungen", I/2 (2001), pp. 233-257. Un saggio di L. Landi, nel trattare il tema *Cassirer, Husserl e l'ermeneutica*, cit., cerca di dimostrare che la nozione fenomenologica da Cassirer maggiormente adottata e condivisa nelle sue ricerche sia l'intenzionalità. Incentrato invece sull'idea di un'intima affinità tra Husserl e Cassirer relativamente al problema delle relazioni tra cultura umanistica e cultura scientifica, è il saggio di E. Wolfgang, *Humanisme et science: leur rapport conflictuel au sein de la culture: réflexions à partir de E. Husserl et E. Cassirer*, in "Revue philosophique de Louvain", CI/4 (2003), pp. 551-567. Un assai denso contributo di M. Plümacher, *Philosophical Research on Cognition*, nel numero monografico *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, in "Synthese", CLXXIX/1 (2011), pp. 153-167, si incarica di mettere in luce la similarità delle posizioni teoretico-conoscitive di Cassirer e di Husserl rispetto al problema della rappresentazione delle tematiche scientifiche, e di come entrambi i pensatori abbiano dato un fondamentale contributo all'idea moderna di cultura, appunto, scientifica. Attorno a ciò dibattono pure T. I. Bayer, *The Philosophy of Symbolic Forms as a Philosophy of Pluralism*, in "The Pluralist", III/3 (2008), pp. 95-110 e E. W. Orth, *Ernst Cassirer as Cultural Scientist*. *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, in "Synthese", cit., pp. 115-134 (anche questi ultimi due saggi, come gli altri due citati in precedenza, saranno ripresi nella parte della nostra ricerca che di siffatto tema si occuperà specificamente). Infine, va segnalata una recentissima e meritevole iniziativa, almeno per quel che concerne la diffusione del pensiero husserliano nei paesi di lingua inglese: si tratta del collettaneo dal titolo *Husserl: German Perspectives*, ed. by J. J. Drummond and O. Höffe, Fordham University Press, 2019, che raccoglie alcuni storici contributi critici sulla filosofia di Husserl (ci sono, tra gli altri, saggi di Ludwig Landgrebe, Elizabeth Ströker, Jan Patočka), traducendoli in inglese. In particolare, si segnala qui per i nostri scopi il saggio di E. W. Orth e H. Kee, *Philosophy of Culture and Cultural Anthropology as Trascendental Phenomenology* (ivi, pp. 307-342) uscito in originale come *Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie*, in "Husserl Studies", IV/2 (1987), pp. 103-141), che, come suggerisce il titolo, si impegna a ricercare nella matrice trascendentale lo sbocco husserliano a un'antropologia della *Kulturphilosophie* in grado di evadere dal "cerchio magico" dell'Io penso kantiano. Richiamando in nota Cassirer numerose volte, Orth mostra indirettamente le affinità tra Husserl e Cassirer in merito al comune obiettivo di ampliare l'orizzonte kantiano di una purezza inconcussa e necessaria del processo della conoscenza "umana" del mondo della cultura: «se qualcuno mette queste relazioni [quelle dell'uomo verso se stesso e gli altri uomini] sotto la norma dell'intenzionalità – e Husserl sicuramente lo fa – allora il concetto di intenzionalità deve essere allargato [*expanded*]. Esso circoscrive non soltanto l'attività pienamente trasparente di un ego che ha il pieno dominio su se stesso […], ma anche determinazioni *fattuali e funzionali* [corsivi nostri] di attività e passività del tipo della massima varibilità e di grado assai distinte» (E. W. Orth e H. Kee, *Philosophy of Culture and Cultural Anthropology as Trascendental Phenomenology*, cit., p. 333).

dei tre tasselli di cui si costituisce l'impalcatura della conoscenza. E avvicinandoci in tal senso anche alla dialettica triadica hegeliana, ci è parso di poter individuare il momento antitetico nella delineazione delle singole attività spirituali, e quello sintetico nella loro messa in relazione e conseguente immissione all'interno dell'ambito della filosofia della cultura. Se infatti Cassirer comincia analizzando uno per uno i vari campi del sapere, sappiamo bene che il suo intento ultimo sarà quello di provare a scorgere, in ognuno di loro, una sorta di filo di Arianna che li ricomprenda sotto una stessa denominazione, ossia appunto quella di "forma simbolica". Dunque anche in questo caso, come in quello relativo alla sua definizione di percezione, il pensiero cassireriano mostra di virare in direzione di un pensiero di ordine funzionalistico.

Inoltre, come in Peirce l'atto della rappresentazione/interpretazione si ottiene soltanto con l'abbandono dell'ambito più immediato di primità e secondità, così, anche in Cassirer, la produzione simbolico/ermeneutica può compiersi esclusivamente tramite il superamento del pensiero di tipo mitico, che il filosofo fa corrispondere alla modalità conoscitiva propria della percezione – una corrispondenza, questa, che però non si esaurisce in mera identità o sovrapposizione, ma che si articola secondo vari livelli di complessità. Dev'esservi, in altri termini, il passaggio da *espressione* pre-oggettivante a *rappresentazione*: è qui che dall'egemonia della *visione* si assiste alla investitura del linguaggio o, vogliasi dire altrimenti, del giudizio. Ed è sempre in questo momento della sua sistematizzazione teorica che, di certo non a caso, Cassirer sente il bisogno di richiamare in causa, ancora una volta, il criticismo kantiano. L'apprensione "definitiva" del fenomeno non può che darsi nell'atto del giudicare, e quindi non può che rivelare il ruolo fondamentale del linguaggio nella dimensione fenomenologica stessa. Anche per Cassirer, come per Peirce, la fenomenologia viene dunque a costituirsi di plurime fasi, sviluppandosi in quanto processo sempre progredente e mai riducibile a un singolo momento. È quanto emerge, a nostro parere, dal quinto capitolo del terzo volume della trilogia cassireriana, dove il pensatore è impegnato nella delineazione dell'importante concetto di "pregnanza simbolica". Quest'ultima rappresenta il *medium* in grado di far incontrare senza soluzione di continuità il nucleo tematico proprio della funzione e quello del significato, e di avvicinare per tal via, almeno in questo fondamentale passaggio sistematico, il pensiero di Cassirer e quello di Husserl[275].

[275] Istruttivi, da questo punto di vista, ossia dal punto di vista della funzione mediatrice, giudicante e simbolizzatrice della facoltà immaginativa, sono gli husserliani §§ 40 e 41 di *Erfahrung und Urteil*, cit., pp. 200-204; tr. it. *Esperienza e giudizio*, cit., pp. 187-191 dove il centro della discussione sono le *Phantasieanschauungen* e il rapporto tra *Wahrnehmungs- und Phantasiegegenständen eines Ich*, senza

Infine, una volta introdotto il concetto cassireriano di funzione, è venuta da sé l'esigenza di inquadrare le riflessioni dei nostri pensatori all'interno di quelle che abbiamo definito "fenomenologie della relazione". Quest'ultima, infatti, ci pare rappresentare il principale nucleo da cui partire per avvicinare Peirce e Cassirer, dal momento che entrambi ne fanno tema costante e onnipresente del loro argomentare, oltreché pilastro fondante dei loro sistemi filosofici. Se la relazione, in entrambi i casi, viene depurata dai caratteri prettamente logico-matematici, e dunque estesa a tutti i campi della conoscenza, allora non vi sono più ragioni per dubitare del suo primato e del suo ruolo assolutamente fondativo. E dunque non meraviglierà che Cassirer rinvenga, nel concetto di pregnanza simbolica, la linea di continuità tra il mondo sensibile e quello intellettivo, e lo ponga come sostrato originario, compenetrazione primordiale senza la quale la relazione tra i due ambiti sarebbe soltanto il frutto di un artificio arbitrario. E abbiamo anche osservato come sia sempre la pregnanza simbolica, a parere di Cassirer, a dischiudere le porte alla risoluzione di un'altra tradizionale problematica, ossia quella della dicotomia tra individuale e generale. Abbiamo infatti costatato che la funzione simbolica ha il merito di immettere il singolare in un ordine più complesso e più vasto, senza con ciò privarlo della propria essenza, anzi rivelandone il valore spirituale, il suo significato. Cassirer, dunque, abbraccia e segue tenacemente l'idea che, solo se pensato come elemento di una totalità, l'individuo possa sottrarsi al rischio di essere recepito come materia bruta e priva di senso. Unicamente in tal modo, a parere di Cassirer, gli sarà anche riconosciuto l'adeguato valore e l'opportuno significato, concepito questo solo entro un ordine orientato e disposto secondo fini. La relazionalità cassireriana assume dunque i caratteri di un dispositivo dinamico che si sviluppa nel movimento, e che tende ad uno scopo ultimo, acquisendo pertanto, da una parte l'intenzionalità vettoriale di radice husserliana, e dall'altra l'intrinseca, inarrestabile e progredente energia autosviluppantesi tipica della dialettica hegeliana[276]. Ed è in questa

---

contare la densa parte dedicata ai "giudizi di fantasia" (ivi, pp. 449-457; tr. it. pp. 423-424). Husserl tratta molte volte il tema, dedicandogli accurati momenti di riflessione specificamente orientati ad analizzare i contorni, le caratteristiche e le funzioni della fantasia. Cfr. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Hua XXIII, hrsg. von E. Marbach, Kluiver, Dordrecht, 1980; per le traduzioni italiane parziali, si vedano E. Husserl, *Sulla fantasia: manoscritti 1918-1924*, a cura di F. Masi, Giannini, Napoli, 2009 e E. Husserl, *Fantasia e immagine*, a cura di C. Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017.

[276] Prima di congedarci da questo capitolo iniziale, ci sembra il caso di operare un ultimo approfondimento critico, la messa in luce di un tema che, proprio in forza degli studi e delle ricerche finalizzate al presente lavoro, ha impegnato chi scrive nell'articolazione di una serie di domande: è legittimo "hegelianizzare" il pensiero di Cassirer? Se sì, in che termini e a quali condizioni? Inoltre, quali spunti si potrebbero sviluppare da questa eventuale *liason*? C'è un elemento indubitabile: oltre che nella *Prefazione* al secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (cfr. *supra*, n. 176, p. 138), anche all'apertura del terzo volume Cassirer scrive che il suo contenuto ha un «*principio fondamentale*» che, di fatto, è sostegno permanente del progetto che parte nel 1923 e giunge al 1929 (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., pp.

singolare sintesi che sta, a nostro parere, uno dei principali motivi della potenza filosofica della riflessione di Cassirer. Ma in ciò è persino rinvenibile uno dei suoi maggiori contributi nell'ambito della storia della filosofia e, più in particolare, dell'arricchimento della fenomenologia così com'essa è concepita dalle due autorevoli tradizioni.

Su un terreno affine ci è sembrata riposare anche la scienza fenomenologica improntata da Peirce. A tal proposito, dopo aver brevemente richiamato la già trattata questione delle categorie, delle quali la relazione occupa il secondo posto, abbiamo inteso procedere verso l'esibizione del valore pre-categoriale ed eminentemente fondativo della relazione stessa, a prescindere dal suo posizionamento specifico all'interno della triade peirceana. Il sistema

---

VII-XI; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t. 1, cit., pp. XI-XV). Questa "via regia", questo principio della «trattazione» che dà la regola di fondo all'intero edificio della filosofia delle forme simboliche, «si trova d'accordo con l'impostazione hegeliana», anche se «nel giustificarlo e nello svolgerlo sia costretta a seguire altre vie» (ivi, p. IX; tr. it. p. XIII). Vi è dunque la consapevolezza matura di una visibile affinità che legherebbe, a dire di Cassirer, il gesto filosofico più sistematico dell'ultimo esponente del neokantismo marburghese alla filosofia di Hegel. E tuttavia, il pensatore sta nello stesso tempo sostenendo che questa identità di principi tra Hegel e il "sistema" della conoscenza delle forme simboliche va pure abbandonata nel momento stesso in cui si tratta di dar ragione di siffatto principio e poi di svilupparlo nella sua estensione. Perché questa duplicità di atteggiamento? Perché da un lato convenire, sino a identificarsi con un modo d'essere della filosofia di Hegel, e dall'altro necessariamente distaccarsene? Ma prima ancora: di che «principio fondamentale» hegeliano parla Cassirer? Questi lo enuncia qualche rigo prima: si tratterebbe del "fatto" che «la verità è il "tutto"», ma che nello stesso tempo «questo tutto non può essere dato una volta sola» (ivi, p. VIII; tr. it. p. XII). Non è ovviamente che la riproposizione dello hegeliano «*das Wahre ist das Ganze*» della *Vorrede* del 1807 che, com'è noto, ha il suo seguito in questi termini: «ma l'intiero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*; tr. it. cit., p. 8). C'è dunque in Cassirer la presa d'atto formale e sostanziale, dell'assunzione senza riserve del cuore pulsante della dialettica hegeliana, del cardine indistruttibile dell'intero sistema della «scienza dell'esperienza della coscienza». Accettazione, dunque, del "principio", e rifiuto del suo sviluppo unidirezionale: queste le coordinate interpretative utilizzate da Cassirer. Un ulteriore passaggio precisa ancora meglio la questione: «per Hegel la fenomenologia diventa il presupposto fondamentale della conoscenza filosofica, poiché attribuisce a quest'ultima l'esigenza di abbracciare la totalità delle forme spirituali e poiché secondo lui questa totalità non può diventare visibile se non nel passaggio da una forma all'altra» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. VIII; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t. 1, cit., p. XII). "Spirito" e "forme": non c'è neppure bisogno di ribadire quanto radicalmente queste due nozioni caratterizzino le basi genealogiche del "sistema" cassireriano degli anni '20. E tanto basta per indurre a porsi ulteriori quesiti: perché il neo-kantiano rivela solo al termine della sua ricerca sulle forme simboliche questa agnizione hegeliana? Come si coniuga questo riconoscimento del bisogno di fenomenologia – asse di principio, come si è visto, della struttura conoscitiva del progetto filosofico cassireriano – con l'esigenza di superare questa struttura stessa? Non essendo questo, tuttavia, il luogo per azzardare una affrettata ipotesi di lettura, riteniamo invece opportuno rimandare ad alcuni importanti lavori. Si veda innanzitutto il recentissimo saggio di L. Imperato, *Per una rinnovata filosofia dello spirito oggettivo. La presenza di Hegel nella fenomenologia della cultura di Ernst Cassirer*, in Aa. Vv., *La tradizione dello spirito. Eredità hegeliane nel Novecento*, Stamen, Roma, 2018, pp. 26-70. Un interessante contributo, su cui ritorneremo, è anche quello di E. S. Kassab, *Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schütz and the Tasks of a Philosophy of Culture*, in "Human Studies", XXV (2002), pp. 55-88, che ragiona non solo su Hegel e Cassirer, ma introduce, segnandolo come uno dei punti di riferimento della filosofia della cultura novecentesca, la figura di Alfred Schütz, l'allievo di Husserl che meglio ha fatto interagire i presupposti teorici della fenomenologia con la sociologia comprendente di Max Weber. Un "classico" della lettura hegeliana della filosofia di Cassirer è poi il lavoro pluridecennale di Donald Philip Verene, un lungo trattenersi tra Vico, Hegel e Cassirer che si è oggettivato in una recente monografia: D. P. Verene, *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Northwestern University Press, Evanston, 2011. E rimanendo in tema di ricognizioni generali, si veda infine O. Schwemmer, *Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997, spec. la parte dedicata alla formazione dell'identità dello spirito umano mediante l'esteriorizzazione del fare (ivi, pp. 27-39).

del filosofo statunitense si fonda sulla convinzione che non esista un pensiero isolato e dunque assoluto, ma che qualunque tipo di idea sia sempre relata e relativa, sempre concatenata ad una precedente e a una successiva, in una dinamica che non trova conclusione, e all'interno della quale soltanto si può parlare di significato o, più propriamente, di *significazione*. E dal momento che secondo la prospettiva peirceana il pensiero è un segno, e ogni pensiero, in quanto "credenza", è pure imprescindibile stimolo per l'azione, è così emerso che la relazione si configura come la base sulla quale Peirce erige non soltanto la sua fenomenologia, ma anche il pragmatismo e la semiotica, ambiti che, pur con le loro distinte caratteristiche, non sono da quella scollegati.

La relazione ha inoltre la facoltà di dischiudere (e di provare a risolvere) un ulteriore, fondamentale problema peirceano, ossia quello che può essere rappresentato da una serie di rapporti dialettici, gli uni correlati agli altri: pensiero e fenomeno, concetto e realtà, o anche *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, "mondo interiore" e "mondo esteriore". È qui che confluisce e trova la sua concreta applicazione la teoria della relazione continua (o sinechismo), su cui Peirce si è intrattenuto costantemente, e che intendeva come il filo in grado di congiungere ambiti in alternativa incomunicabili e reciprocamente inaccessibili. Ed è sempre qui che abbiamo creduto di trovare ancora una volta una particolare consonanza tra i due pensatori. La definizione peirceana di continuo – benché, si badi, più e più volte rivista – e quella cassireriana di funzione mostrano non solo una configurazione molto simile, ma anche e soprattutto il medesimo ruolo all'interno del proprio sistema. In entrambi i casi essi rappresentano infatti l'elemento risolutivo dell'altrimenti inaggirabile separazione tra l'individuale proprio del "fatto", e il generale di cui invece si costituisce il concetto, o se si preferisce la legge, il giudizio. E per concludere, si aggiunga che sia Peirce che Cassirer giungono alla definizione di questi "strumenti" passando necessariamente per una riconfigurazione "funzionalistica" della realtà, che può dirsi tale soltanto se già intessuta di senso e di significato, ossia se gli "individuali" di cui si compone sono già sempre connessi tra loro secondo un *certo* ordine e una determinata "legalità". A rigor di termini, allora è la relazione, in quanto custode di un significato, a possedere in ultima analisi il carattere precipuo di "realtà", e ad avere questa facoltà in quanto mai "pura" legge, bensì "determinazione" già sempre contaminata dalla sensibilità. In questa chiave di lettura si spiegherebbe, a nostro modo di vedere, anche il progressivo superamento, da parte di entrambi i pensatori, della concezione logico-matematica della relazione stessa, e l'ampliamento di orizzonte della sua trattazione e, soprattutto, della sua applicazione.

Capitolo secondo

Pragmatismo

§ II. 2.1 *La parola e la cosa: il termine 'pragmatismo' e le sue prime fonti*

«Noi conosciamo il rapporto delle cose tra di loro – non le singole proprietà o le qualità staccate e isolate – e il rapporto di esse con noi, per cui, secondo quanto dice Peirce, il significato del concetto di un oggetto si identifica con l'insieme delle "conseguenze che risultano quando si agisce in un certo modo con questo oggetto stesso"»[1]. Abbiamo scelto di introdurre il capitolo sul pragmatismo peirceano con questa osservazione di Mario Alcaro per la serie di motivi che andiamo qui ad elencare. In primo luogo perché ci sembra rievochi brevemente quanto appena emerso nel capitolo precedente, e perché dunque crediamo rappresenti un buon collante in grado di dar ragione dei passi in avanti che verranno mossi in questa sezione, senza mai con ciò prendere le distanze dai risultati circa il ruolo della relazione nella fenomenologia di Cassirer e di Peirce; in secondo luogo perché mostra bene il passaggio "logico" che conduce dalla teoria della conoscenza al pragmatismo, ed anzi, testimonia la quasi coincidenza dei due piani e il loro poggiare sulla teoria della continuità. In altri termini, ci pare che la tendenza funzionalistica del pensiero peirceano sia rinnovata qui in senso pragmatistico "sostituendo" il termine 'relazione' con quello di 'conseguenza'.

È con ciò avviata la trattazione della corrente di pensiero nativamente extraeuropea che trova le sue radici proprio in Peirce e, più in generale, in quello che un gruppo di studiosi scelse ironicamente di chiamare *Metaphysical Club*[2]. La recente origine del pragmatismo e

[1] M. Alcaro, *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, con una *Prefazione* di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 103.

[2] Un'efficacissima ricostruzione della storia del pragmatismo americano dalle origini ai nostri giorni si trova in Aa. Vv., *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti, Carocci, Roma, 2015. La parte di questo testo che più direttamente riguarda la genesi di quel Circolo di eccentrici studiosi statunitensi è il saggio di A. M. Nieddu e A. Parravicini, *Alle origini del pragmatismo. La cultura americana di fine Ottocento: Emerson e il* Metaphysical Club, in ivi, pp. 21-46, che alle pp. 43-46 presenta anche un'interessante rassegna bibliografica. Del resto è lo stesso Peirce, in uno scritto del 1907 e mai pubblicato in vita, a rammentare alcuni singolari episodi legati alla nascita e alla vita quotidiana del Club (per la ricostruzione di questo faticoso reperto peirceano, che è il risultato di cinque versioni differenti e che è stato reso nell'edizione italiana curata da Maddalena con il titolo di *Pragmatismo*, mentre in quella a cura di Bonfantini è parzialmente inserita all'interno di Guessing: *inferenza e azione*; si

la paternità peirceana della sua stessa definizione ci consentiranno di non allontanarci troppo dal nostro ambito di interesse, benché questa perimetrazione non sia da intendersi in alcun modo come la volontà di delegittimare i molteplici studi che credono di rinvenire tracce di una postura "pragmatistica" sin dai primi sviluppi della filosofia[3]. Va però precisato che, ovviamente, non mancheranno invece accenni a Kant e ai luoghi che considereremo più inerenti ai nostri scopi[4].

---

veda la nota storica di Giovanni Maddalena agli *Scritti scelti*, cit., pp. 59-68, in part. p. 67). Così come afferma il curatore dell'altra maggiore raccolta in lingua italiana degli scritti di Peirce, M. A. Bonfantini, ci sono «buoni motivi per pensare che pochi abbiano letto e goduto integralmente il testo di Peirce: *Guessing: inferenza e azione*» (M. A. Bonfantini, *Presentazione* a C. S. Peirce, *Opere*, cit., pp. IX-XIII, ivi p. XI). E per provare a colmare siffatta "lacuna", si rimanda alla prima traduzione italiana di questo testo assai importante, ossia a C. S. Peirce, Guessing*: inferenza e azione*, in "Il Protagora", vol. monografico dal titolo *La ragione abduttiva*, a cura di M. A. Bonfantini e M. Ferraresi, XXIV (1984), pp. 9-23. È anche opportuno segnalare che per ciò che riguarda la versione inglese del testo, dal momento ch'esso è stato pubblicato soltanto parzialmente nei CP, ci serviremo della prima pubblicazione del testo – questa invece completa: C. S. Peirce, *Guessing*, in "The Hound and Horn", II (1929), pp. 267-282. L'edizione italiana di riferimento è invece *Guessing: inferenza e azione*, in *Opere*, cit., pp. 1003-1014.

[3] Prima di offrire alcune indicazioni bibliografiche utili a questo proposito, basti dire che è lo stesso Peirce ad affermare che «le sorgenti da cui nasce il fiume del pragmatismo possono essere risalite senza impedimenti quanto indietro si voglia nel tempo», e a individuare tracce di queste «acque lucenti» nel pensiero di Socrate e di Aristotele, «sotto i mucchi di spazzatura rinsecchita di Spinoza», ma anche nelle riflessioni di Locke, di Berkeley e, naturalmente, di Kant (C. S. Peirce, *Guessing*, cit., pp. 282-283; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1012). A conferma di ciò si veda il saggio di R. Fabbrichesi, *Pragmatismo come Philosophia perennis*, in "Phoedus", XXVII (2010), pp. 25-29, che richiama i nomi di Platone, in generale degli stoicisti, di Aristotele, Leibniz e Spinoza come "antesignani" del pragmatismo. Un rimando alle parentele dello stoicismo con la prospettiva pragmatistica è anche quello di S. A. Miller e Y. Taoka, *Toward a Practice of Stoic Pragmatism*, in "The Pluralist", X/2 (2015), pp. 150-171. Non vanno dimenticate neppure le radici pragmatistiche dell'"empirismo sperimentalista" di Locke, Berkeley e Hume, che S. Pihlström proietta in un quadro di sostanziale adesione al trascendentale kantiano: S. Pihlström, *Synthesizing Traditions. Rewriting the History of Pragmatism and Transcendental Philosophy*, in "History of Philosophy Quarterly", XXIII/4 (2006), pp. 375-390.

[4] D'altronde abbiamo visto come l'atteggiamento, se non pragmatistico, certo pragmatico, di Kant preparava in un qualche modo il sorgere di una vera e propria Scuola. E anche se, come è stato notato, «il nome di battesimo del movimento pragmatista fu scelto da Peirce proprio in virtù di un'opposizione strenua alla filosofa della pratica, così come essa emerge nell'opera di Kant» (R. Frega, *John Dewey: dal pragmatismo semantico al pragmatismo epistemologico*, in Aa. Vv., *La svolta pratica in filosofia. Vol. 1: Grammatiche e teorie della pratica*, "Discipline filosofiche", XIV/1 (2004), pp. 43-62, ivi p. 44. Frega qui si rifà, molto probabilmente, a C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.412; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 400), abbiamo cercato di mostrare che sia tuttavia ipotizzabile pensare all'*Antropologia* come a un momento insieme di completamento e superamento del trascendentale. Il che significa che non è contraddittorio, a nostro parere, dire che Peirce conia il termine in opposizione a Kant e nello stesso tempo rinvenire la discendenza del suo pensiero da quello criticista, in particolare nel comune «riconoscimento di una connessione inseparabile fra conoscenza razionale e proposito razionale» (ibidem). Per quanto sia d'obbligo precisare che il silenzio di Peirce sull'ultimo lascito kantiano consente un'ampia libertà d'interpretazione, tuttavia, quando ancora non fosse risultata legittimata la "discendenza" di Peirce da Kant, ci pare che alcuni passi tratti dalla *Logica* eliminino ogni oscurità. In primo luogo, si legge che «infatti non c'è invero conoscenza alcuna che sia senz'altro e sotto tutti i riguardi inutile e inutilizzabile, sebbene non sempre siamo in grado di scorgerne l'utilità» (I. Kant, *Logik*, cit., p. 42; tr. it. *Logica*, cit., p. 36). E, più avanti, con toni che potrebbero essere confusi con quelli peirceani, Kant aggiunge significativamente che «una conoscenza è tanto più importante, quante più e quanto più grandi conseguenze essa ha, quanto maggiore è l'uso che se ne può fare. Una conoscenza senza conseguenze importanti è un *lambiccamento*; tale fu, ad es., la filosofia scolastica» (ivi, p. 49; tr. it. p. 43). In linea con siffatta impostazione teorica, Kant sostiene anche che ogni conoscenza, per esser davvero tale, deve essere dispiegata in quanto parte di un più ampio sistema scientifico. Questo, a sua volta, per poter risultare efficace, e non «mera *rapsodia*», dovrà appartenere ad una vera e propria «*architettonica* delle conoscenze, che è un *sistema secondo idee*, nel quale *le scienze vengono*

Fatte queste debite premesse, occorre ora soffermarsi sull'origine della parola "pragmatismo", accennando anche alle differenti accezioni che il Circolo di Cambridge le ha riconosciuto. D'altronde è proprio al 1872, anno di fondazione del *Club*, che James fa risalire l'ideazione peirceana del termine, provando a chiarirne i contorni[5]. In seguito alle costanti sollecitazioni jamesiane riguardo al tema, Peirce avrebbe replicato nel 1905-1906 con tre articoli pubblicati sul "The Monist"[6] che testimoniavano il dissenso – mai sfociato in una disputa dai toni accesi – con quanto espresso da James attraverso un semplice ma deciso gesto: la coniazione di un nuovo termine, mediante il quale Peirce mirava a tutelarsi dalle storpiature cui il termine di sua primogenitura, ormai «nelle grinfie della letteratura», era soggetto «senza pietà»[7]. Il pragmatismo cambiò così nome in *pragmaticismo*, il cui suffisso «*icismo*» voleva «contrassegnare un'accezione più rigorosamente definita della dottrina in questione»[8], e esprimere cioè la forte esigenza di Peirce di mantenere per sé e

---

considerate in relazione alla loro affinità e alla loro congiunzione sistematica in un tutto della conoscenza che interessa l'umanità»[4] (ivi, pp. 48-49; tr. it. p. 42). Valga qui solo come una parentesi, ma è rilevante notare come le parole di Kant risuonino ora "cassireriane", e come si passi dunque senza strappi da suggestioni a sfondo pragmatistico a inclinazioni del pensiero che ricordano quelle della filosofia della cultura. Relativamente all'ultima considerazione kantiana, possiamo infatti sostenere con fermezza che Cassirer abbia tratto, senza alcuna remora, il suo insegnamento circa la necessità di «imparare quella connessione delle conoscenze tra loro» (ivi, p. 48; tr. it. ibidem), e ne abbia fatto, anzi, il principio primo di ogni suo riflettere, in quanto garante, da una parte, di un «certo carattere sistematico» (ibidem) e, dall'altra, dell'ambizione di costruire una filosofia che tenesse insieme le variopinte forme dell'intero mondo culturale.

[5] Dal risultato scritto della Conferenza tenuta da James alla Berkeley Philosophical Union nel 1872, si legge: «cercherò di delineare con voi solo la direzione che con maggiore probabilità conduce al sentiero della verità. Anni fa questa direzione mi fu indicata da un filosofo americano dell'est, le cui pubblicazioni, limitate in numero e disperse in periodici diversi, non rendono giustizia alla sua capacità. Mi riferisco al Sig. Charles S. Peirce, la cui esistenza in qualità di filosofo ritengo vi sia sconosciuta. È uno dei più originali pensatori contemporanei. Il principio del praticalismo – o del pragmatismo, come il Sig. Peirce lo definì, quando lo udii enunciarne i fondamenti a Cambridge nei primi anni Settanta – è la traccia, la bussola seguendo la quale traggo sempre ulteriori conferme che mi inducono a credere di essere sulla strada giusta» (W. James, *Philosophical conceptions and practical results* (1898), in "University Chronicle", I/4 (1898), pp. 287-310, ivi pp. 289-290; tr. it. *Concetti filosofici e risultati pratici*, in C. S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, con una *Presentazione* di C. Sini, a cura di F. Vimercati, Jaka Book, Milano, 2000, pp. 67-86, ivi p. 69).

[6] Si tratta di C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit.; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit.; Id., *Issues of Pragmaticism* (1905), CP 5.438-463; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, in *Opere*, cit., pp. 415-434; Id., *Prolegomena to an Apology for Pragmaticism* (1906), in "The Monist", XVI/4 (1906), pp. 492-546, CP 4.530-572; tr. it. *Iconismo e grafi esistenziali*, in *Opere*, cit., pp. 205-250.

[7] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.414; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 402.

[8] Ivi, CP 5.413; tr. it. p. 401. Moltissimo è stato scritto su genesi e sviluppo del pragmatismo di Peirce, ma, nel caso delle importantissime analisi di John Dewey e di Karl Otto Apel, più che al cospetto di "letteratura secondaria", ci troviamo di fronte alla sensibilità di due altre "fonti", che leggono le novità dell'impostazione filosofica peirceana a partire da posizioni differenti. Per quel che riguarda Dewey, rimandiamo alle pagine di *The Pragmatism of Peirce* (1916), in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", XXVI (1916), pp. 709-716 dove si discute in dettaglio anche la mutazione del nome della dottrina, fortemente voluta da Peirce. Per quel che concerne, invece, il libro di K. O. Apel, si veda la monografia dal titolo *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, e la sua molto più diffusa traduzione inglese, con l'efficace titolo di *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, translated by J. M. Krois, University of Massachussets Press, Amherst, 1981. Si tratta della testimonianza interpretativa (fondata peraltro sull'idea di una forte affinità) di un importante teorico della più solida tradizione filosofica "continentale", che ha l'ambizioso obiettivo, tra l'altro ben riuscito, di aprire la filosofia tedesca ed europea alle idee d'oltreoceano.

per la propria riflessione una chiara autonomia rispetto a quanto elaborato dai suoi stessi contemporanei e interlocutori[9]. La riuscita di siffatto intento è testimoniata, oltre che dalle attestazioni dirette di James e Peirce, anche dal differente destino e dalla notevole distanza in termini di fortuna che essi hanno conosciuto nel corso delle loro esistenze. Non è mistero, infatti, che a Peirce non siano stati concessi, almeno in vita, gli adeguati meriti[10].

Ma andiamo per ordine. Ad essere considerato come l'«originaria presentazione del metodo»[11] pragmatistico è un contributo che precede di gran lunga quelli del 1905-1906.

Dello stesso Apel, si veda l'importante saggio, diviso in due sezioni, dal titolo *C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an adequate Explication of the Meaning of Truth. Towards a Trascendental-Pragmatic Theory of Truth*, I-II (il primo uscito sul numero monografico *The relevance of Charles S. Peirce* della rivista "The Monist", LXIII/3 (1980), pp. 386-407; il secondo su "Transactions of Charles s. Peirce Society", XVIII/1 (1982), pp. 3-17). Per la storia della ricezione del pragmatismo in Germania, sono importanti pure le annotazioni di K. Oehler, *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany, 1899-1952*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XVII/1 (1981), pp. 25-35, secondo il quale «il libro di Jürgen von Kempski del 1952, *Charles S. Peirce und der Pragmatismus* segna il vero inizio della ricezione moderna del pragmatismo in Germania» (ivi, p. 30). Un altro interessante rimando alla medesima questione è il saggio, assai più recente, di M. Rölli, *Pragmatismus – moderate und radikale Versionen*, in "Philosophische Rundschau", LIX/1 (2012), pp. 26-49, dove a p. 28, e nella conseguente nota a piè di pagina n. 8, sostiene che sarebbe stato il famoso *Philosophy and the Mirror of Nature* del 1979 di Rorty ad aver in parte stimolato l'approfondito interesse di Apel e Habermas per il pragmatismo statunitense. Riprenderemo questo tema al momento più congruo, in virtù dell'importanza del problema della trasmissione dei modelli pragmatistici in Germania per le nostre riflessioni più specificamente dedicate a Cassirer.

[9] Le ragioni di questa netta presa di distanza non ricadono nell'ambito degli oggetti d'interesse della nostra ricerca. Non ci soffermeremo dunque sull'analisi del rapporto di Peirce con i risultati della riflessione jamesiana, e per questo ci limitiamo a rimandare in primo luogo al dibattito diretto tra i due compreso all'interno dell'interessante epistolario: C. S. Peirce – W. James, *Alle origini del Pragmatismo. Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James*, a cura di M. Annoni e G. Maddalena, Aragno, Torino, 2011. In secondo luogo, non meno utili sono i seguenti studi critici: L. Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Flamingo, London, 2001 e, con un gusto decisamente *geistesgeschichtlich*, R. Ormerod, *The History and Ideas of Pragmatism*, in "Journal of the Operational Research Society", LVII (2006), pp. 892-909, che ricostruisce con efficacia le vicissitudini subite dal pragmatismo prima che fosse "accettata" dalla tradizione "continentale".

[10] Oltre alla già citata Conferenza del 1898, dove James mostra la convinzione della poco diffusa conoscenza dei termini del pragmatismo peirceano, si veda il documento forse più importante di questa iniziale inosservanza del suo neologismo e, in generale, delle sue teorie: «questo è il principio di Peirce, il principio del pragmatismo. Rimase sconosciuto a tutti per vent'anni, fino a quando io lo trassi fuori di nuovo e ne feci una speciale applicazione alla religione. Da allora, cioè dal 1898, i tempi sembrarono maturi per una sua accettazione. La parola "pragmatismo" s'è sparsa e al presente macchia bellamente le pagine delle riviste filosofiche. Dovunque si parla del "movimento pragmatista", talora con rispetto e talora con offese, raramente con una chiara conoscenza dello stesso» (W. James, *What Pragmatism Means* (1907), in Id., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., New York, 1907, pp. 43-81, ivi p. 47; tr. it. *Il significato del pragmatismo*, in Aa. Vv., *Il pragmatismo*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino, 1970, pp. 304-321, ivi p. 306). Si tratta ancora di un'altra delle testimonianze di rispetto e di priorità concessa con onestà intellettuale da James a Peirce. Il ben più celebre e agiato professore dell'Università di Cambridge ha infatti sempre e ovunque ammesso la precedenza cronologica della fondazione peirceana del pragmatismo. L'antologia italiana appena citata si fa apprezzare anche per un altro motivo: tra i classici presentati c'è anche il nome di Giovanni Vailati che forse, assieme a Papini e Prezzolini, rappresenta il versante italiano di una ricezione positiva del pragmatismo d'oltreoceano. A tal proposito sono interessanti in particolare due contributi, il primo più datato, l'altro più recente: A. Pasquinelli, *Filosofia e scienza in Vailati e Peirce*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", XVIII/3 (1963), pp. 322-331 e A. Parravicini, *Ripensare il pragmatismo. In occasione del centenario della morte di Vailati*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", LXV/3 (2010), pp. 523-527.

[11] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism* (1907), CP 5.464-496, ivi CP 5.494; tr. it. *L'interpretante logico finale*, in *Opere*, cit., pp. 255-277, ivi p. 277.

Ci stiamo riferendo a *Come rendere chiare le nostre idee*, l'articolo del 1878, apparso per la prima volta sul "Popular Science Monthly" a seguito del pure importantissimo scritto dal titolo *Il fissarsi della credenza* del 1877. È in questi anni che la tematica del pragmatismo trova in Peirce la sua prima trattazione consapevolmente organizzata e dotata di una sua determinata forma, cui non mancheranno però, nel corso degli anni, continue integrazioni e costanti perfezionamenti. Un importantissimo saggio di Max Fisch[12], pur con tutta la parzialità del caso[13], offre una panoramica assai efficace di come la distanza teorica tra *pragmatism* e *pragmaticism* fosse in effetti relativizzata dallo stesso Peirce, lasciando così pensare che al filosofo servisse solamente una distinzione nominale per differenziare la sua filosofia dagli "altri" pragmatismi. Ed infatti, Fisch sottolinea più volte nel suo saggio – servendosi di virgolettati peirceani risalenti agli anni del "pragmaticismo maturo" che rimandano ai primissimi scritti dell'ancor giovane impiegato presso la United States Coast Survey –, che in fondo la scelta di Peirce di ribattezzare la sua dottrina non sia finalizzata a modificare la consistenza del pragmatismo. Il dato più interessante, però, è che Max Fisch individui l'origine del pragmatismo peirceano in un'epoca assai precedente agli anni Settanta, contribuendo a risalire con maggiore accuratezza alle sue prime manifestazioni. All'inizio del suo saggio, l'interprete punta l'attenzione su di un particolare evento biografico: nel gennaio del 1865, Peirce «acquista le *Sämmtliche Werke* di Kant nell'edizione di Rosenkranz e Schubert […]. A pagina 190 del suo taccuino, ci sono numerose sottolineature e annotazioni di Peirce al termine "pratico" [*'pratical'*] e le due seguenti a quello "pragmatico" [*'pragmatic'*]: "Pragmatic Anthropology Kant vii (b) 4 – (orizzonte) Kant iii 206"»[14]. Questo a testimoniare il già orientato interesse del pensatore venticinquenne per questioni pragmatiste, oltreché a conferma del parallelo legame mai del tutto spezzato con Kant. Ma è solo l'inizio: l'interprete ricorda anche che su questo vecchio taccuino Peirce, già nel marzo del 1865, annotava la celebre tripartizione dei tipi di

[12] M. H. Fisch, *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism 1865-1879*, in "The Monist", XLVIII/3 (1964), pp. 441-466.

[13] Come è noto, Fisch ha rivestito la funzione di *General Editor* per la raccolta, la selezione e la pubblicazione dei benemeriti *Writings. Chronological Edition* assieme ad una serie di altri studiosi. Su di lui, si veda l'interessante saggio di E. H. Madden, *Max H. Fisch: Rigorous Humanist*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XXII/4, pp. 375-396, che mette bene in evidenza le radici "storicistiche" dell'interprete statunitense (traduce, tra le altre cose, l'*Autobiografia* e la *Scienza nuova* vichiane).

[14] M. H. Fisch, *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism 1865-1879*, cit., p. 442. Un'altra resa italiana di questo passaggio dell'interprete statunitense si trova in M. Annoni, *Introduzione* a C. S. Peirce – W. James, *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James*, cit., pp. VII-L, ivi p. XXVII, dove Annoni sottolinea che la pagina del taccuino riportata da Fisch è anche «uno dei primi casi della parola 'pragmatismo' scritta da Peirce» (ibidem). Annoni tuttavia non cita dal reperto saggistico di prima mano di Fisch, ossia il saggio su "The Monist", bensì da M. H. Fisch, *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism, 1865-1879* (1965), in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, ed. by K. L. Ketner e C. J. W. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pp. 114-136, ivi pp. 114-115.

ragionamento in «deduzione, induzione e ipotesi»[15]. E di questa ricostruzione, che procede in modo discontinuo tra le pagine di un diario, vale la pena qui riportare soprattutto i due nomi che, più di qualunque altro, avrebbero secondo Fisch condizionato il sorgere della corrente pragmatista, imprimendo il loro marchio sulla linea generale del *Metaphysical Club*: stiamo parlando di John Venn e Alexander Bain, e più in particolare dell'«idea della probabilità» del primo e della «definizione della credenza»[16] del secondo. A quest'ultimo, in particolare, va il merito di essere stato il più precoce ad affermare, «contrariamente alla visione tradizionale», che «la credenza non sia qualcosa di puramente intellettuale»[17]. Non a caso sarà lo stesso Peirce ad ammettere esplicitamente la discendenza delle sue teorie dal contributo del pensatore scozzese: «in particolare, egli [Bentham] spesso insisteva sull'importanza di applicare la definizione di certezza data da Bain come "ciò sulla scorta di cui un uomo è pronto ad agire". Il pragmatismo è poco più che un corollario di questa definizione»[18].

Seguendo lo schema di Fisch, è anche rilevante far notare che una delle maggiori fonti che probabilmente influenzarono la teorizzazione della grammatica pragmatistica di Peirce è individuabile in *The Logic of Chance*, un lavoro elaborato da John Venn nel 1866 che il nostro pensatore recensì prontamente nel 1867. È persino banale sottolineare che l'argomento centrale del libro non potesse che interessare l'ancora soltanto acerba

[15] M. Fisch, *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism 1865-1879*, cit., p. 443. Qui Max Fisch ribadisce che, più tardi, il termine "hypotesis" sarà sostituito con quelli di "abduction" e "retroduction". D'altronde "hypothesis" era un vocabolo già pregno di significato teorico, come testimonia il titolo della *Lecture* (la numero IX) tenuta nel 1866 dal Peirce appena ventisettenne: *The Logic of Science; or Induction and Hypothesis* (1866), ora in C. S. Peirce, *Writings. A Chronological Edition (1857-1866)*, vol. I, cit., pp. 471-488.

[16] Ivi, p. 446.

[17] M. Annoni, *Introduzione* a C. S. Peirce – W. James, *Alle origini del pragmatismo*, cit., p. XXXIII.

[18] C. S. Peirce, *Pragmatism*, cit., p. 399; tr. it. *Pragmatismo*, cit., p. 593. Il riferimento di Peirce è a A. Bain, *The Emotions and the Will* (1859), Parker & son, London, 1859, e si tratta, con tutta probabilità, di una citazione a memoria e non letterale, visto che questa precisa frase non si trova nel testo di Bain da noi consultato. Tuttavia, possiamo indicare le pp. 595-597 come il luogo preciso dove Bain discute della credenza nel senso attribuitogli da Peirce. Va ora discussa una nota ambiguità di questo passaggio peirceano. Immediatamente dopo infatti, Peirce prosegue così: «tanto che sono disposto a considerarlo [Bain] come il nonno del pragmatismo». Esattamente qui, cade una nota a piè di pagina del curatore degli *Scritti*, dove si sostiene che «dai manoscritti preparatori si evince senza alcun dubbio che Peirce voleva indicare Nicholas St. John Green come "nonno del pragmatismo". Le considerazioni su Bain sono infatti inserite successivamente» (G. Maddalena, nota 7, in C. S. Peirce, *Pragmatismo*, cit., p. 593). La questione della difficile applicabilità a Bain della primogenitura della credenza viene in primo luogo affrontata da Fisch in *Bain and the Genealogy of Pragmatism*, in "Journal of the History of Ideas", XV/3 (1954), pp. 413-444. Molto più recentemente A. B. Wilson, in *Peirce's Empiricism. Its Roots and Its Originality*, Lexington, Lanham, 2016, in part. pp. 140-143, discute il problema e afferma che «sarebbe insolito per Peirce connettere il pragmatismo col concetto di credenza di Bain, ma poi dichiarare Green il nonno del pragmatismo» (ivi, p. 142). Senza schierarci a favore della posizione di Fisch o di quella di Wilson, ci basti rilevare che, a prescindere da chi sia stato, nelle intenzioni del filosofo statunitense, il destinatario della pur fondamentale definizione di "padre del pragmatismo", resta indiscussa l'affinità tra Peirce e Bain circa l'idea di credenza, idea che verrà più approfonditamente trattata nel paragrafo seguente.

riflessione peirceana. L'approfondita analisi di Venn riguardo al ruolo della credenza in relazione alla teoria della probabilità, e la ricerca delle leggi in grado di spiegare le variazioni di grado e i passaggi da una credenza all'altra, infatti, sarebbero state tematiche attentamente riviste e riformulate dallo stesso Peirce. Tuttavia, non possiamo evitare di precisare che Peirce non accordi a Venn pareri univoci. Benché infatti affermi che *The Logic of Chance* sia un «libro che dovrebbe essere letto da ogni uomo dotato di pensiero»[19], cionondimeno non risparmia al logico inglese numerose annotazioni critiche[20], distanziandosene con decisione e rendendo vana a qualunque interprete la possibilità di far poggiare le sue concezioni di credenza e di probabilità su questa unica "discendenza".

Ma non finisce qui. Come ricostruito ancora da Fisch[21], sarebbe una testimonianza del 1871 dello stesso Peirce ad offrirci ulteriori indicazioni in merito alle prime configurazioni della sua teoria. Più in particolare, sarebbe evidenziato qui l'importante ruolo giocato da Berkeley: «nel 1871, nel Metaphysical Club in Cambridge, Mass., predicai questo principio come una sorta di vangelo logico che rappresentava il metodo inespresso seguito da Berkeley, e in una conversazione su di esso lo chiamai "Pragmatismo"»[22]. Il principio a cui fa qui riferimento Peirce è quello secondo cui gli «abiti generali di condotta sarebbero ragionevolmente sviluppati da una credenza rispetto alla verità del concetto (da parte di qualsiasi soggetto concepibile, in qualsiasi circostanza concepibile)»[23]. Ma va anche in questo caso ribadito che non sarebbe passato molto tempo prima che Peirce, sempre più orientato verso una lettura realista, mostrasse di aver mutato la sua opinione rispetto al

[19] C. S. Peirce, CP 8.1; W, 2 (1867-1871), p. 98 (si tratta della recensione dal titolo *Venn's* The Logic of Chance, pubblicata per la prima volta in "North American Review", CV (1867), pp. 317-321, ivi p. 317.
[20] È già nella stessa recensione che si trovano argomentazioni contrarie all'atteggiamento di Venn, che è infatti definito "nominalistico". Altri luoghi in cui Peirce esprime il suo disappunto e la sua autonomia di pensiero rispetto ai risultati del logico inglese, si trovano in CP 6.590 e in CP 6.590 Fn P1 p. 393. Resta che, come già accennato, il rapporto tra i due logici non può essere liquidato in poche righe e meriterebbe un'attenzione molto maggiore. Peirce si richiama infatti al pensatore inglese, oltre che per i problemi legati ai concetti di probabilità e di credenza, anche quando è intento all'elaborazione logico-filosofica dei "grafi esistenziali" e, più in generale, alla sistematizzazione simbolica del pensiero. Rispetto al rapporto tra Peirce e Venn in generale, ci limitiamo allora a rimandare a R. Burch, *If Universes Were as Plenty as Blackberries: Peirce on Induction and Verisimilitude*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLVI (2010), pp. 423-452. Più specificamente orientato, invece, alla questione della logica diagrammatica dei due pensatori, si veda A. Moktefi e A.-V. Pietarinen, *On the Diagrammatic Representation of Existential Statements with Venn Diagrams*, in "Journal of Logic, Language, and Information", special issue on Euler and Venn diagrams, XXIV/4 (2015), pp. 361-374.
[21] Cfr., M. Fisch, *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism 1865-1879*, cit., pp. 452-453 e p. 464.
[22] È un racconto che il logico statunitense riporta nel 1908 in C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God* (1908), CP 6.452-491, ivi CP 6.482; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 627-651, ivi p. 648.
[23] Ivi, CP 6.481; tr. it. p. 647.

filosofo moderno e vi si smarcasse perciò in modo puntuale e deciso così come faceva dai «nominalisti del suo stampo»[24].

Ora, se i rapidi riferimenti a Berkeley, Venn e Bain contribuiscono senza dubbio a fornire strumenti molto utili per la chiarificazione delle note essenziali del pragmatismo peirceano, altrettanto vero è però che essi concorrono anche, allo stesso tempo, a illuminare le criticità interpretative con cui chiunque deve fare i conti, qualora sia mosso dal desiderio di ordinare questa teoria entro uno schema ben preciso e univoco. Tutti i pensatori che infatti Peirce nomina, e a cui si rifà rapsodicamente, non riescono a dar ragione della teoria approntata dal logico statunitense, e testimoniano con ciò l'impossibilità di ridurre il pragmatismo peirceano a semplice mosaico di una molteplicità di tessere eteronomamente precostituite. Benchè la storiografia filosofica ci aiuti senz'altro a orientarci nel pensiero peirceano, bisogna dunque ammettere ch'essa non possa soddisfare *in toto* il tentativo di apprendere in tutte le sue articolazioni una "disciplina" che si presenta come il frutto maturo e originale dell'instancabile lavorio di una mente acuta e dotata di notevole potenza immaginativa.

Diverso è il caso del pensiero di Duns Scoto. Praticamente tutti gli studiosi di Peirce concordano nell'affermare che il filosofo medievale rappresenti – naturalmente insieme a Kant – una delle più evidenti e decisive matrici che hanno influito in modo sostanziale sulla riflessione giovanile del nostro filosofo. Ma forse ancora più rilevante è il fatto che siano proprio gli specialisti di Scoto a richiamarsi a Peirce per testimoniare come il pensiero del filosofo dell'Età di mezzo abbia ancora una presa sulla filosofia contemporanea. Un esempio tra gli altri è quello di Antonie Vos, il quale afferma con decisione che «il caso di C. S. Peirce mostra chiaramente che lo Scotismo non è necessariamente incompatibile con una filosofia della scienza sofisticata e creativa»[25]. Non solo. Alquanto significativo è pure il parere di chi si spinge a sostenere che «senza una qualche discussione estesa al debito intellettuale di Peirce al filosofo medievale Duns Scoto, è improbabile che sia possibile una comprensione completa della filosofia di Peirce»[26]: basterebbe già solo questa indicazione per dare il senso della profondità della questione relativa a siffatto rapporto[27]. Del resto è Peirce stesso che più volte ammette il

[24] C. S. Peirce, *Pragmatism as the Logic of Abduction* (1903), in EP 2, pp. 226-241, ivi p. 227; tr. it. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 565-587, ivi pp. 565-566.
[25] A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 396.
[26] R. Almeder, *Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", IX/1 (1973), pp. 3-23, ivi p. 3.
[27] Ci limitiamo qui a ricordare soltanto alcuni contributi che offrono un quadro ampio di questo rapporto. Cominciamo con il saggio di R. Mayorga, *The Hair: On the Difference between Peirce's Nominalism and*

forte ascendente di Scoto sulla sua formazione e, più in generale, sugli assunti cardine della sua filosofia, al punto da definirsi egli stesso un «realista scotista»[28]. Ma in che senso Peirce può considerarsi ed essere considerato scotista? Cos'è che più precisamente mutua dal pensiero del filosofo medievale? Questa adesione, che secondo la ricostruzione di Max Fisch risalirebbe alle riflessioni del 1868 contenute in *Some Consequences*[29], rappresenterebbe un vero e proprio punto di svolta, che lo condurrà, molti anni dopo, a definirsi addirittura come «un realista scolastico piuttosto estremista»[30]. Ma proviamo a rispondere ai punti di domanda proposti poc'anzi: «il reale, allora, è ciò a cui alla fine, presto o tardi che sia, giungeranno l'informazione e il ragionamento e che è dunque indipendente dalle mie e dalle vostre fantasie […]. Ne segue che, poiché nessuna nostra cognizione è assolutamente determinata, i generali devono avere un'esistenza reale». Ed ecco come significativamente commenta Peirce: «questo realismo scolastico è di solito considerato una credenza in finzioni metafisiche. Ma, di fatto, un realista è solo uno che non conosce una realtà più recondita di quella che è rappresentata in una rappresentazione vera»[31]. Lo scotismo si rivela perciò decisivo nella elaborazione di un "realismo concettuale", ossia di una filosofia "dei generali" che, come abbiamo in parte già visto e come vedremo ancora, non vuole finire nell'abisso insoluto che si apre una volta accettato il presentarsi di due mondi differenti, quello intelligibile e quello sensibile. In altri termini, Scoto offrirebbe a Peirce la via per rifiutare questo bivio e per spianarne un'altra, differente e più ampia, che non limita la concezione della realtà al campo ristretto del materiale e dell'individuale. Peirce, per così dire, ritrova nella filosofia di Duns Scoto

---

His Realism, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XL/3 (2004), pp. 433-455, che richiama la celebre affermazione di Peirce secondo cui un solo capello separava il realismo di Scoto dal nominalismo (cfr., CP 8.11). Più datato, ma molto utile, è il saggio di G. Riley, *Peirce's Theory of Individuals*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", X/3 (1974), pp. 135-165, dove si ragiona attorno al concetto scotista di "natura comune", mostrando che siffatta idea non contraddice la centralità della nozione di *haecceitas* così apprezzata da Peirce. Nello stesso ambito di problemi rimane il contributo di J. R. DiLeo, *Peirce's Haecceitism*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XXVII/1 (1991), pp. 79-109, che fa risalire al «*Monist* Period (1891-1914)» (ivi, p. 79) il bisogno di articolare in maniera sistematica questo ricorso alla nozione scotista dell'individualità.

[28] C. S. Peirce, *The Essence of Reasoning* (1893), CP 4.21-79, ivi CP 4.50.

[29] Max Fisch, nell'*Introduzione* al secondo volume dei *Writings*, scrive che Peirce sarebbe diventato nominalista addirittura a dodici anni quando, in occasione del suo compleanno, gli furono regalati gli *Elements of Logic* di Whately (M. Fisch, *Introduction* a C. S. Peirce, W, vol. II, cit., pp. XXI-XXXVI, ivi p. XXVI). Per la ricostruzione dettagliata dei motivi di questo passaggio dal nominalismo al realismo, si veda il contributo dello stesso studioso statunitense, dal titolo *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism*, in "The Monist", LI/2 (1967), pp. 159-178. Non mancano tuttavia interpreti che credono di poter attenuare questo passaggio dal nominalismo al realismo, rinvenendo tracce di quest'ultimo sin dagli albori del pensiero peirceano, e dunque ancor prima che in *Alcune conseguenze*, Peirce si esprimesse in favore di un simile indirizzo filosofico. A sostenere questa tesi è, tra gli altri, D. Roberts, nel suo *On Peirce's Realism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», VI (1970), pp. 67-84.

[30] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.470; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 259.

[31] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.311-312; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.

l'ampiezza di visione necessaria per approdare a quel tipo di realtà la cui forma è indicata dal logico statunitense come "terzità", "rappresentazione".

Se ci siamo intrattenuti finora su questioni riguardanti il realismo peirceano e la sua declinazione scotista, e se abbiamo scelto di farlo proprio in questo paragrafo è, ovviamente, per la stretta relazione sussistente tra questo argomento e la fondazione peirceana del pragmatismo. Da questo punto di vista, non possiamo che concordare con Vincent G. Potter quando afferma che «il "realismo scolastico" è essenzialmente coinvolto nella comprensione della massima pragmatica di Peirce»[32]; ciò perché soltanto una volta assunta una simile concezione della realtà, ossia un alcunché che *in linea di principio* esclude ogni forma di dualismo – attenuata, radicale, mediata, o altrimenti si pensi –, il pragmatismo peirceano può essere seguito in tutto il suo profilo e in tutti i suoi potenziali sviluppi. È Peirce stesso a spiegarci in un passo molto importante il significato di questa sintesi assai creativa tra l'elemento realistico-scolastico e l'eco del trascendentale: «ma non appena prendi in considerazione quella Secondità che sempre ti colpisce alle costole, ti desti alla loro verità [delle cose]. Duns Scoto e Kant sono i grandi sostenitori di questa dottrina […]. Ma Kant non è riuscito a elaborare tutte le conseguenze di questo terzo momento del pensiero, e di conseguenza sono richieste considerevoli ritrattazioni rispetto ad alcune posizioni della sua Dialettica Trascendentale». Peirce conclude il capoverso sottolineando ancora una volta la sua autonomia di pensiero e il suo soltanto parziale accordo con il pensiero critico e con quello scolastico: «né sotto altri rispetti si deve supporre che io approvi tutto, né per quanto riguarda Scoto, né per Kant. Noi tutti commettiamo i nostri errori»[33].

Nel paragrafo qui all'epilogo, si è dunque cercato di individuare alcune delle fonti principali che a nostro avviso hanno contribuito a delineare, più di altre[34], la nativa

[32] V. G. Potter, *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, with a *New Introduction* by S. M. Harrison, Fordham University Press, New York, 1997, p. 76.

[33] C. S. Peirce, sesta Lowell Lecture del 1903, CP 6.95. Recentissima testimonianza di questa battaglia nell'«arena filosofica» tra realismo e anti-realismo è quella di R. Fabbrichesi, *Semiotics and the Something. A Pragmatist Perspective on the Debate on Realism*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", numero monografico dal titolo *Eco and Pragmatism*, X/1 (2018), pp. 1-16.

[34] Naturalmente non ci nascondiamo che dagli anni '60 agli anni '70, periodo di riflessione e di letture onnivore di scienziati e filosofi, il pensatore di Cambridge abbia incontrato, letto e soppesato una serie numerosa di altri autori, da cui ha sicuramente tratto indicazioni e suggerimenti. A partire, certamente, da quel Chauncey Wright che fu l'entusiasta tramite della ricezione peirceana di Darwin. Wright morì nel 1875, a sedici anni dall'uscita de *L'origine delle specie* e fece dunque in tempo a trasmettere a Peirce e al circolo di studiosi gravitanti attorno al *Metaphysical Club*, la necessità di un confronto serrato con le teorie evoluzionistiche. È indubbio che Darwin abbia suscitato diverse suggestioni nel formarsi del pensiero di Peirce e moltissime sono nei suoi scritti le occorrenze in cui discute dello scienziato inglese e delle sue teorie. Si veda, ad esempio, una lunga recensione del 1871 ai quattro volumi delle *Works of George Berkeley*, curate da A. Campbell Fraser e pubblicate nello stesso anno dai tipi della Clarendon Press a Oxford: C. S. Peirce,

configurazione del pragmatismo *in quanto* specifica e univocamente determinabile dottrina filosofica, dotata di riconoscibilità e autonomia. Insomma, i primi passi del pragmatismo sembrano consistere sostanzialmente nel tentativo di portare un contributo di "scientificità"

Fraser's The Works of George Berkeley (1871), W., vol. II, cit., pp. 462-487, in part. pp. 485-486, a cui nelle pagine immediatamente successive risponde lo stesso Chauncey Wright, commentando la recensione di Peirce [ivi, pp. 487-489]. Oppure si vedano le assai più famose pagine de *Il fissarsi della credenza*, cit., in part. pp. 187-188 (*The Fixation of the Belief*, cit., CP 5.363-364). Va poi accennato il fatto che, nonostante dagli anni '80 i riferimenti a Darwin si facciano sempre più frequenti in fatto di numero, essi non si distinguono tuttavia per una particolare articolazione tematica, Né per profondità di indagine. A tal proposito, si leggano le annotazioni di *Design and Chance*, un manoscritto assai frammentario ma interessantissimo risalente al 1883-1884, dove si sostiene che «il punto di vista di Darwin è più vicino [di quelli di Epicuro e Thomson] al mio. In effetti, la mia posizione è solo quella di un Darwinismo analizzato, generalizzato e portato nel regno dell'ontologia» (C. S. Peirce, *Design and Chance* (1883-1884), in EP 1, pp. 215-224, ivi p. 222). Per finire, si leggano le più mature pagine di *The Architecture of Theories* (1891), CP 6.7-34; tr. it. C. S. Peirce, *L'architettura delle teorie*, in Id., *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai Collected Papers*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Bompiani, Milano, 1984, pp. 63-78, ristampato in *Opere*, cit., pp. 333-349 e di *Evolutionary Love* (1893), CP 6.287-317); tr. it. *L'amore evolutivo*, in *Opere*, cit., pp. 1145-1168, su cui ritorneremo al momento più congruo. Quello che, in buona sostanza, abbiamo colto nei riferimenti peirceani a Darwin, ha meno a che fare con il processo di elaborazione delle basi pragmatistiche del suo pensiero di quanto, invece, non accada per ciò riguarda l'assestarsi della visione continuistico-cosmologica. Peirce, così a noi sembra, non trova in Darwin degli spunti di novità utili al genuino formarsi del suo pragmatismo, quanto una serie di conferme parziali (per lo più di esclusivo indirizzo biologico-naturalistico) alla sua idea, sempre più potente nel trascorrere degli anni, della "natura" profondamente inferenzial-probabilistica della realtà. *In questo senso*, il naturalista inglese non ci è parso rappresentare a rigor di termini una fonte determinante per il costituirsi della teoria pragmatistica, un "sistema" che anelava a superare il criticismo ma senza rinnegarne le basi, cercando di tapparne le falle con robuste iniezioni di realismo e investigando le interrelazioni continuative del rapporto (anch'esso non casualmente triadico) tra segno-significato-azione (e sue conseguenze pratiche). La "figura" dell'evoluzione ritornerà con maggiore evidenza nelle pagine più mature di Peirce nella sua funzione di "prova" della bontà della visione cosmologica. E anche la nostra ricerca, al momento opportuno, segnalerà queste occasioni. Facciamo qui un solo esempio, ma assai rilevante, di questo "gusto metafisico" di Peirce: «io metto in luce che dovunque l'Evoluzione accada, essa è una vasta serie di generalizzazioni attraverso le quali la materia diviene soggetta a Leggi sempre più elevate e indico l'infinità varietà della natura come testimone della sua Originalità o della sua Retroduzione» (C. S. Peirce, *Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*, cit., p. 175; tr. it. *La logica delle relazioni*, cit., p. 295). Prima di congedare questa breve parentesi, vale però la pena segnalare ancora alcuni studi critici che hanno trattato con specifica attenzione il rapporto di Peirce con le teorie dell'evoluzione e della selezione naturale. In primo luogo va menzionato lo studioso che forse più di chiunque altro si è dedicato allo studio delle relazioni tra pragmatismo e darwinismo. Si tratta di Philip P. Wiener che non solo ha curato un'antologia di scritti di Peirce (C. S. Peirce, *Selected Writings. Values in a Universe of Chance*, ed. with an *Introduction* and *Notes* by P. P. Wiener, Dover, New York, 1958) dove la selezione dei materiali privilegia proprio le posizioni "evoluzionistiche" di Peirce, ma che attraverso svariati contributi, ha pure cercato di saldare in modo sempre più solido il rapporto Peirce-Darwin, a cominciare proprio da un saggio su Wright: P. P. Wiener, *Chauncey Wright's Defense of Darwin and the Neutrality of Science*, in "Journal of History of Ideas", VI/1 (1945), pp. 19-45; Id., *The Evolutionism and Pragmaticism of Peirce*, in "Journal of the History of Ideas", VII/3 (1946), pp. 321-350; Id., *Peirce's Metaphysical Club and the Genesis of Pragmatism*, in "Journal of the History of Ideas", VII/2 (1946), pp. 218-233; Id., *Peirce's Experimentalism and Practicalism*, in "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", VII/5 (1956), pp. 65-68. Per venire a tempi più recenti, ci sembrano degni di nota i seguenti saggi: R. Main, *The Frontier and Fallibilism: Toward "A More Perfect Union" of Peirce's Philosophy*, in "The Pluralist", V/3 (2010), pp. 89-106; P. Skagestad, *C. S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress*, in "Synthese" numero monografico dal titolo *Essays on the Philosophy of Charles Peirce*, XLI/1 (1979), pp. 85-114. Molto interessante, per quanto non condivisa, è la posizione di D. L. Hull, *Deconstructing Darwin: Evolutionary Theory in Context*, in "Journal of the History of Biology", numero monografico dal (significativo) titolo *The "Darwinian Revolution": Whether, What and Whose?*, XXXVIII/1 (2005), pp. 137-152, perché legge un sostanziale fraintendimento da parte di Peirce della vera portata delle teorie darwiniane. Più vicino alle nostre posizioni è il contributo di J. Kaag, *Chance and Creativity: The Nature of Contingency in Classical American Philosophy*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIV/3 (2008), pp. 393-411, che dedica all'interpretazione "sinechistica" peirceana di Darwin una specifica attenzione, in part. alle pp. 396-398.

e di approfondimento del rapporto tra pensiero, prassi e ricerca della verità, al criticismo kantiano. Ed è dagli scritti che sempre Peirce considererà come il fondamento del suo pensiero pragmatista che conviene iniziare a vagliare con maggiore analiticità le caratteristiche decisive del suo pensiero.

§ II. 2.2 *I tre pilastri della logica pragmatista: dubbio, credenza, abito*

In questi scritti della prima (ma non primissima[35]) ora, il pragmatismo viene ad emergere come risultato della tramatura di altri fondamentali ambiti di discorso, primo tra tutti quello relativo alla scienza e alla sua fondazione logica. Vedremo, infatti, come pragmatismo e logica non facciano che sovrapporsi l'un l'altra a partire da, e in virtù di, un profondo ripensamento di quest'ultima, e come con ciò prenda forma «il tema di una discussione nella quale questioni di fatto e questioni di logica sono curiosamente intrecciate»[36]. Cosicché potrà essere a giusto titolo affermato che «il pragmatismo è una filosofia del linguaggio, una filosofia della scienza, una teoria dell'esperienza, una teoria del significato», e soprattutto che «il pragmatismo è metodologia, intesa nel senso moderno di analisi sistematica delle effettive procedure razionali del pensiero, o meglio, del linguaggio»[37]. Ed è proprio a questa analisi che è dedicata la gran parte dell'argomentare peirceano sulla *Belief*, che trae per l'appunto origine, da un lato, dalla problematica circa la validità e la consistenza di una asserzione pratica e, dall'altro, dalla convinzione/conclusione che «la questione della validità è soltanto una questione di fatto e non di pensiero»[38], posizione che già esclude la autoreferenzialità astratta e sterile della logica a favore di un "sistema-di-relazioni" che combini giudizio e realtà, e che non si esaurisca in una *adaequatio* puramente formale. Ciò è ulteriormente confermato dal fatto

[35] Tra le testimonianze precedenti al biennio '77-'78, al netto delle importanti *Lowell Lectures* del 1866 già incontrate, possiamo segnalare un ciclo di conferenze tenute stavolta a Harvard l'anno precedente (cfr. C. S. Peirce, *Writings. Chronological Edition*, vol. I, cit., pp. 162-302), un brevissimo frammento del 1864 dal titolo *On the Doctrine of Immediate Perception* (ivi, pp. 153-155) e alcune osservazioni su *The Axioms of Intuition after Kant* (1859) (ivi, pp. 31-34) che, frammentarie quanto si vuole, ma certo indiziarie di quell'interesse quasi spasmodico per il criticismo che abbiamo più volte misurato nel corso della nostra indagine. Inoltre, entrando più specificamente nel merito degli interessi di questo paragrafo, occorre sottolineare che, benchè la nostra argomentazione sarà supportata in principal modo dalle riflessioni contenute nei due famosi articoli degli anni '77-'78, in quanto più sistematicamente dedicate alla dinamica del pensiero incarnata nella diade dubbio-credenza, tuttavia i saggi contenuti nelle cosiddette *Cognition Series* (cfr., *infra*, p. 243, n. 152) non mancano di offrire importanti spunti al riguardo. A ragione di ciò sarà prestata la dovuta attenzione in particolare ad *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit.
[36] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.364; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 188.
[37] D. Antiseri, *Introduzione* a C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 9.
[38] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.365; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 188.

che, a parere di Peirce, «la conclusione vera rimarrebbe vera anche se non avessimo l'impulso ad accettarla e quella falsa rimarrebbe falsa anche se non potessimo resistere alla tendenza a credere in essa»[39]. In altri termini, non vi sono dubbi che restare nell'ambito meramente "raziocinante", privo del contatto con qualunque forma di riscontro con i fatti, condurrebbe al più, secondo Peirce, ad un pensiero statico e improduttivo che rischia di impigliarsi in flussi di coscienza inconcludenti. È la logica stessa che, per sua propria natura, esige di essere messa in relazione coi "fatti", di essere già sempre *relazionata* e *condizionata* dalla realtà, di *essere* parte della realtà. Solo per tal via la logica assume i connotati di un metodo, se non formalmente rigoroso, certo efficace: «senza dubbio, noi siamo per lo più animali logici, ma non lo siamo mai perfettamente. La maggior parte di noi, per esempio, è per natura più ottimista e fiduciosa di quanto la logica giustificherebbe», una logica, appunto, che non si perde negli incavi del ragionamento astratto, ma che si autopone il vincolo della realtà, e fa come suo più grande alleato l'esperienza, il cui «effetto […] è di controbilanciare continuamente le nostre speranze e aspirazioni»[40]. Ciò in linea con l'idea già accennata per la quale «l'esperienza è la nostra sola maestra»[41], che troverà voce definitivamente nel 1903 in occasione delle "Harvard Lectures", ma che già risultava implicitamente dalle prime prove di scrittura peirceane (basti ricordare l'inammissibilità della conoscenza a priori e la ricerca delle categorie proprio a partire dall'esperienza stessa e dal contatto con il mondo sensibile). Imparare dall'esperienza significa, per Peirce, costruire degli abiti, ossia dei veri e propri modelli d'azione «che ci determinano a trarre da date premesse un'inferenza piuttosto che un'altra» quando il nostro agire «si muove lungo sentieri ben battuti»[42]. La questione diventa ovviamente più complessa quando invece ci si trova dinanzi a un evento prima mai esperito, dove dunque non è consentito l'appiglio a qualche conoscenza pregressa. In una simile circostanza, Proprio al fine di evitare di sentirsi, «come un vascello sul mare aperto senza nessuno a bordo che capisca le regole della navigazione»[43], sarà utile *saper pensare*, ossia conoscere quelli che Peirce chiama i «principi direttivi»[44] del ragionamento, cioè i meccanismi che lo stimolano e che lo producono a prescindere dallo specifico contenuto, e le sue regole guida, in grado di orientarlo passo per passo nell'agire. Peirce inaugura in questo modo la trattazione dell'andamento processuale di alternanza tra dubbio e credenza,

[39] Ibidem.
[40] Ivi, CP 5.366; tr. it. ibidem.
[41] C. S. Peirce, *On Phenomenology*, cit., p. 153; tr. it. *La fenomenologia*, cit., p. 457.
[42] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.367-368; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 189.
[43] Ivi, CP 5.368; tr. it. ibidem.
[44] Ivi, CP 5.369; tr. it. p. 190.

svelando con ciò il fondamento "intellettualistico" del pragmatismo o, meglio, il fondamento pragmatico dell'"agire" intellettivo stesso[45]. Il pensiero è mosso e si muove sempre in virtù di esigenze pratiche che, astratte dal loro circostanziale bagaglio contenutistico, possono essere ricomprese tutte all'interno del concetto peirceano di dubbio. Motore del pensiero è dunque il bisogno concreto, effettivo, di calmare e colmare lo «stato di irrequietezza e insoddisfazione»[46] che sorge dal dubbio e che lo costituisce, al fine di raggiungere il momento della credenza, obiettivo nel quale in ultima analisi riposa «la sola funzione del pensiero»[47]. Dubbio e credenza definiscono quindi gli elementi essenziali del pensare, ossia di quel processo senza fine e alla costante ricerca di un qualche *abito* non solo mentale, ma genuinamente comportamentale. Fra questi due termini sussiste una differenza non solo di «sensazione», ma anche «pratica». Se «le nostre credenze dirigono i nostri desideri e formano le nostre azioni»[48], in questo identificandosi con l'armamentario necessario al formarsi del nostro "io", il dubbio invece è l'«attività erratica» che Peirce definirà nel 1905 come «privazione di un abito»[49]. Ma si badi bene, siffatta mancanza è già sempre trasformata in desiderio: il dubbio è quell'anelito ancora incompiuto ma sempre teso al compimento, un compimento che, in ultima analisi, sancisce il suo dissolvimento proprio nella credenza. A sua volta, quest'ultima non è altro che il primo passo utile allo stabilirsi di un abito: non vi sarebbe comportamento "consuetudinario", infatti, se non si conquistasse prima la capacità di giungere ad una qualunque conclusione in grado di indurre ad imboccare una direzione piuttosto che un'altra e a prendere quindi una qualsiasi decisione. Il dubbio, d'altro canto, è proprio la via affannosa e turbolenta che rende possibile l'appropriazione di una credenza (e della sua conseguente regola per l'azione), oltreché la condizione unica perché si ragioni[50]. Questo

[45] La sua filosofia non è una filosofia dell'azione, bensì una filosofia del pensiero dell'azione, che accede a quest'ultima sempre per mezzo e col mezzo del pensiero. Molto utili sono in questo senso le precisazioni di R. J. Bernstein, *Praxis and Action, Contemporary Philosophies of Human Activity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, in part. il capitolo dedicato a Peirce e a Dewey, ivi, pp. 163-229, che comincia col sottolineare opportunamente che bisogna distinguere nettamente la versione volgare della nozione di azione del pragmatismo, pensata da molti critici, contemporanei e non, da quella propriamente peirceana, legata com'era fin da principio all'idea di un coappartenersi di logica della ricerca e agire, in conformità alle regole del ragionamento abduttivo (ivi, p. 173). Ora, siccome a ragione Bernstein sostiene che «mentre è facile dire cosa non è il pragmatismo, è molto complicato dire cosa sia il pragmatismo e quale sia il ruolo che in esso gioca l'azione» (ivi, p. 174), lo scopo dello studioso è quello di andare all'origine della fondazione di questa posizione filosofica per «scoprire cosa sia o dovrebbe essere» (ibidem).

[46] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.372; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 191.

[47] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.394; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 210.

[48] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.371; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 191.

[49] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.417; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 405.

[50] Nell'articolo anti-cartesiano del 1868, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, Peirce si oppone al «criterio cartesiano di verità che si riduce a "è vero tutto ciò di cui sono chiaramente convinto"», argomentando che «se fossi davvero convinto, avrei già dovuto smettere di ragionare e non avrei bisogno di

accade in quanto il dubbio pungola il pensiero, induce all'attività riflessiva al fine di abbandonare quello stato di agitazione che Peirce chiama «irritazione»[51]; stimola dunque alla sua autodistruzione: «così, sia il dubbio che la credenza hanno effetti positivi su di noi, per quanto si tratti di effetti assai diversi»[52]. Occorre però evidenziare ancora un altro aspetto di questa «lotta» contro il dubbio: essa non delimita un percorso predefinito e perciò lineare, non si sviluppa come una sequenza di passaggi stabiliti, né per numero, né per direzione, ma viene invece a costituirsi come una vera e propria «*ricerca*»[53], svolta per tentativi e *ipotesi*, e finalizzata a garantire la possibilità di «guidare veramente le nostre azioni e così soddisfare i nostri desideri»[54].

Una simile architettura del pensiero porta con sé numerose e rilevanti conseguenze. Una di queste deriva, in particolar modo, dall'idea peirceana per cui «appena abbiamo raggiunto una credenza ferma, siamo completamente soddisfatti, sia che la credenza sia falsa sia che sia vera»[55], idea che si paleserà con toni quasi polemici nel 1905: «vi imbrogliate da solo parlando di questa "verità" metafisica e di questa "falsità" metafisica di cui non sapete nulla. Mentre tutto ciò con cui avete a che fare sono dubbi e credenze, determinati nel corso dell'esistenza, che vi forza a nuove credenze e vi spinge a dubitare delle vecchie […]. I vostri problemi si semplificherebbero grandemente, se, invece di dire che volete conoscere la "Verità", diceste semplicemente che volete raggiungere uno stato di credenza inattaccabile dal dubbio»[56]. A tal proposito è lecito porre alcune domande al Peirce del 1877: che significa tutto ciò? Come viene a configurarsi il pragmatismo peirceano in questa sua forma embrionale? È davvero riducibile tutto al raggiungimento del soddisfacimento dei nostri desideri? Si tratta, cioè, realmente della semplice progettazione di un metodo di ricerca il cui «solo oggetto […] è lo stabilirsi di un'opinione»[57]? Se le cose stessero così, se tutto fosse riducibile a ciò e se, soprattutto, ci si fosse basati unicamente su queste isolate linee programmatiche per giudicare lo spessore teorico della filosofia pragmatista, avrebbero forse avuto ragione i "continentali" che, dall'alto della loro tradizione filosofica, non risparmiarono ai pragmatisti le più acuminate accuse di torbido e

---

alcuna prova per la mia certezza», e dunque attribuendo al dubbio la dirimente funzione di vero e proprio combustibile in grado di mettere in moto la potente macchina della ragione (C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.265.2; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 108).

[51] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.373; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 191.

[52] Ibidem.

[53] Ivi, CP 5.374; tr. it. p. 192.

[54] Ivi, CP 5.375; tr. it. ibidem.

[55] Ibidem.

[56] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.416; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 404.

[57] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.375; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 192.

immorale utilitarismo. Eppure, nonostante la diffusissima diffidenza verso non tanto Peirce in particolare – che nel bene e nel male è rimasto piuttosto ai margini del dibattito – quanto nei riguardi della corrente pragmatistica in generale, è certamente riduttivo, se non proprio ingiustificabile sul piano schiettamente interpretativo, considerare questo filone come una nuova forma di mero utilitarismo. E ciò vale indubbiamente anche per il nostro pensatore. Al fine di dissolvere questi potenziali "capi d'accusa" occorre a questo punto inserire la fondamentale distinzione peirceana di credenza e verità. Più precisamente, si tratta dello stabilirsi di due piani qualitativamente differenti, che fanno capo l'uno a una dimensione circoscritta all'"individuale", l'altro a una apertura di gran lunga più ambiziosa. Se al primo livello si colloca la credenza e la "semplice" costituzione di un'opinione, sussiste, al contempo, un secondo livello, che aspira al formarsi di un "senso comune" e di una comunità di pareri e di intenti. In altri termini, se la credenza è la forma individuale e soggettiva della verità, perché bastevole, quand'anche fosse falsa, al condizionamento del nostro agire proprio come «le associazioni nervose» sono sufficienti a condizionare i nostri nervi in modo che «l'odore di una pesca fa venire l'acquolina in bocca»[58], non così per ciò che riguarda il prender forma della verità nel suo senso più ampio, su cui ci soffermeremo a tempo debito. E d'altronde, a dispetto di ogni critica tesa a identificare il pragmatismo con l'utilitarismo o con un relativismo parassitario, a nostro modo di vedere, Peirce è sufficientemente preciso nel sottolineare che i due piani, quello dell'opinare singolare e autonomo e quello delineato dal *Common Sense*, benché distinti e distinguibili, non sono perciò di fatto separati. Essi si presentano come veri e propri "vasi comunicanti", l'uno alimentato dall'altro in un movimento biunivoco e illimitato, dove la "credenza", se ben acquisita, ha tutt'altro che un valore meramente strumentale e utilitatistico. Ma di questo, come abbiamo detto, tratteremo più avanti; basti qui riportare, a testimoniare quanto finora espresso, una vera e propria dichiarazione del Peirce del 1905 che crediamo dilegui definitivamente qualunque dubbio in relazione alla valenza programmatica e futurativa del pragmatismo: «il pragmaticista attribuisce la massima importanza alla tesi che azione, volizione, e anche decisione e proposito attuale, sono tutti materiali assolutamente inadeguati alla costruzione di un proposito condizionale e del concetto stesso di proposito

[58] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.373; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 192. In *Saggi sul significato*, si legge infatti che «è chiaro che, ovviamente, una cosa è credere una proposizione, per quanto con scrupolosa fermezza, e un'altra è che la proposizione sia vera, però in pratica per chi vi crede le due cose non sono distinte. Infatti, se la sua credenza è perfetta, egli pensa che sia vera e non c'è differenza pratica tra tale credenza e il pensiero della sua verità» (C. S. Peirce, *Meaning* (1909), MSS. 634, 30-635-637; tr. it. *Saggi sul significato*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 653-672, ivi pp. 661-662).

condizionale»[59], idea che, densa di importantissime conseguenze, verrà ripresa di qui a poco.

Riprendendo il filo rosso della questione, ossia la fondazione del pragmatismo a partire dalla costituzione stessa di un "pensiero agente", risulterà ancora più chiara l'infondatezza di questa eventuale lettura individualistica e relativizzante del pragmatismo peirceano. Bisognerà però prima dare per assunto il principio fondamentale di Peirce per il quale non sussiste pensiero se non in una dimensione che prevede un vero coinvolgimento, un effettivo bisogno, per quanto piccolo esso possa essere: «ci dev'essere un dubbio reale e vivente, e senza di esso la discussione è oziosa»[60]. È la vita stessa a stimolare il dubbio; sono i bisogni concreti, che hanno «sempre origine esterna»[61], a muovere il pensiero. Come abbiamo già provato a dire, non vi è, a parere di Peirce, altra fonte del pensare al di fuori di ciò e questo perché esso ha e deve avere – si muove e deve esser mosso da – uno scopo, foss'anche soltanto quello di far cessare il dubbio, di favorire l'origine di un altro pensiero. Questo processo, però, non cede alle esigenze del desiderio personale, non finisce nelle grinfie del comodo oziare nel pensiero più felice e riposante. Non a lungo almeno: «questo metodo di fissare credenze, che può essere chiamato il metodo della tenacia, è in pratica incapace di mantenere le sue posizioni. L'impulso sociale è contro di esso. L'uomo che lo adotta troverà che altri uomini pensano differentemente da lui, e in qualche lucido intervallo gli potrà venire in mente che le loro opinioni sono altrettanto buone della sua, il che scuoterà la sua fiducia nella sua credenza»[62]. Qualunque opinione personale, «a meno

[59] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.436; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 413.
[60] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.376.1; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 193. A tal proposito va da sé la nota critica a Cartesio e al suo cosiddetto "dubbio iperbolico", che Peirce conduce sin dai primi saggi "anticartesiani", ma porta avanti con estrema coerenza per tutto il corso della sua riflessione. Di contro a quello che è da lui considerato soltanto un «mero auto-inganno» (C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.265.1; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 108), ossia una vuota e formale finzione del dubbio, Peirce non si stancherà mai infatti di sostenere una condotta di ragionamento che assuma in ogni momento l'onere e l'onore di preservare e fare proprie le faticose conquiste della conoscenza. Anche nel 1905, il filosofo statunitense, pur senza rivolgervisi esplicitamente, rinnova il suo confronto polemico con il pensatore moderno: «filosofi delle scuole più disparate propongono che si cominci a filosofare partendo da una o un'altra condizione della mente in cui mai nessuno si trova realmente e men che meno un principiante di filosofia. Uno vi propone di cominciare con il dubitare di tutto e dice che c'è una cosa sola di cui non potete dubitare, come se il dubitare fosse "facile come mentire" […]. Ma in verità c'è un unico stato mentale da cui potete "partire": cioè, proprio lo stato mentale in cui effettivamente vi trovate quando "partite" – uno stato nel quale siete carico di una massa immense di cognizioni già formate, di cui non potreste spogliarvi anche se lo voleste; e qualora poteste spogliarvene, chi sa se con ciò non vi rendereste impossibile ogni conoscenza? Chiamate *dubitare* scrivere su un pezzo di carta che dubitate? […] non fingete: se la pedanteria filosofica non ha mangiato tutta la realtà in cui vivete, dovete riconoscere che c'è molto di cui non dubitate minimamente. Ora, ciò di cui non dubitate affatto, dovete considerarlo infallibile e assoluta verità» (C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.416; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., pp. 403-404). o, meglio, come preciserà poco più avanti, credenza.
[61] C. S. Peirce, *Issues of Pragmaticism*, cit., CP 5.443; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, cit., p. 421.
[62] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.378; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 195.

di farci eremiti»[63], è messa alla prova del confronto con le posizioni altrui. Ciò in cui fa comodo credere, se non vi corrisponderà, dovrà cedere il passo a quello che è invece "creduto meglio". La disposizione a cadere e ricadere nel dubbio è perciò presupposto imprescindibile a chi non basti semplicemente credere, e a chi aspiri pertanto a una "credenza" quanto più oggettivamente suffragata. È certamente attitudine naturale quella per la quale «noi ci aggrappiamo tenacemente non soltanto a credere, ma a credere proprio ciò che crediamo», ossia a persistere nello «stato di calma e di soddisfazione»[64] proprio della *Belief*. Eppure respingere e ottundere gli stimoli esterni a rivedere le nostre posizioni, come abbiamo visto, equivale a nascondere «la testa nella sabbia all'avvicinarsi di un pericolo»[65] a mo' di uno struzzo, e dunque ad assumere un atteggiamento del tutto difforme da quello scientifico. Viceversa, il dubbio e la approvazione a ricadervi quando è necessario, si presentano allora come elementi essenziali al metodo della scienza. Anzi, possiamo spingerci a sostenere che il dubbio peirceano sembra configurarsi come un vero e proprio antidoto alla accettazione passiva e acritica di principi eteronomi. Esso appare perciò come un ruscello in grado di insinuarsi nelle crepe di pilastri di credenze plurisecolari, come la cesoia capace di liberarci dalle catene della subordinazione e della remissione all'autorità. Trattando del metodo che da quest'ultima prende il nome, Peirce infatti afferma: «per la massa del genere umano non vi è forse miglior metodo di questo. Se il loro più alto impulso è quello di essere schiavi intellettuali, schiavi devono rimanere. Ma nessuna istituzione si può assumere il compito di regolare le opinioni in ogni materia. Solo quelle più importanti possono essere tenute d'occhio, e sul resto lo spirito degli uomini dev'essere abbandonato all'azione delle cause naturali». Nessun argine, per quanto alto, per quanto resistente, può respingere la potenza straripante del dubbio: sussisterà sempre un tallone di achille contro cui colpire fino a vincere il nemico. Ma perché ciò possa accadere, occorre che si dia anche un altro, fondamentale requisito: «questa imperfezione non sarà causa di debolezza finché gli uomini sono in uno stato di cultura tale che un'opinione non influisce sull'altra, cioè finché essi non sono in grado di fare due più due. Ma anche negli stati più infestati da preti, ci saranno individui che si sono sollevati al di sopra di quella condizione», e ciò in virtù del fatto che «questi uomini posseggono un sentimento sociale più vasto»[66]. Non può mancare, in altri termini, la presa di coscienza che nessuna credenza, considerata in senso proprio, è credenza di un singolo, credenza

[63] Ibidem.
[64] Ivi, CP 5.372; tr. it. p. 191.
[65] Ivi, CP 5.377; tr. it. p. 194.
[66] Ivi, CP 5.381; tr. it. pp. 196-197.

isolata e individuale, e che, allo stesso modo, non sussiste alcun dubbio fondato che sia indefinitamente e assolutamente patrimonio esclusivo di un'unità pensante e agente. Non bisogna infatti dimenticare che nell'impianto peirceano nulla prescinde da un sistema complesso e intricato di relazioni, la valutazione delle quali, non può che passare dal setaccio offerto dalla *comune* facoltà di dubitare. Ma una volta che sia «raggiunta la conclusione – appunto – comune […], la questione della certezza diventa inutile, perché non c'è più nessuno che ne dubiti». Già circa dieci anni prima, Peirce si mostrava fortemente persuaso del fatto che «come individui singoli non possiamo ragionevolmente sperare di arrivare a quella filosofia definitiva che perseguiamo; possiamo solo cercarla per la *comunità* dei filosofi»[67].

In altri termini, la correttezza del pensiero e la "bontà" della decisione effettuale passano al vaglio della collettività, «sicché il problema diventa come stabilire credenze, non nell'individuo soltanto, ma nella comunità»[68], e tanto basta per evidenziare la compresenza e l'interdipendenza dei due piani, e per fare emergere la posizione prioritaria della "ragionevolezza" del senso comune sulla «aderenza volontaria a una credenza»[69]. Tenendo conto di siffatte priorità, Peirce mira a elaborare un nuovo metodo, il solo che a parer suo può meritare il carattere di scientificità e a garantire i presupposti per cui «le nostre credenze possano essere causate non da fattori umani ma da qualche uniformità esterna, da qualcosa su cui il nostro pensiero non ha effetto»[70]. Ciò perché la verità è tale a prescindere da ogni singolo uomo e, dunque, è la medesima per ogni uomo: la circostanzialità dei desideri, dei pensieri, delle preferenze personali deve cedere il passo alla *realtà* e alla consistenza effettiva della verità stessa. E a tal proposito, kantianamente Peirce sostiene che «tale è il metodo della scienza. La sua ipotesi fondamentale […] è questa: vi sono cose reali i cui caratteri sono completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno a essi; queste realtà colpiscono i nostri sensi secondo leggi regolari»; «e per quanto le nostre sensazioni siano diverse come diverse sono le nostre relazioni con gli oggetti, utilizzando le leggi della percezione, noi possiamo accertare col ragionamento come le cose realmente sono e ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza su di essa, sarà condotto a un'unica conclusione vera. La nuova concezione qui implicita è quella della realtà»[71]. Una realtà che è *solo* supposta, ma il valore della cui supposizione,

[67] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.265.2; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 108.
[68] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.378; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 195.
[69] Ivi, CP 5.382; tr. it. p. 197.
[70] Ivi, CP 5.384; tr. it. p. 199.
[71] Ibidem.

per quanto incerto, per quanto ipotetico, resta l'unico *utile*, necessario affinché qualunque conoscenza non finisca in un circolo autoreferenziale interno e limitato ai soli ambiti del pensare e del "sentire". Peirce ammette che «vi siano realtà»[72] perché solo per tal via si risponde al bisogno pratico di poter dire qualcosa circa il mondo che ci circonda, e perché «l'impulso sociale non mi porta a dubitare di essa»: l'ipotesi della realtà, in altri termini, risulta valida perché è quella «che ogni mente ammette» consapevolmente o meno, ogni qualvolta che agisce o semplicemente giudica su qualcosa. Infatti, «il sentimento che dà origine a un metodo per fissare credenze è l'insoddisfazione prodotta da due proposizioni contrastanti. Ma qui vi è già la *vaga* concessione che vi è un'*unica* cosa alla quale una proposizione deve conformarsi»[73], un unico giudizio su cui alla lunga concordare. La possibilità di giudicare, la possibilità, in definitiva e ancora una volta kantianamente, di pensare e parlare è data pertanto dalla pre-disposizione della mente a credere che vi sia un'"oggettività" a cui il pensiero deve in qualche modo adeguarsi, avvicinandovisi quanto più riesce. D'altronde, a parere di Peirce, se le cose non stessero così verrebbe meno qualunque margine di senso ad ogni genere di discussione, che non sarebbe altro che un vuoto blaterare intorno al nulla, un indifferente gioco di parole sottratto alla possibilità di raggiungere una qualunque forma di accordo e di "ragione". Ed è invece proprio alla facoltà raziocinante che Peirce fa appello quando si tratta di porre le basi del suo metodo scientifico. Tuttavia, si badi bene, l'esser semplicemente «"d'accordo con la ragione"»[74] non è certo bastevole per intraprendere la via alla conoscenza, che è infatti sempre conoscenza empirica. L'apporto dell'esperienza si rivela perciò assolutamente imprescindibile a chi non intenda inciampare nella pericolosa trappola del «metodo *a priori*»[75], cui pure non hanno saputo sotrtarsi, a parere di Peirce, persino i più autorevoli filosofi. Se allora, alla luce di tutto ciò, Peirce resta fermo sull'idea che non occorra in alcun modo «mettere da parte la ragione»[76], pena cadere nell'infruttuoso «metodo della tenacia»[77], questa ragionevolezza avrà dei caratteri ben definiti, che meritano ancora di essere dispiegati con accuratezza, ma il cui presupposto primo può essere riassunto come segue: benchè, come abbiamo detto, ogni uomo debba procurarsi un metodo d'indagine della conoscenza che abbia e possa avere come oggetto del proprio scopo unicamente «lo

[72] Ibidem.
[73] Ibidem; tr. it. p. 200 (primo corsivo nostro).
[74] Ivi, CP 5.382; tr. it. p. 197.
[75] Ivi, CP 5.383; tr. it. p. 198.
[76] Ivi, CP 5.386; tr. it. p. 202.
[77] Ivi, CP 5.378; tr. it. p. 195.

stabilirsi di un'opinione»[78], pur tuttavia – aggiunge Peirce nella parte conclusiva del suo scritto – «egli desidera che le sue opinioni coincidano con i fatti», il che appunto converge con «la prerogativa del metodo della scienza»[79]. Inoltre, la ricerca di una corrispondenza tra il fatto e l'opinione intorno ad esso è una questione di ordine morale: «più salutare di qualsiasi credenza particolare è l'integrità della credenza; e […] evitare di indagare le fondamenta di una credenza per il timore che esse possano dimostrarsi marce è immorale e svantaggioso»[80].

In altri termini, il metodo scientifico così strutturato dalla pragmatica peirceana, fa propria una logica dai caratteri inediti, che non si limita alla revisione astratta della correttezza formale delle proposizioni e «alle vecchie formalità della logica»[81], ma che invece incede a passo talvolta deciso, altre volte incerto, in ogni esperienza di ogni uomo che se ne appropri. Si tratta di un procedimento, dunque, che "si sporca le mani" e che non avanza secondo passaggi prestabiliti. Si configura come una logica della situazione, plasmabile a seconda del caso e sempre cosciente di poter incorrere nei rischi e nei pericoli che si profilano dinanzi a chiunque voglia procedere un po' oltre il "manifesto". Si rivela perciò sempre fallibile, in grado soltanto di migliorarsi di volta in volta, arricchendo il proprio bagaglio esperienziale, a partire da cui riconvertirsi e correggersi a seconda delle circostanze. La logica pragmatistica può essere allora considerata come *intenzionale*, dal momento che respinge la vuotezza formale ed è invece sempre rivolta verso un contenuto, sempre protesa in avanti, e sempre moralmente connotata.

La definizione della regola pragmatistica, così come emerge dalla lettura di *Come rendere chiare le nostre idee*, suona allora in tal guisa: «considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra concezione abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto»[82], che esclude quindi la mera ricerca di una sua «precisa definizione […] in termini astratti»[83], cosa che invece aveva tentato Cartesio e di cui neanche Leibniz era riuscito a fare a meno.

Nell'ampio spettro di tematiche che si aprono alla luce della definizione peirceana del pragmatismo, emerge ora l'esigenza di considerare i tratti più caratteristici del concetto di

[78] Ivi, CP 5.375; tr. it. p. 192.
[79] Ivi, CP 5.387; tr. it. p. 202.
[80] Ibidem; tr. it. p. 203.
[81] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.392; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 207.
[82] Ivi, CP 5.402; tr. it. p. 215.
[83] Ivi, CP 5.390; tr. it. p. 206.

abito, che crediamo chiarisca e completi il nostro argomentare intorno al dubbio e alla credenza. In uno scritto mai pubblicato, elaborato tra il 1905 e il 1907, l'attenzione alla natura degli "effetti" di un qualunque pensiero – ormai fatto esplicitamente coincidere col segno[84] – è qui al centro dell'argomentazione complessiva e fatto convergere proprio, nella sua dimensione più compiuta, in quegli atti "formativi" concretizzantisi nel costituirsi di un abito. Andando direttamente *in medias res*, si legge: «l'unico effetto mentale che può essere prodotto come interpretante logico ultimo (e che non è segno di nient'altro se non di un'applicazione generale) è un *mutamento di abito*»[85], ossia una «modificazione della tendenza di una persona verso l'azione»[86]. Comprendere a fondo questa delicata tematica è possibile però soltanto alla luce di alcuni presupposti peirceani: uno fra tutti, la definizione dell'interpretante, qui fatto coincidere con l'«effetto propriamente veicolato dal segno»[87], ossia con il dato fattuale e contenutistico, in assenza del quale un segno non sarebbe tale o, altrimenti detto, mancherebbe di qualunque significato. In secondo luogo, altrettanto decisiva è la descrizione dei «concetti intellettuali», che per Peirce rappresentano «gli unici fasci di segni che sono propriamente denominati "concetti"», i quali «portano per essenza implicazioni riguardanti il comportamento generale o di qualche essere cosciente o di qualche oggetto inanimato», e «veicolano gli atti o i fatti attesi del comportamento abituale»[88]. Che cosa significa? Qual è il ruolo dell'abito in quanto *interpretante logico finale*, espressione questa che non a caso è stata scelta dai curatori italiani come titolo editoriale dello scritto in questione?[89] La centralità dell'idea peirceana dell'abito all'interno dell'orizzonte pragmatistico sta in gran parte nei passaggi appena riportati e nelle loro conseguenze. Concepire i concetti in senso proprio solo alla stregua del loro valore "intellettuale", può risultare in modo chiaro e privo di fraintendimenti soltanto alla luce di una vera e propria revisione dell'idea stessa di ragionamento e di una sua apprensione in quanto attività costitutivamente pratica. Da ciò consegue, per sovrappiù, anche il dato inverso, ossia che l'attività pratica può darsi soltanto tramite il concorrere di uno sforzo

[84] Cfr., C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.470; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., in part. p. 259.
[85] Ivi, CP 5.476; tr. it. p. 264.
[86] Ibidem.
[87] Ivi, CP 5.473; tr. it. p. 261. Per la trattazione della natura triadica del segno, e dunque della sua distinzione in segno, oggetto e interpretante, si veda, per ora solo ad esempio, ivi, CP 5.484; tr. it. p. 268 e Id., *Prolegomena to an Apology for Pragmaticism*, CP 4.530-4.572, cit., ivi CP 4.531; tr. it. *Iconismo e grafi esistenziali*, cit., p. 214. Come già precisato nella sezione introduttiva, l'argomento in questione verrà analizzato adeguatamente nella seconda parte del lavoro.
[88] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.467; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 256.
[89] Come si precisa nella introduzione al saggio in *Opere*, i curatori dei CP avevano invece preferito intitolarlo *A Survey of Pragmaticism* (cfr., M. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, *Nota introduttiva* a *L'interpretante logico finale*, cit., pp. 253-254, ivi p. 253).

intellettivo ben orientato. Così, l'abito, in quanto manifestazione concreta dell'effetto di un pensiero, non può essere «prodotto dall'azione muscolare, ma dagli sforzi interiori, dagli atti di immaginazione che l'accompagnano»[90]. Ogni azione è quindi il risultato della maturazione del «concetto unitario di tutto ciò che deve essere fatto ed esattamente di quando deve essere fatto»[91]. Indossare un nuovo abito o correggere la forma di quello preesistente implica un vero e proprio allenamento mentale, uno sforzo che, a seconda dei casi, abbisogna di essere più o meno reiterato. Non vi è niente di spontaneo, nulla di meramente meccanico nel nostro rimodularci in base alle nuove esigenze ed esperienze che ci si parano dinanzi. E ciò in quanto l'abito non è che credenza, una credenza ormai consolidata e condensata in una forma stabile, e che emerge attraverso un vero e proprio procedimento logico, dapprima come «congettura» operativa e poi come vera e propria "regola" pratica: «la disposizione ad agire in un certo modo in date circostanze e per un dato motivo è un abito; e un abito deliberato, o auto-controllato, è precisamente una credenza»[92]. L'abito viene con ciò a configurarsi come la testimonianza concreta ed effettiva della conclusione di un ragionamento, il cui termine, appunto, «dovrebbe applicarsi soltanto all'argomento ragionevole, deliberato e autocontrollato, che fissa una credenza a partire da un'altra»[93]. L'autocontrollo è dunque postura necessaria a chi intenda acquisire nuovi abiti, e si delinea come «operazione *conscia*» e "ragionata" «non soltanto della conclusione e della sua deliberata approvazione, ma anche del fatto che la conclusione è il risultato della premessa da cui risulta, e inoltre che l'inferenza appartiene a una determinata classe di inferenze che si conforma a un determinato principio-guida»[94]. L'abito è, insieme, comportamentale e mentale; nello stesso tempo creatore di un pensiero piuttosto che di un altro, proprio come di un'azione piuttosto che di un'altra. E da ultimo, vale la pena far notare che questa ambivalenza, questa armonica sintesi di piano intellettivo e sensibile è consapevolezza già matura del Peirce del 1877, in grado infatti di sostenere che «ciò che ci determina a trarre da date premesse un'inferenza piuttosto che un'altra, è un abito della mente, sia esso costituzionale o acquisito. L'abito è buono o non è buono, a seconda se produce o non produce conclusioni vere da vere premesse; e l'inferenza è considerata come valida o no, senza riferimento alla verità o alla falsità specialmente della

[90] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.479; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 265.
[91] Ibidem; tr. it. ivi, pp. 265-266.
[92] Ivi, CP 5.480; tr. it. p. 266.
[93] C. S. Peirce, *Issues of Pragmaticism*, cit., CP 5.440; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, cit., p. 419.
[94] Ivi, CP 5.441; tr. it. p. 421.

sua conclusione, a seconda se l'abito il quale la determina è tale da produrre o no, in generale, conclusioni vere»[95].

Mai ricezione passiva, allora, l'abito si acquisisce e prende forma attraverso un intenso processo intellettivo e genuinamente immaginativo: «così veniamo a immaginare noi stessi in varie situazioni e animati da vari moventi, e procediamo tracciando le linee alternative di condotta che le congetture lasciano aperte in noi. Anzi noi siamo guidati, nel caso della stessa attività interiore, a cogliere i diversi modi secondo i quali le nostre congetture potrebbero essere leggermente modificate. L'interpretante logico, quindi, vive in un tempo relativamente futuro»[96], la cui specie «è quella del modo condizionale, il "*sarebbe*"»[97], che potrebbe anche esser detto il "se-allora"[98], da cui l'interpretante stesso è prodotto. La regola dei concetti generali è dunque quella dell'implicazione di un certo effetto a partire da una determinata causa, dove entrambi gli elementi hanno a parere di Peirce una chiara e manifesta effettività e concretezza proprio in virtù del loro *reale* implicarsi, del loro reciproco co-prodursi e co-rimandarsi. Già nel 1898 il pensatore statunitense era mosso dall'intento di dimostrare che «la causalità […] è un elemento reale, fondamentale e vitale sia del mondo interiore sia di quello esteriore»[99], benchè esso, con la teoria della continuità andasse sciogliendosi sempre più in un flusso di interminabili implicazioni, dove ogni effetto era anche causa e viceversa, ma dove la conoscenza di alcuni tasselli consentiva l'inferenza di altri che prendevano «il loro posto, come i pezzi di puzzle di un bambino quando questi comincia a metterne insieme qualcuno in modo giusto»[100].

Il pragmatismo accoglie dunque il concetto di abito tra i suoi principali costituenti in quanto esso rappresenta l'approdo conclusivo del processo psichico (e non soltanto psichico) capace di condurre nella direzione desiderata o "attesa". E diciamo "non soltanto" perché lo stesso discorso vale anche per il piano concernente le leggi di natura. È certo solo una supposizione, ma una supposizione che porta con sé quantomeno delle testimonianze empiriche, che «le leggi dell'universo si siano formate sotto una tendenza universale di tutte le cose verso una generalizzazione e un'acquisizione di abiti»[101]. Questi ultimi permeano così tutto il reale su di un orizzonte che è tanto esteso da abbracciare e

[95] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.367; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 189.
[96] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.481; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., pp. 266-267.
[97] Ivi, CP 5. 482; tr. it. p. 267.
[98] Cfr., M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, n. 10 a C. S. Peirce, *L'interpretante logico finale*, cit., p. 267.
[99] C. S. Peirce, *Habit*, (1898), pubblicato parzialmente in CP 7.468-517, 7.494, Mss., 440 e 951, ivi CP 7.469; tr. it. *Abito*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 363-391, ivi p. 365.
[100] Ivi, CP 7.470; tr. it. ibidem.
[101] Ivi, CP 7.515; tr. it. p. 391.

interessare il versante propriamente cosmologico. In ogni caso e per qualunque oggetto sembra allora valere il principio per cui ad un dubbio reale e vivente, seguirebbe «la vera e vivente conclusione logica»[102] incarnata dall'abito. Quest'ultimo viene pertanto delineandosi come la *previsione* per cui ad una data azione seguirà/seguirebbe un determinato risultato. La sua genesi è prodotta, dal punto di vista della psiche umana, da «un'intensa attività nel mondo della fantasia»[103], dal partecipare cioè dell'immaginazione all'analisi intellettiva relativa a un determinato oggetto e obiettivo. È appunto in questo ambito di cose che «l'occorrenza ripetuta di un'idea generale e l'esperienza della sua *utilità* hanno come esito la formazione o il rafforzamento di quell'abito che è il concetto»[104].

In siffatta ottica "mondo interno" e "mondo esterno" ritrovano anche qui l'armonia e la vicinanza che avevamo avvistato per ciò che riguardava l'orizzonte appartenente al *phaneron*. «L'interazione di questi due mondi consiste principalmente in un'azione diretta del mondo esterno su quello interno e in un'azione indiretta del mondo interno su quello esterno attraverso l'operare degli abiti»[105]. Sembra cioè fondarsi su di una stessa logica relazionale, e in particolare su quella che Peirce indica come «la grande legge della mente, la legge delll'associazione, la legge dell'acquisizione di abiti», e che indica nei termini di una «tendenza a generalizzare»[106], a "formare" principi direttivi, appunto generali, applicabili di volta in volta a seconda dell'occasione, e validi e adattabili per circostanze simili.

L'abito è quindi motore non soltanto della «modificazione di coscienza»[107], ma anche della "modificazione di realtà", in quanto non azione esso stesso, ma suo presupposto, sua condizione, sua regola. L'abito è, con ciò, il vero e proprio concentrato del pragmatismo, il «fattore reale»[108] della massima che lo rappresenta, pur restando sempre indicazione *generale* di condotta. E la "modificazione della realtà" scaturisce da due ordini di ragioni: in primo luogo, in quanto «le *reiterazioni nel mondo interno – reiterazioni fantasticate –, se ben intensificate da uno sforzo diretto, producono abiti*, esattamente come le reiterazioni nel mondo esterno; *e questi abiti avranno il potere di influenzare il comportamento*

[102] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.491; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 274.
[103] Ivi, CP 5.490; tr. it. p. 272.
[104] C. S. Peirce, *Habit*, cit., CP 7.498; tr. it. *Abito*, cit., pp. 382-383.
[105] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.493; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 276.
[106] C. S. Peirce, *Habit*, cit., CP 7.515; tr. it. *Abito*, cit., p. 391.
[107] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.485; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 268.
[108] Ivi, CP 5.493; tr. it. p. 276 (legg. mod.).

effettivo nel mondo esterno»[109]; in secondo luogo perché, come dicevamo poc'anzi, «l'abito non è in alcun modo esclusivamente un fatto mentale. Empiricamente troviamo che certe piante assumono abiti. Il corso d'acqua che si erode da solo un alveo sta formando un abito»[110], e così via, in un complesso di definizioni e ri-definizioni, di corsi e ricorsi, di prove e aggiustamenti attraverso cui il mondo viene progressivamente a costituirsi di *ripetute* operazioni "vincenti", ossia dell'intreccio armonioso di abiti comportamentali assunti proprio in virtù della loro conformità al tutto della natura, la cui legge ha certo una sua forma di razionalità, ma non per questo manca di realtà.

Per concludere, vale la pena far notare che l'abito, in virtù della sua reiterazione condizionale, volge il nostro agire verso la dimensione del futuro, ci dispone alla capacità di previsione, anche minima, anche incerta della realtà e del corso delle cose. Non vi sarebbe condotta alcuna, in fondo, senza questo tipo di "scorcio" verso l'indeterminato, così come sarebbe preclusa pure ogni "supposizione" su ciò che avverrà o potrebbe avvenire: sarebbero dunque impediti ogni autentico e sensato pensare e ogni effettivo agire. È proprio in questo senso che Antiseri può commentare come segue la massima pragmatica peirceana e le conseguenze che con essa e da essa prendono vita: «per il pragmatismo l'esperienza è una apertura verso il futuro, è previsione, è regola d'azione. Pertanto la conoscenza, nella concezione pragmatista, non è, come per l'empirismo classico, un inventario di idee (o nozioni) più o meno organizzate, riguardanti esperienze sensibili avvenute molto tempo fa, o un attimo fa, o, al limite, attualmente presenti, quanto piuttosto l'anticipazione, l'uso futuro, l'utilizzazione possibile delle nostre cognizioni»[111].

§ II. 2.3 *Il pragmatismo e l'abduzione*

È ora il momento di introdurre un concetto che ci pare faccia da collante tra i termini messi in luce nel paragrafo precedente. L'abduzione, infatti, rappresenta in qualche modo l'"itinerario" seguito dalla dialettica dubbio-credenza e "stabilizzantesi" nell'abito; la peculiare struttura che puntualmente, in maniera più o meno consapevole, definisce quel movimento continuo; l'inesauribile energia che fa muovere, sotto lo stimolo del dubbio, l'ingranaggio dell'inarrestabile macchina intellettiva. D'altronde siffatto argomento non potrebbe trovare altra e più adeguata collocazione che non in questo capitolo del lavoro,

[109] Ivi, CP 5.487; tr. it. pp. 269-270.
[110] Ivi, CP 5.492; tr. it. p. 275.
[111] D. Antiseri, *Introduzione* a C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., pp. 7-8.

dal momento che è Peirce stesso a sostenere che «la vera dottrina che riguarda il Pragmatismo non può essere altro che la vera Logica dell'Abduzione»[112]. Primo dato a favore di questa peculiare identificazione è il fatto che solo grazie al ragionamento abduttivo – che in modo alquanto ambiguo Peirce chiama «atto di *intuizione*»[113] – possono essere formulate idee *nuove*: «è vero che i diversi elementi dell'ipotesi erano nella nostra mente da prima; ma è l'idea di collegare ciò che non ci eravamo mai sognati di collegare che, come un lampo, impone un nuovo suggerimento alla nostra contemplazione»: siamo così piombati nel cuore della questione. L'abduzione si rivela dal punto di vista fenomenico e percettivo, come un "lampo" che suggerisce un'inedita *lettura* di ciò che viene interrogato. Prende corpo nel ritrovamento, all'interno del labirinto della nostra mente, di una chiave interpretativa atta a far quadrare il *corpus* di relazioni che costituiscono l'oggetto dell'attenzione e a condurre verso una delle sue possibili vie di conoscenza.

Per cominciare ad argomentare intorno a questa tematica cruciale, però, conviene partire dalla costatazione obiettiva che «Peirce non dà un resoconto sistematicamente coerente dell'abduzione; sebbene egli stia parlando di ipotesi quando parla dell'abduzione, non è del tutto chiaro cosa intenda dire riguardo ad esse»[114]. Sarebbe legittimo chiedersi se, come suggerisce Frankfurt, vi sia una distinzione tra ipotesi e abduzione. Tuttavia è patente e indubbio che prima di coniare il termine abduzione, o di indicare lo stesso concetto con la parola "retroduzione", Peirce parli in maniera non dissimile di ipotesi o, meglio, di ragionamento ipotetico, quest'ultimo assumendo caratteri molto peculiari. È innegabile insomma che, almeno nella prima fase della sua fermentazione intellettuale, l'ipotesi svolgesse, nel sistema peirceano *in fieri*, il ruolo che sarebbe stato successivamente ricoperto dall'abduzione. Come ha ben argomentato Fann in uno dei più precoci lavori sistematici sull'argomento, Peirce è il primo pensatore ad aver avuto la grande ambizione di rischiarare il "mistero" che sottende alla costruzione delle ipotesi e di mostrare la costituzione essenzialmente logica del "salto" – che dal suo punto di vista salto non è mai – , alla conclusione più adeguata. È stato il primo, cioè, a non relegare la dinamica della *scoperta* di nuove idee all'«indagine storica, psicologica o sociologica»[115]. Com'è noto, perché ciò fosse possibile, egli non si limitò ad indagare le tradizionali forma risolutive

[112] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 224; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 563.
[113] C. S. Peirce, *Pragmatism as the Logic of Abduction*, cit., p. 227; tr. it. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, cit., p. 566.
[114] H. G. Frankfurt, *Peirce's Notion of Abduction*, in "The Journal of Philosophy", LV/14 (1958), pp. 593-597, ivi, p. 593.
[115] K. T. Fann, *Peirce's Theory of Abduction*, Nijhoff, The Hague, 1970, p. 2.

proprie della deduzione e dell'induzione e, a dispetto di ogni diffidenza, credette fermamente di rinvenire perfino nel ragionamento più incerto e rischioso una struttura rigorosa e stabile. Anche l'inferenza abduttiva acquisiva in tal modo una costituzione intimamente logica e passibile di uno studio accurato, rivelandosi profondamente utile a chiunque non volesse incorrere in errori che, tutt'altro dall'essere banalmente teorici, presentano *in ogni caso* ricadute di rilievo pratico sulle scelte e sulla vita di ogni singolo. È proprio per la sua rilevanza pratica che il ragionamento ipotetico, radicato in ogni nostro approccio alla conoscenza della realtà, viene a presentarsi non solo nella sua assoluta autonomia rispetto agli altri due generi di inferenza, ma anche in quanto l'unico tipo di ragionamento meritevole di essere indicato come scientifico, di contro a chi circoscriveva quest'ultimo carattere alle sole deduzione e induzione[116]. Il Peirce maturo del 1913 può perciò affermare: «non credo che l'adozione di un'ipotesi al vaglio possa essere correttamente chiamata induzione; e tuttavia è *ragionevole* e benché la sua *sicurezza* sia bassa, la sua *ricchezza* è alta»[117]. E cionondimeno questa è presa d'atto sviluppata in maniera progressiva e avviata sin dai primi momenti della riflessione di Peirce. Se infatti analizziamo la forma che assume il suo ragionamento in un frammento del 1867, si può già notare la convinta argomentazione in favore della profonda differenza tra le due tipologie di inferenze sintetiche, induzione e ipotesi. Rifiutando di intendere l'ipotesi nel senso positivista di «dispositivo per stimolare e dirigere l'osservazione»[118], il nostro pensatore ribadisce la sua natura di «funzione essenziale della mente cognitiva», esplicantesi nel processo inferenziale di «*produzione* di proposizioni»[119]. E non è tutto. Peirce entra anche nel merito delle specifiche differenze tra le varie tipologie di inferenza, con l'intenzione di dimostrare come l'ipotesi non sia riducibile all'induzione, in quanto «l'induzione consiste nel ragionare dal particolare al generale», cosa che «non accade in questi casi»[120]. Com'è noto, per quella che di lì a qualche anno verrà detta abduzione, vale invece il passaggio dal risultato e dalla regola al caso singolo, secondo «un processo attraverso il quale», com'è detto nel 1883, «una concatenazione confusa di predicati è messa in ordine sotto un predicato sintetizzante»[121]. Seguendo questo schema, e attribuendo quindi alla sola

[116] Cfr., ivi, pp. 2-3.
[117] C. S. Peirce, *To F. A. Woods, on "would be"* (1913), CP 8.380-388, ivi CP 8.388.
[118] C. S. Peirce, CP 2.511 Fn P1 Para ½.
[119] C. S. Peirce, CP 2.444 Fn P1 Para 2/2.
[120] C. S. Peirce, CP 2.511 Fn P1 Para ½.
[121] CP 2.712. Questa è peraltro nozione già maturata nel 1878, come testimonia l'articolo peirceano *Deduzione, induzione e ipotesi* dove il pensatore definisce induzione e ipotesi in questi termini: «abbiamo un'induzione quando generalizziamo da un certo numero di casi per i quali qualcosa è vero e inferiamo che quella medesima cosa è vera per un'intera classe. Oppure quando troviamo che una certa cosa è vera in una certa proporzione di casi osservati e inferiamo che quella medesima cosa è vera nella medesima proporzione

inferenza ipotetica la facoltà di *dire* qualcosa riguardo al singolo, Peirce può ben condurre la sua argomentazione affermando che «ogni fatto storico, come che Napoleone Bonaparte una volta sia vissuto, è un'ipotesi; noi crediamo a ciò perché i suoi effetti – voglio dire la tradizione corrente, le storie, i monumenti, ecc. – sono osservati», ossia rappresentano segni grazie a cui, tramite un percorso a ritroso, può essere inferito il fatto da essi indicato. Va da sé che nessun ragionamento induttivo potrà giungere ad una simile conoscenza perché «nessuna mera generalizzazione dei fatti osservati potrebbe mai insegnarci che Napoleone è vissuto»[122].

Abbiamo con ciò isolato un elemento caratterizzante l'abduzione, ossia la sua originaria ipoteticità. Ve ne sono però molti altri che contribuiscono a delinearne i contorni e a conferirle la sua specifica forma. Tra questi, uno dei più importanti non può che essere definito dalla sua capacità di superare i limiti propri di meccanismi banalmente estensivi, e in quanto tali diretti al raggiungimento di un traguardo solo quantitativo. Questo è forse il principale fattore di discrimine tra il ragionamento ipotetico e quello induttivo: in una condizione di «assenza di conoscenza […] la questione, come sempre, è se certi oggetti abbiano o meno certi caratteri. L'assenza di conoscenza, dunque, riguarda o la questione se ci siano altri oggetti, oltre a quelli stabiliti nelle premesse, che possiedono certi caratteri; o se ci siano altri caratteri, oltre a quelli stabiliti nelle premesse, che, pur non essendo necessariamente implicati in questi ultimi, appartengono agli stessi oggetti». In base all'esigenza di conoscere l'uno o l'altro elemento – l'estendibilità della conoscenza a più oggetti o a più caratteri degli oggetti stessi –, il processo logico si svilupperà di necessità diversamente: «nel primo caso il ragionamento procede come se si conoscessero tutti gli oggetti che hanno certi caratteri: questa è l'*induzione*. Nell'altro caso si procede come se si conoscessero tutti i caratteri necessari per determinare un certo oggetto o una certa classe: questa è l'*ipotesi*»[123]. A favore di tale considerazione sono innumerevoli gli esempi addotti

per l'intera classe. Abbiamo un'ipotesi quando troviamo qualche circostanza curiosa, che sarebbe spiegata dalla supposizione che fosse la conseguenza di un caso ascrivibile a una regola generale, e perciò adottiamo quella supposizione. Oppure quando troviamo che due oggetti presentano una forte somiglianza sotto certi rispetti e inferiamo che essi devono somigliare fra loro fortemente anche sotto altri rispetti» (C. S. Peirce, *Deduction, Induction, and Hypothesis* (1878), CP 2.619-644, ivi CP 2.624; tr. it. *Deduzione, induzione e ipotesi*, in *Opere*, cit., pp. 463-476, ivi p. 465).

[122] CP 2.714.

[123] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.272; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 112. È bene aggiungere che la distinzione qui presentata da Peirce è anche uno degli oggetti centrali dell'articolo del 1867 dal titolo *Upon Logical Comprehension and Extension*. Ivi, infatti, i tre tipi di inferenze sono analizzati da Peirce sotto un punto di vista logico-semiotico, e indagati a partire dall'introduzione e dalla revisione del tradizionale binomio concettuale di "comprensione" (o "intensione") ed "estensione". Teniamo a ricordare tale articolo perché è a completamento dei primi risultati ottenuti da Peirce in merito a questa importante questione tematica. Ci sembra anche che, se comparato al contributo uscito l'anno successivo *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, l'elaborato – che è analisi

da Peirce[124]. Ne riportiamo qui uno tra i più famosi e chiari: «se infilo la mia mano in un sacco di caffè e, tirandone fuori una manciata, osservo in quale proporzione i chicchi sono maschi, ecc., posso inferire che più o meno la stessa proporzione varrà probabilmente per l'intero sacco o almeno per gli strati superiori. Questa è induzione in senso proprio. Ma se prendo quei chicchi e, notando che hanno forma, misura e colore del moca, li sottopongo ad una prova chimica, diciamo determinandone la percentuale di caffeina, e, trovato che anche per quell'aspetto si accordano con il caffè moca, inferisco da qui che essi provengono effettivamente dallo Yemen o che comunque sono sostanzialmente simili al caffè dello Yemen, ad esempio nell'aroma, nel valore di mercato, ecc., allora la mia inferenza ha la natura di un'ipotesi esplicativa». Peirce conclude il capoverso sostenendo ch'essa «è in effetti un'induzione riguardante i caratteri»[125], riecheggiando in tal modo quanto aveva affermato nel molto precedente *Alcune conseguenze*. Il procedimento ipotetico ha quindi il merito di offrirci qualcosa di diverso dalla "semplice" generalizzazione, e di guidare il nostro ragionamento da un carattere ad un altro, ampliando la conoscenza di un oggetto a molteplici e, in linea di principio, indefiniti aspetti.

Sarà allora chiaro perché, mentre l'induzione può essere considerata come un «argomento statistico» che a partire dalla premessa minore e dalla conclusione di un sillogismo giunge ad inferire la premessa maggiore, l'ipotesi «può essere definita come un argomento che procede dall'assunzione che un carattere, noto per implicare necessariamente un certo numero di altri caratteri, può essere probabilmente predicato di ogni oggetto che ha tutti i caratteri implicati nel carattere iniziale». Dal che non sarebbe forse troppo azzardato dire ch'essa ch'essa opera sfruttando l'*analogia* sussistente tra le note di due oggetti per poterne inferire l'ulteriore "accordo", l'ancora più estesa superficie di contatto. Come

---

insieme storica e teorica dei due concetti e delle differenti scelte lessicali che li hanno contraddistinti –, ha il merito di mostrare come già così precocemente Peirce avesse individuato la linea di continuità in grado di legare i diversi ambiti di ricerca e di interesse da cui era costantemente stimolato. Logica, pragmatismo e una semiotica ancora in germe compaiono qui, infatti, strettamente intrecciate nell'avvalorare i primi risultati riguardanti lo studio delle inferenze.

[124] Cfr., ivi, CP 5.273-275; tr. it. pp. 112-114, ma anche, tra gli altri, il famoso caso dei fagioli esposto in C. S. Peirce, *Deduction, Induction, and Hypothesis*, cit., in part. CP 2.621-623; tr. it. *Deduzione, induzione e ipotesi*, cit., in part. pp. 464-465. In quest'ultimo articolo, ricco di ulteriori esempi, il nostro pensatore mostra come il sillogismo aristotelico del modo *Barbara* rappresenti il ragionamento deduttivo per eccellenza e come gli altri due tipi di inferenza, ossia l'induzione e l'abduzione (qui ancora chiamata "ipotesi") si possano ottenere a partire da esso, mutando l'ordine delle tre proposizioni di cui è costituito (ivi, CP 2.620 e sgg.; tr. it. p. 463 e sgg.). D'altronde, come argomenta bene D. R. Anderson in *The Evolution of Peirce's Concept of Abduction*, in "Transaction of Charles S. Peirce Society", XXII/2 (1986), pp. 145-164, spec. pp. 145-150, è sempre da Aristotele che Peirce crede di mutuare il concetto di abduzione, non mancando ovviamente, con ciò, di interpretarlo liberamente e di svilupparlo in linea con le proprie esigenze teoretiche.

[125] C. S. Peirce, senza nome., (1892 ca.), MS. 590; tr. it. *La critica degli argomenti*, in Id., *Pragmatismo e grafi esistenziali*, cit., pp. 49-79, ivi p. 74.

abbiamo visto in particolare nella sezione dedicata a Kant, lo strumento analogico rappresenta infatti un dispositivo per un *mettere-in-relazione* in grado di cogliere i tratti in comune tra cose eterogenee, disponendodole in uno dei possibili ordini "ragionevoli" (o ragionevolmente probabili). Pertanto, a differenza dell'induzione, l'abduzione si concretizza nella «inferenza della premessa minore a partire dalle altre due proposizioni»[126], e dunque dal risultato e dalla regola. Per tal via, ossia tramite un azzardo fondato su di un principio analogico, sarà possibile ottenere allora la sussunzione (o la sussumibilità) di un altro oggetto sotto la regola ipotizzata.

E qui va fatta una sosta importante: diversi studiosi hanno notato che procedimenti simili a quello finora descritto sono utilizzati nel campo delle *detective strategies* come supporto metodologico per giungere alla risoluzione di un'indagine di carattere poliziesco. D'altronde è stato lo stesso Peirce a favorire siffatto paragone per mezzo dei suoi esempi relativi all'abduzione e, in particolare, attraverso il famoso racconto biografico in cui rende manifesto il proprio spirito investigativo. In quest'ultimo caso, dopo aver descritto accuratamente i motivi lavorativi per cui fu indotto a comprare «l'orologio più affidabile»[127] che si trovasse sul mercato e le ragioni per le quali questo finì per essergli sottratto con un furto, Peirce ci espone la lunga serie di abduzioni che lo indussero a carpire l'identità dell'autore della ruberia e a rientrare in possesso delle sue proprietà[128]. Queste abduzioni, più che ragionamenti condotti sequenzialmente e razionalmente, paiono essere vere e proprie intuizioni sorte da una fonte oscura e misteriosa. Peirce racconta infatti che quando il capo dell'agenzia di investigazione in cui si recò gli chiese come mai fosse sicuro di aver indivuato il ladro, si trovò a rispondere in modo del tutto eccentrico, ma proprio in virtù di ciò significativo: «"non ho nessuna ragione per pensarlo. Ma ne sono assolutamente certo"»[129].

È stato in primo luogo Thomas. A. Sebeok, e di lì a poco Umberto Eco, a fiutare una qualche somiglianza tra la logica pragmatica ideata dal pensatore statunitense e la tecnica investigativa seguita da Sherlock Holmes[130], benché non vi sia alcuna testimonianza scritta

[126] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.276; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 114.
[127] C. S. Peirce, *Guessing*, cit., p. 270; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1005.
[128] Cfr., ivi, pp. 270-277; tr. it. pp. 1005-1009.
[129] Ivi, p. 273; tr. it. p. 1007.
[130] Nella *Prefazione* di A. Sebeok e U. Eco, a Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, cit., pp. 11-14 sono esposte cronologicamente tutte le "coincidenze" che condussero a quella che è certamente la raccolta più completa degli studi sull'argomento. Va tuttavia rilevato come Peirce conoscesse bene – citandolo – quello che si è soliti indicare come il racconto capostipite di ogni *Detective Novel*, ossia *The Murders in the Rue Morgue* di Edgar Allan Poe. Tanto per cominciare, in un appunto collocabile tra il 1883 e il 1884, il nome di Poe compare in una curiosa tassonomia che, anche se il titolo è redazionale, ricalca efficacemente le

che provi l'interesse di Peirce intorno ai racconti di Conan Doyle, né tantomeno la sua pur plausibile conoscenza degli stessi[131]. A tal riguardo è anche Bonfantini a domandarsi: «qual è il rapporto fra la razionalità indagativa del detective (esemplato nello Sherlock Holmes di Conan Doyle) e la razionalità della ricerca scientifica secondo Peirce?»[132]. Lo studioso italiano concorda sul fatto che, come l'uno, anche l'altro prenda avvio dai risultati di un evento-fenomeno – si vogliano chiamare segni, dati di fatto, costatazioni, indizi – per ricercarne le cause: Peirce direbbe «dal conseguente all'antecedente»[133]. Entrambi credono che il metodo per giungere ad una conoscenza sia quello del fiuto, dell'analisi delle tracce disponibili e dell'inferenza, da quelle, di ipotesi esplicative e chiarificatrici. Come un'orma in un'isola deserta è *indice* della presenza umana, così ad esempio il ritrovamento di un'arma sulla scena di un delitto conduce in una direzione piuttosto che in un'altra nella risoluzione del caso. Se è vero che «il pensiero successivo denota ciò che era pensato nel pensiero precedente»[134], allora dal primo sarà possibile risalire al secondo seguendo una serie di percorsi plausibili e scegliendo quello maggiormente in sintonia con quanto cade sotto i nostri occhi congetturanti. È lo stesso Bonfantini a citare un breve passo tratto da *Il segno dei quattro*, che recita come segue, e che rende evidente l'affinità che qui stiamo provando a mostrare: l'Holmes di Doyle afferma che «il solo punto degno di nota nel caso in questione è il ragionamento curiosamente analitico da effetti a cause che mi ha permesso di districarlo»[135]. Occorre anche sottolineare che questo procedimento a ritroso non può

"classiche" triadi peirceane: *Men of Feeling, Action, Thought* (1883-1884) (W, vol. V, pp. 35-38, ivi, p. 35). Naturalmente Poe cade tra i primi e, più dettagliatamente, tra i poeti. C'è poi un curioso rimando in un passaggio di cui si discute di tutt'altro. Riferendosi infatti all'utilità delle scienze (matematica, fisica, psicologia etc.), Peirce giunge infine alla filosofia, la cui «influenza sulle scienze pratiche è meno diretta e può essere rilevata solo qua e là. L'etica è cortesemente invitata a dare di tanto in tanto un suggerimento in diritto, giurisprudenza, sociologia, ma la sua seducente esclusione dalla diplomazia e dall'economia è un'immensa follia. Siamo purtroppo esonerati dal chiamare stupenda o egregia questa follia, perché è semplicemente l'ordinaria cecità di coloro che credono profondamente che le menzogne siano la più salutare delle diete, e che, come diceva saggiamente Edgar Poe, quando tornano a casa e si chiudono nelle loro camere, si spogliano, si inginocchiano […] e si cullano per addormentarsi, con l'intima credenza che il diritto è cosa sciocca e senza vigore nel mondo della quotidianità» (C. S. Peirce, CP 1.251). Infine, si ricorda anche che in *A Neglected Argument*, Peirce crede di trovare in Poe un sostenitore delle sue tesi relative a *Musement* (C. S. Peirce, A Neglected Argument for the Reality of God, cit., CP 6.460; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 631).

[131] Su ciò si veda T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, "Voi conoscete il mio metodo: un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes, in Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, cit., pp. 27-64, spec. nota 11, pp. 37-38.

[132] M. A. Bonfantini, *Peirce e l'abduzione*, in C. S. Peirce, *Opere*, cit., pp. 289-307, ivi p. 296.

[133] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.276; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 116.

[134] Ivi, CP 5.285; tr. it. p. 122.

[135] Il riferimento di Bonfantini senza rimandi in nota (M. A. Bonfantini, *Peirce e l'abduzione*, cit., p. 296) è a A. Conan Doyle, *The Sign of the Four* (1890), in Id., *Sherlock Holmes: The Ultimate Collection*, Enhanced Media, Los Angeles, 2016, pp. 93-175, ivi p. 95; tr. it. *Il segno dei quattro*, in Id., *Tutto Sherlock Holmes*, voll. I-IV, Newton Compton, Roma, 1991, ivi vol. I, pp. 123-226, p. 125. L'edizione italiana da noi consulata

che essere munito di una previa assunzione, ossia la *razionalità* del darsi degli eventi e del susseguirsi dei poli della dialettica dinamica di cause ed effetti. È quanto facciamo ogniqualvolta ci ritroviamo a spiegare un fatto, a prevederne i risvolti, o a immaginarci le cause che lo hanno prodotto. Esponendo il caso di Keplero intento a scoprire il moto ellittico dei pianeti, Umberto Eco scrive: nell'accingersi all'osservazione del pianeta Marte, «per dare un senso ai dati (e riconoscerli come dati *rilevanti*), Keplero deve per così dire *anticipare* e *comprendere* una possibile forma del fenomeno, ovvero una possibile (e ancora inedita) legge. Certo egli non attribuisce intenzioni razionali a Marte, ma è come se lo facesse: come un detective che cerca di immedesimarsi nella psicologia dell'assassino per capire come avrebbe potuto agire in date circostanze, e come agirà in altre […], così Keplero per configurare una buona ipotesi deve per così dire *porsi dal punto di vista di un possibile legislatore dell'universo*»[136]. Dunque, che si tratti del lavoro investigativo, o di quello scientifico, che si tratti di "questioni umane" o di processi naturali, l'indagine prevederà simili principi e procedure.

Per comprendere ancora meglio, però, gli aspetti che determinano l'abduzione di stampo peirceano, vale la pena mettere per un attimo da parte le similitudini ch'essa presenta rispetto al metodo di indagine di Holmes, e individuarne le altrettanto significative differenze. È con ciò che si apre infatti un'altra fondamentale tematica, quella riguardante il *Guessing*, termine che è stato tradotto in italiano con 'indovinamento', ma che potrebbe pure essere reso bene con "scommessa ragionevole". La distanza tra i due metodi sembra scaturire una volta che, assodata la comune struttura generale del procedimento utilizzato, ci si spinge all'analisi delle modalità di applicazione del procedimento stesso, e si rende dunque manifesto il particolare atteggiamento previsto da una parte dal *detective* inventato, dall'altra dal nostro pensatore. Se infatti il primo tiene a sottolineare la necessità di condurre le sue ipotesi su di un terreno quanto più solido possibile, suffragato da leggi e codici, e sostenuto da *pattern* ben definiti, Peirce sembrerebbe invece rimarcare l'esigenza di creatività e, potremmo dire, di istintualità. Da una parte vi sarebbe l'adozione di schemi precostituiti e di tracce facilmente interpretabili[137], dall'altra la talvolta audace presa in

---

rende la medesima espressione come segue: «l'unico aspetto del caso che valeva la pena di sottolineare era l'insolito ragionamento analitico da effetti a cause grazie al quale sono riuscito a risolvere il mistero».

[136] U. Eco, *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, cit., p. 321.

[137] M. A. Bonfantini, in *Peirce e l'abduzione*, cit., argomenta la distanza della posizione metodologica di Peirce rispetto a quella dei positivisti negli stessi termini con cui qui si sta parlando del confronto tra il suo metodo e quello tipico del detective. Anche i positivisti, infatti, «imitando Holmes, non si sarebbero azzardati a tirare a indovinare in mancanza di indizi fattuali, materiali, forti e perfettamente accertati», e proprio in virtù della severità della loro tattica investigativa «non avrebbero catturato il ladro e sarebbero rimasti senza orologio» (ivi, p. 291).

carico del rischio. Come abbiamo già visto, quest'ultimo per Peirce – a differenza che per il detective di Conan Doyle –, pur abbracciando la possibilità dell'errore, è di fatto potenziale fonte di grande fertilità per la conoscenza, venendo anzi a rappresentare l'unico vero strumento in grado di farci approdare ad isole del pensiero ancora vergini e ignote, a quella che Peirce definisce «auspicabile ubertà»[138]. Il nostro logico sembra fortemente convinto che, laddove si naufraghi in terreni non riconducibili ad alcuna esperienza pregressa, non sia possibile che una via: «tirare a indovinare»[139]. Tuttavia, questa nota discriminante tra i due metodi non può essere adottata *in toto* e senza precisazioni. Infatti, bisogna pure tener conto che a parere di Sebeok, così come di Régis Messac[140], Nordon e Marcello Truzzi, nonostante le apparenze conducano verso quest'ipotesi, uno sguardo più ampio sulla figura del detective di Baker Street porterebbe addirittura verso l'interpretazione contraria, convinta di poter «rilevare l'importanza del tirare a indovinare nel metodo investigativo di Sherlock Holmes»[141]. Una cosa è certa: l'adozione da parte di Peirce di questo metodo "investigativo" non esclude una serie di delimitazioni senza le quali non saremmo in grado di inquadrare questa peculiare "pratica".

In prima istanza è opportuno specificare che qui non ha alcun ruolo il caso. Si parla, piuttosto, di un istinto[142] naturale, di una facoltà innata in grado di dirigerci nell'apparente dispersività dell'infinita mole di ipotesi percorribili e inferibili che «l'uomo trae», per usare un'espressione della Fabbrichesi, «dalla sua continuità col cosmo»[143]: Peirce paragona l'intima e mai definitiva costituzione dell'«evoluzione della scienza» alla teoria delle specie di matrice darwiniana, ma a proposito di entrambe è pronto a rifiutare «di credere che […] fossero *fortuite*». Più precisamente, afferma: «a mio parere, non può esserci alcun dubbio che la mente dell'uomo, essendosi sviluppata sotto l'influenza delle leggi naturali, per questo motivo pensi naturalmente in una certa misura secondo il modello della natura. Questa vaga spiegazione non è che una supposizione, ma non ha senso credere che solamente per fortuna Galileo e gli altri maestri della scienza abbiano raggiunto teorie vere dopo così pochi tentativi sbagliati. Questa capacità di divinare la

[138] È la traduzione dell'espressione «esperable uberty» che Peirce utilizza in una lettera del 1913 a Frederick Adams Wook (C. S. Peirce, *To F. A. Woods, on "would be"*, cit., CP 8.384). «Auspicabile ubertà» è la resa italiana piuttosto letterale, reperibile in T. A. Sebeok, *"One, two, three… Uberty" (a mo' di introduzione)*, cit., pp. 17-26, ivi p. 17.
[139] C. S. Peirce, *Guessing*, cit., p. 268; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1004.
[140] È lo stesso Sebeok, insieme con la sua consorte e co-autrice, a rifarsi a Régis Messac per questa linea interpretativa (T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, *"Voi conoscete il mio metodo: un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes*, cit., p. 43).
[141] Ibidem.
[142] Di questa nozione parleremo più diffusamente al momento opportuno. Cfr., *infra*, pp. 314-321.
[143] R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, cit., p. 58.

verità della fisica […] è sicuramente un prolungamento dell'istinto di procurarsi del cibo». Non vi sarebbe, dunque, a parere di Peirce, niente di più naturale, né di più produttivo e stimabole, che "tirare a indovinare"[144], dal momento ch'egli definisce questa facoltà nei termini di un vero e proprio «talento [*faculty*]»[145], un talento in grado di installare in noi addirittura *certezze*: in procinto di indicare il colpevole, il "Peirce detective" afferma che «ogni ombra di dubbio era svanita», aveva cioè raggiunto quel grande e potente motore d'azione che è la credenza.

In questo senso, ci pare che il logico statunitense fondi una *cosmologia* in linea con lo spirito dell'antropologia kantiana e con l'assunzione di una conformità generale dei "fatti del mondo". Siffatta impostazione filosofica tien conto dell'umano pur senza dimenticane i limiti; ne preserva la dignità, ma senza con ciò isolare l'ambito della cultura in una dimensione monolitica e antitetica a quella propria della natura. Da ultimo garantisce la possibilità del conoscere e ne offre il metodo. Ma si badi bene, non si tratta mai di un "salto" nel vuoto. Quand'anche non si riesca a risalire al filo inferenziale che ha condotto a quella credenza "conclusiva", quand'anche cioè si è sprovvisti della trasparenza e dell'evidenza del processo cognitivo, ciò non toglie il suo necessario e indiscutibile svolgimento. Non si dimentichi infatti che un principio fondante del sistema peirceano è che, a rigor di termini, intuizioni non possono esservi, il che equivale ad escludere anche il darsi irrazionale e illogico del "caso"[146]. Nel senso proprio del termine infatti quest'ultimo implicherebbe il sorgere improvviso di un pensiero isolato e privo di *relazioni*, sprovvisto di una fonte pregressa e risalibile. L'istinto consiste invece soltanto in una predisposizione a scegliere, tra la molteplice gamma di ipotesi e di connessioni plausibili, quella più ragionevole e conforme alla disposizione naturale dell'uomo e del mondo di cui fa parte. L'intuizione rappresenta, al più, soltanto un'impressione che attecchisce al livello superficiale della coscienza; al fondo essa non è che una cognizione preceduta e succeduta da altre cognizioni, ed è precisamente «la più semplice e naturale, la più facile ed economica da verificare»[147].

---

[144] «La nostra capacità di indovinare corrisponde all'abilità canora e aeronautica di un uccello; vale a dire che è per noi, come il canto e il volo lo sono per gli uccelli, la più elevata delle capacità puramente istintive […]. Non stimerei molto elevati né la saggezza né il coraggio di un uccellino da nido se, venuto il momento, il piccolo agnostico dovesse esitare troppo prima di spiccare il primo balzo nel vuoto a causa dei suoi dubbi sulla teoria dell'aerodinamica» (C. S. Peirce, *Guessing*, cit., p. 282; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1012).

[145] Ivi, p. 269; tr. it. p. 1004.

[146] In merito a ciò si veda M. A. Bonfantini, *Peirce e l'abduzione*, cit., spec. p. 290.

[147] T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, *"Voi conoscete il mio metodo: un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes*, cit., p. 41. Gli autori affermando di star «parafrasando l'esposizione di Peirce» che, com'è precisato nella nota 13 della stessa pagina, corrisponde a MS. 696 e cita come segue: «i fatti non possono

In siffatto ordine di cose, la disposizione armonica tra uomo e mondo è allora secondo Peirce l'unico assunto in grado di spiegare perché ci sia possibile giungere ad una qualunque credenza, mentre il lavoro "sotterraneo" e inconscio dell'inferenza chiarirebbe il "curioso" fatto per cui tra un numero indefinibile di ipotesi riusciamo a "indovinare" proprio quella giusta. «Senza tema di esagerare possiamo calcolare che un essere immaginario potrebbe attingere da un bilione (cioè un milione di milioni) di ipotesi per spiegare un qualsiasi fenomeno. Questo fenomeno, infatti, sarebbe certamente più o meno connesso, nella mente di un tale essere, con un milione di altri fenomeni». Col che si comprende che, tolto il "postulato" della "sintonia" tra principi naturali e leggi umane, «secondo la dottrina delle probabilità, sarebbe praticamente impossibile per qualsiasi essere indovinare la causa di un fenomeno per puro caso»[148].

Nell'ambito di questa trattazione, vale la pena sottolineare ancora un ulteriore elemento: l'estrema ampiezza del campo abbracciato dall'ipotesi. Ad essere "ipotetica" è non solo la tappa conclusiva, ossia il "risultato" finale di un ragionamento abduttivo, ma anche qualunque giudizio, qualunque atto relazionale che in qualche modo scelga una "versione" di quel complesso di nessi e connessi di cui il reale è composto. Ogni interpretazione che fuoriesca dall'ambito propriamente deduttivo e induttivo, e che quindi non si risolva nel sillogismo tradizionale, è un'"ipotesi", un azzardo cognitivo più o meno vasto, più o meno rischioso. Posto infatti che ogni pensiero è il frutto di un processo inferenziale, e che è dunque il risultato di un ragionamento pregresso, implicito o esplicito che sia, si potrà allora sostenere che ogni pensiero è soggetto alle medesime condizioni e regole, possibilità e limiti riservate e concesse alle ipotesi. Perfino le sensazioni, essendo anch'esse null'altro che predicazioni, seguono la stessa sorte: «una sensazione è un predicato semplice preso al posto di un predicato complesso; in altre parole, svolge la funzione di un'ipotesi»[149]. Peirce ci porta a riconoscere che non possiamo far a meno di abdurre continuamente, in ogni circostanza e in ogni ambito della nostra vita. L'accuratezza e l'affidabilità dell'ipotesi è solo una questione di grado; la sua struttura resta immutata e segue senza soluzione di continuità le stesse regole. «In generale, l'ipotesi va ritenuta una specie debole di argomento. Spesso inclina il nostro giudizio così lievemente verso la sua conclusione che non si può dire neppure che crediamo che questa conclusione sia vera: ci limitiamo a congetturare che potrebbe essere vera. Ma c'è solo una differenza di grado fra queste

essere spiegati da ipotesi più straordinarie dei fatti stessi; e tra varie ipotesi si deve adottare la meno straordinaria».

[148] C. S. Peirce, *Guessing*, cit., p. 269; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1004.

[149] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.291; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 127.

inferenze deboli e dubitose e l'inferenza che ci fa credere che noi rammentiamo davvero gli avvenimenti di ieri perché ne abbiamo il sentimento»[150].

Risulta allora facile comprendere come anche al giudizio percettivo – per fare l'esempio di una nozione che abbiamo già sviluppato[151] – possa essere di buon diritto ascritta la medesima "tessitura" logica. Giunti a questo punto dell'argomentazione, sarebbe lecito chiedersi se giudizio percettivo e abduzione possano essere fatti coincidere senza ulteriori accorgimenti. Forse si potrebbe dire che il giudizio percettivo è un'abduzione "non controllata", un ragionamento che non passa per il vaglio della consapevolezza del metodo, e finanche un'ipotesi che, come abbiamo visto, non si allontana troppo dal materiale del percetto e dunque dall'ambito della sensibilità manifesta. «Il giudizio percettivo è il risultato di un processo, benché non si tratti di un processo sufficientemente conscio da essere controllato o, per essere precisi, non controllabile, e quindi non del tutto cosciente. Se sottoponessimo questo giudizio subcosciente a un'analisi logica, scopriremmo che esso finisce in ciò che l'analisi chiamerebbe un'inferenza abduttiva che si basa sul risultato di un processo simile che un'altra analisi dello stesso tipo scoprirebbe essere definito da un'altra inferenza abduttiva, e così via *ad infinitum*»[152]. Rispettando entrambi – giudizio percettivo e abduzione – il principio dettato dal sinechismo, questi due concetti in linea di massima assimilabili vengono a separarsi esclusivamente per il fatto che soltanto il secondo è il frutto di un processo genuinamente logico, ossia esplicito e, appunto, controllato. Per il resto, verrebbe da dire, il meccanismo che sottende ogni genere di prodotto della mente – nel cui ambito rietrano perfino le sensazioni[153] – segue identici ordini e procedimenti logici. La conoscenza è e non può che essere, di conseguenza, un lontano traguardo raggiungibile soltanto passando per l'infinita serie di "tappe" ipotetiche e di ostacoli ermeneutici che disseminano il suo percorso. Ostacoli che sarà più facile aggirare quanto più il metodo emergerà in superficie e sarà sottoposto all'attenzione controllata di chi lo utilizza: possiamo perciò concordare sul fatto che «il compito della logica», così com'essa è tratteggiata da Peirce, è quello di «portare alla coscienza critica le proprie abitudini istintive»[154]. A questo riguardo, Massimo Bonfantini e Giampaolo Proni

[150] C. S. Peirce, *Deduction, Induction, and Hypothesis*, cit., CP 2.625; tr. it. *Deduzione, induzione e ipotesi*, cit., p. 466.
[151] Cfr., *supra*, pp. 106-112.
[152] C. S. Peirce, *Pragmatism as the Logic of Abduction*, cit., p. 227; tr. it. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, cit., pp. 566-567.
[153] Cfr., C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.289-295; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., pp. 124-131.
[154] Si tratta del parere di A. W. Burks, curatore del settimo e dell'ottavo volume dei *Collected Papers*, che abbiamo tratto dall'articolo intitolato *Peirce's Theory of Abduction*, "Philosophy of Science", XIII/4 (1946), pp. 301-306, ivi p. 303.

hanno creduto utile teorizzare una vera e propria tassonomia dell'abduzione[155]. Nell'articolo in questione, come riassume bene Mauro Ferraresi, «la teoria dell'abduzione di Peirce veniva infatti classificata e suddivisa in tre distinti livelli, diversificati secondo potenza esplicativa e creatività. Al primo grado l'abduzione è semiautomatica. È facile da comprendere e quasi senza sforzo sorge al pensiero. Per dirla con Peirce, si può affermare che in questo caso "l'ipotesi è più forte di me"»[156]. È il caso delle sensazioni, appunto, o dei più semplici giudizi percettivi. «L'abduzione di secondo grado raggiunge invece una valenza creativa più complessa. Infatti per poter essere attuata necessita di tutto l'universo semantico a disposizione dell'abduttore». Quest'ultimo dovrà tener conto dell'intero suo bagaglio esperienziale e del complesso di abiti e consuetudini sussistenti all'interno del suo "mondo-ambiente", sforzandosi di connettere le sue molteplici conoscenze al fine di giungere alla «spiegazione di "fatti sorprendenti"». Infine, «al terzo e più sofisticato grado l'abduzione dà il meglio di se stessa»[157]. Solo a questo livello le «è concessa la creazione di una legge esplicativa *ex novo* e 'indovinata' per l'occasione. Tale capacità di indovinare, e di indovinare giusto, è il *proprium* del terzo grado di abduzione»[158]. Ciò pare indicare che, mentre il secondo momento è del tutto immerso nel ricco sacco amniotico che è il mondo culturale del quale già da sempre ci nutriamo e nel quale già da sempre siamo immersi, il terzo tipo di abduzione sarebbe invece quello in grado di far progredire la cultura verso ulteriori conoscenze, e rappresenta quindi il prezioso talento che ha reso possibile ad alcuni illuminati la scoperta di nozioni e teorie rivoluzionarie.

Riassumendo dunque quanto emerso sinora, e cercando di trarne alcune linee conclusive, si può affermare a pieno diritto che la logica peirceana offre una inedita prospettiva dalla quale guardare all'argomentazione filosofica, ai suoi metodi e ai suoi obiettivi. Molta parte della filosofia peirceana potrebbe esser detta un elogio dell'imperfezione, la riabilitazione del fattore incerto e soltanto possibilistico della vita umana. Come abbiamo appurato, infatti, il filosofo statunitense evidenzia che non è sulla base di un ragionamento "perfetto" e infallibile che giungiamo alla appropriazione di un pensiero a riposo. Tutt'altro: ogni credenza è il frutto di un moto intellettivo che avanza per ipotesi e correzioni, come a dire

[155] Mauro Ferraresi si riferisce al lavoro di M. A. Bonfantini, G. Proni, *To Guess or not to Guess*, in Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, cit., pp. 137-155, spec. pp. 152-155.
[156] M. Ferraresi, *Testo e abduzione*, in *La ragione abduttiva*, cit., pp. 50-52, ivi p. 50. La citazione peirceana è tratta da C. S. Peirce, *The First Rule of Logic* (1898), pubblicato parzialmente in EP 2, pp. 42-56, ivi p. 47; tr. it. *La prima regola della logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 299-318, ivi p. 306; tr. it. *La prima regola della logica*, cit., p. 306. La traduzione italiana curata da Maddalena conserva l'espressione francese riportata nell'edizione inglese: «the hypothesis, as the Frenchman says, *c'est plus fort que moi*».
[157] M. Ferraresi, *Testo e abduzione*, in *La ragione abduttiva*, cit., p. 50.
[158] Ivi, p. 51.

per *congetture e confutazioni*[159], che si rifà ad abiti già costituiti, e che quindi si sviluppa su di un piano esperienziale e il cui grado di "successo" è tutt'al più *probabile* e certamente variabile a seconda dei contesti specifici. Inferire su qualcosa di sostanzialmente ignoto sarà allora molto più *rischioso* (ma anche molto più produttivo) che non attribuire in maniera altrettanto inferenziale uno stesso comportamento ad una circostanza simile, così come avviene grazie alla "sussunzione" sotto abiti. Si tratta, in ogni caso, di una vera e propria scommessa. Ogni giudizio, ogni tentativo di ricostruzione di un fatto, ogni previsione futura a partire da una serie di dati; potremmo dire ogni cessazione del dubbio, e quindi ogni pensiero in riposo è nient'altro che una scommessa. Qualunque operazione del genere, dunque, esige uno sforzo e un costo: tutto sta nel decidersi su quanto si è disposti a puntare.

Alla luce di tutto ciò è evidente che la logica peirceana giunga a capovolgere i criteri di giudizio tradizionali, valorizzando l'incertezza e la vaghezza, e dissolvendone i punti deboli in una visione cosmologica che li comprende "naturalmente" e che li fa portatori delle conoscenze e delle scoperte più innovative e fertili della storia della scienza. Rischiando di far vacillare le certezze dei severi metodi scientifici, esorta ad osare, incita a "credere" con estrema fiducia alle potenzialità della mente umana, si batte per la "spontaneità" della ragione, a dispetto di ogni eccesso di rigore. Quest'ultimo, piuttosto che essere agli occhi di Peirce un antidoto all'errore, è pericolosa e oscura pozione, in grado perfino di ridurci «sull'orlo dell'idiozia»[160]. Di contro, il nostro pensatore esalta il valore del dubbio, ne tesse le lodi: «la logica proclama con voce sicura una dottrina anti-presunzione. Tutto ciò che conosciamo lo conosciamo soltanto in modo esperienziale, provvisoriamente, approssimativamente e in maniera incerta. Questo, anche, è lo spirito del ricercatore scientifico […]. Così, è illogico ritenere assolutamente oggettiva, definitiva, esatta o certa una qualsiasi verità»[161].

§ II. 2.4 *Cassirer e la pragmatica filosofica*

«Chi scrive per questa dottrina inventò il nome di *pragmatismo*. Qualcuno dei suoi amici voleva che la chiamasse *praticismo* o *praticalismo* (forse perché in greco è meglio dire

[159] Riferimento evidente e voluto a K. R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1963), Routdledge & Kegan, London, 1969; tr. it. *Congetture e confutazioni*, Il mulino, Bologna, 1972.
[160] C. S. Peirce, *Guessing*, cit., p. 280; tr. it. *Guessing: inferenza e azione*, cit., p. 1011.
[161] C. S. Peirce, s. n., (1892 ca.), MS. 590; tr. it. *La critica degli argomenti*, cit., p. 78.

πρακτικός che πραγματικός). Ma per chi aveva imparato la filosofia da Kant, come me e come diciannove scienziati sperimentali su venti quando si dànno alla filosofia, e per chi era ancora radicato a pensare in termini kantiani, *praktisch* e *pragmatisch* erano tanto distanti quanto il polo Nord e il polo Sud: il primo appartenendo a una regione del pensiero dove nessuno sperimentalista potrebbe mai avere sicurezza di trovare terreno solido sotto i piedi; il secondo esprimendo invece il rapporto con un definito proposito umano»[162].

Se come *incipit* a tale paragrafo scegliamo non una, ma *questa* affermazione peirceana, è perché abbiamo delle buone ragioni per pensare che, come Peirce rifiutasse la paternità kantiana del suo pragmatismo più di quanto non fosse opportuno, così Cassirer abbia ignorato questa corrente nordamericana più per "pregiudizio" che per reale distonia e discordanza delle dottrine. Intendiamo dimostrare, insomma, che egli fosse mosso in massima parte dalla "cattiva reputazione" che il pragmatismo si era guadagnato – forse più per preconcetti altrui che per merito proprio – sul continente. Tralasciandone i motivi, tuttavia, è fatto facilmente accertabile che Cassirer non abbia riservato che poche pagine e brevissimi accenni al pragmatismo, mostrando in tal modo di non considerarlo come termine sufficientemente meritevole di confronto e di interesse. Su queste veloci soste cassireriane ci intratterremo nella sezione che immediatamente segue a questa prima parte introduttiva.

Prima di addentrarci nella problematica, però, occorre ancora fare alcune importanti premesse: se è chiaro che il fine ultimo di tale paragrafo è quello di far emergere le venature pragmatistiche che, a nostro parere, possono essere riscontrate nella riflessione filosofica cassireriana, è importante sottolineare che intendiamo far ciò non proponendo un confronto diretto e costante tra il dettato di Cassirer e quello di Peirce, bensì provando ad immergerci nelle fenditure secondo noi più profonde del pensare cassireriano. Al netto di un'eccezione – un abbrivio che avrà ad oggetto le dirette testimonianze di Cassirer rispetto al confronto con la "scuola" pragmatistica –, le altre parti della seguente analisi saranno articolate in modo da mettere in risalto alcuni importanti nuclei concettuali, entrando nel merito della cui configurazione crediamo di lasciar affiorare "spontaneamente" i punti di convergenza con Peirce. Tuttavia, si dovrà tener conto che l'avvicinamento di Cassirer al pragmatismo richiede lo sforzo di tenere insieme due linguaggi filosofici molto diversi. Sarà necessaria quindi un'operazione di "traduzione", potremmo dire di "conversione" dei termini che, come proveremo ad argomentare, crediamo "stiano per" concetti quantomeno paragonabili.

[162] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.412; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 400.

§ II. 2.4.1 *Quale pragmatismo? Cassirer tra critica dell'utile e valorazione della prassi*

Prima di approfondire i termini che condurrebbero al possibile accostamento di Peirce a Cassirer, ci sembra doveroso provare a mostrare più da vicino quali considerazioni quest'ultimo riservasse all'indirizzo di pensiero americano, pur tenendo conto che per il pensatore tedesco "pragmatismo" significasse «fondamentalmente Dewey»[163] e che,

[163] G. Raio, *Introduzione* a E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, cit., pp. VII-XXXI, ivi p. XIII. Lo stesso Raio è del resto autore di uno dei pochi studi, peraltro assai compatti, specificamente dedicati al confronto tra il filosofo nordamericano e quello tedesco. Si tratta di G. Raio, *Peirce e Cassirer*, in Aa. Vv. *Peirce in Italia*, a cura di M. A. Bonfantini e A. Martone, Liguori, Napoli, 1993, pp. 379-387. Oltre che ribadire la sostanziale limitatezza dello sguardo di Cassirer rispetto all'ampiezza del panorama del pragmatismo, Raio enumera – o cerca di farlo – tutti i luoghi in cui questi cita esplicitamente Peirce. Con una curiosa dimenticanza: il richiamo assai precoce a Peirce che Cassirer attua in *Kant und die moderne Mathematik*, cit.; tr. it. *Kant e la matematica moderna*, cit. Si veda l'interessante commento a questo saggio del giovane Cassirer di L. Bellotti, *Note in margine a "Kant und die moderne Mathematik" di Ernst Cassirer*, in "Studi kantiani", XI (1998), pp. 121-134. Ritorneremo dettagliatamente sul confronto "semiotico" tra i due filosofi nella parte finale della ricerca. Questi riferimenti ci danno tuttavia l'opportunità di intraprendere una rassegna critica dei lavori, non molti in verità, che hanno con chiarezza messo a loro obiettivo il rapporto tra Peirce e Cassirer. Oltre al saggio di Ferrari su Cassirer e il pragmatismo americano, più volte richiamato (che però più che con Peirce, relaziona Cassirer all'intero movimento filosofico nordamericano), va sottolineata l'opera di John Michael Krois che in diversi interventi ha inteso vedere una intensa relazione di comunanza tra i due pensatori. E ci riferiamo in particolar modo a J. M. Krois, *Peirce and Cassirer: The Philosophical Importance of a Theory of Signs*, in Aa. Vv. *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, ed. by K. L. Ketner, J. M. Ransdell, C. Eisele, M. H. Fisch, C. S. Hardwick, Texas Tech Press, Lubbock, 1981, pp. 99-104. Va poi evidenziata la curatela di un importante volume, anche questo collettaneo, che si presenta come uno degli strumenti di indagine sulla, per così dire, "attualità" di Peirce e di Cassirer per lo stato corrente della filosofia: si tratta di Aa. Vv. *Embodiment in Consciousness and Culture (Advances in Consciousness Research)*, ed. by J. M. Krois, M. Rosengren, A. Steidele, D. Westerkamp, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 2007 (il saggio di Krois ha per titolo *Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm. On the convergence of two research programs*, ivi, pp. 273-289, ed ha per oggetto specifico più Cassirer e la sua antropologia filosofica, che Peirce, ma non manca di confrontare i due filosofi, anche se di passaggio, sul carattere indicale della pregnanza simbolica (ivi, p. 279. Di questo collettaneo, vanno però pure ricordati i contributi di G. Sonesson, *The extensions of man revisited*, ivi, pp. 27-53 e di C. Richter, *The body of Susanne K. Langer's* Mind, ivi, pp. 107-125: il primo analizza a fondo la teoria dei segni peirceana come chiave di lettura interpretativa del «corpo nuovo» dotato di protesi che l'uomo sembra sempre più destinato a costruirsi; il secondo crede di cogliere alcune congruenze tra gli scritti della filosofa newyorkese e le espressioni maggiormente "estetizzanti" della *Filosofia delle forme simboliche*). Di Krois, ancora, bisogna rinviare al saggio *C. S. Peirce and Philosophical Ethics*, in Aa. Vv., *Peirce and Value Theory. On Peircean Ethics and Aesthetics*, ed. by H. Parret, John Benjamins Publisher Company, Amsterdam-Philadelphia, 1994, pp. 27-38, che pur non mettendo a tema il confronto con Cassirer, traccia alcune linee-guida di ricerca assai importanti per la parte terminale del nostro lavoro. Altro importante documento dell'operosità di Krois in questo ambito, è poi il saggio dal titolo *More than a Linguistic Turn in Philosophy: The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer*, in "SATS – Nordic Journal of Philosophy", V/2 (2004), pp. 14-33, che tratteggia icasticamente il suo punto di vista sostenendo che la filosofia, per poter superare sia il neutrale simbolismo che la vuota indicalità logica, ha bisogno dei programmi di ricerca semiotica dell'uno e dell'altro filosofo (ivi, p. 32). Per chiudere con la produzione kroisiana, vanno infine ricordate la già citata *Introduction* alla traduzione inglese della monografia di Apel dell'81*, Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, cit., pp. V-XVI e quella che forse è la sua più compiuta prova monografica su Cassirer: J. M. Krois, *Cassirer: Symbolic Form and History*, Yale University Press, New Haven, 1987. Un altro interprete che ha lavorato sulle affinità tra semiotica peirceana e filosofia del simbolo in Cassirer, è Enno Rudolph, che dedica un capitolo intero del suo *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Siebeck, Tübingen, 2003, al rapporto Peirce-Cassirer: *Symbolismus statt Realismus. Peirce und Cassirer*, ivi, pp. 40-54, con delle

quindi, probabilmente non avesse avuto modo di conoscere il pensiero di Peirce in tutti i suoi sviluppi.

È su un argomento di centrale interesse peirceano che Cassirer, in *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, avanza uno dei rari e comunque rapidi confronti con le posizioni della "scuola" pragmatistica. Si tratta dell'ampia discussione intorno allo sviluppo storico-filosofico del «rapporto di *verità* e *realtà*»[164], in riferimento a cui Cassirer sceglie di confrontarsi in particolare con il pensiero di Dewey e di James. A questo riguardo, è lo stesso pensatore tedesco a riservare ai suoi lettori una importante premessa, ammettendo la generale inaffidabilità e superficialità dei giudizi intorno al pragmatismo, e affermando che «nonostante tutta la vastità del dibattito, non una volta è stata raggiunta una qualche chiarezza e certezza sul vero e proprio significato della [sua] tesi fondamentale»[165]. Tuttavia, le pagine del lavoro del 1913 stanno a testimoniare come

---

interessanti osservazioni sull'apparentemente insanabile contraddittorietà di simbolizzazione del reale e semiorealismo pragmatista. Obiettivo di Rudolph è quello di mostrare come, invece, i due orizzonti possano convivere pur nelle differenze, sotto la comune ricerca di una cultura filosofica non metafisica né ingenuamente materialistica. Ancora un rimando ci pare utile rispetto a un lavoro del più volte citato T. Sebeok, *Global Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2001, dove Cassirer viene chiamato in causa nell'ambito della lettura semiotica di Gianbattista Vico (nel capitolo dal titolo *Some Reflections on Vico in Semiotics*, ivi, pp. 135-144). Nello specifico, ci piace ricordare come l'interprete statunitense intenda vedere in Cassirer una sorta di prosecutore di Vico in quanto alla precedenza del linguaggio figurativo rispetto al linguaggio utilitaristico (ivi, p. 138). Chiudiamo qui, per ora, questa ricostruzione della critica relativa al rapporto Cassirer-Peirce (riprendendola però più in là, nel richiamare altri lavori che con meno sistematicità e più eccentricamente hanno lavorato su questo fronte), ricordando l'indagine monografica di A. Andermatt, *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007. Si tratta di uno studio pubblicato nel 2007, volto a individuare nell'elemento semiotico il cuore agente delle filosofie tanto di Peirce quanto di Cassirer. A nostra conoscenza, è inoltre uno dei pochissimi lavori sistematici che, pur non affrontando specificamente i temi messi a fuoco dalla presente ricerca, lavora con continuità teorica sul dialogo tra Peirce e Cassirer. Senza entrare nel merito del confronto tra il nostro studio e quello di Andermatt, ci limitiamo a dire che rispetto a quest'ultimo, abbiamo creduto necessario approfondire maggiormente il peso storiografico dell'impianto teorico kantiano. Ci piace infine ricordare un importante lavoro di S. Petrilli, *Sing Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2014, dove viene in primo luogo professata la "partigianeria" per la tradizione semiotica di «autori, […] come Charles S. Peirce, Victoria Welby, Charles Morris, Mikhail Bakhtin, Ferruccio Rossi-Landi e Thomas Sebeok», tradizione che «può essere caratterizzata in termini di "semiotica dell'interpretazione" o di "semiotica globale"» in opposizione a quella di matrice saussureana (ivi, p. VI). Ma a sembrarci ancora più rilevante è il fatto che in questo testo la *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer venga posta in concordanza con le teorie di Hjelmslev, e richiamata per testimoniare la costituzione di un approccio filosofico al linguaggio che rifiuta la scientificità meccanica (ivi, p. 16). In effetti, secondo l'autrice, «Cassirer ha contribuito alla miglior comprensione dell'essere dell'uomo in termini semiotici» (ivi, p. 17). Infine, vale la pena ricordare un lavoro di A. Ponzio su *Filosofia del linguaggio e prassi sociale*, Milella, Lecce, 1974, a cui rimanda la stessa Petrilli (ibidem), e che dedica a Cassirer grossa parte delle sue argomentazioni.

[164] E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., p. 139; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, cit., p. 1.

[165] Ivi, p. 175; tr. it. p. 39. Un'utilissima e assai recente ricostruzione della ricezione del pragmatismo in Germania e in Europa, per quanto necessariamente schematica vista la natura dello strumento, si trova in Aa. Vv. *Handbuch Pragmatismus*, hrsg. von M. G. Festl, Metzler, Stuttgart, 2018. In particolare, il volume si fa apprezzare perché si incarica di distinguere all'interno dello spazio linguistico e culturale tedesco, i vari filoni di lettura di quella filosofia «tipicamente americana» (ivi, p. 297) che è il pragmatismo. Per la centralità

Cassirer, da già raffinato interprete, abbia saputo quantomeno intuire alcuni dei punti nodali della visione pragmatistica. Tra questi spiccano l'impostazione antimetafisica; il superamento della teoria del rispecchiamento contro cui, tra l'altro, il filosofo tedesco aveva già intrapreso una decisa battaglia; la contemporaneità del darsi e del costituirsi sempre dinamico di fatti e ipotesi; il dominio della funzione della relazione nella teoria della conoscenza; il nesso tra singolo e ambiente, sebbene in particolare quest'ultimo non ci sembra assunto nella sua radicalità e nella profondità delle sue conseguenze[166]. A questi fondamentali pilatri teorici delle impostazioni pragmatiste, che possono essere a buon diritto ascritti anche al pensare peirceano, Cassirer si volge con toni tutt'altro che polemici. Anzi, concludendo il suo giro argomentativo, egli conclude sostenendo che «le affermazioni che sotto questo riguardo si sono rilevate fruttuose sono quelle alle quali attribuiamo il nome distintivo di rappresentazioni vere», salvo poi disconoscere l'attribuzione di questi risultati alla riflessione pragmatistica che, pure, fino a quel momento stava indagando. Immediatamente dopo, infatti Cassirer precisa: «ma tutta questa argomentazione, proprio se si accetta senz'altro il suo contenuto, non vuol dire assolutamente nulla per la tesi specifica del "pragmatismo", per l'affermazione che

---

relativa ai nostri scopi, vogliamo segnalare qui soltanto la voce *Charles Sanders Peirce*, redatta da T. Viola (ivi, pp. 2-10) e quella su *Deutschsprachiger Raum* a cura di D. Sölch (ivi, pp. 297-304). Volendo invece andare alle fonti della lettura tedesca del pragmatismo, non va dimenticato che a nostra conoscenza il merito della più precoce presenza della filosofia statunitense in Germania, si deve sostanzialmente a due nomi: a Günther Jacoby, che col suo *Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. Eine Würdigung* (1909), Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1909, inaugurava un percorso, limitandosi tuttavia a William James e John Dewey; e a Wilhelm Jerusalem, uno studioso boemo con tutte le caratteristiche dell'*outsider* accademico che abbiamo già visto in Peirce. Jerusalem tradusse prefacendo *Pragmatism* di James in tedesco nel 1907-8 (W. James, *Pragmatism* (1907), Klinkhardt, Leipzig, 1908; la *Vorwort des Übersetzers* è alle pp. V-IX), sostenendo con vigore il valore filosofico della filosofia nordamericana ed auspicando un dialogo fattivo tra quella e la tradizione tedesca. E tuttavia è noto che il dialogo da lui aspicato finì invece per arenarsi abbastanza presto, rianimandosi poi robustamente solo negli anni '50-'60 del secolo scorso (lasciamo qui da parte l'opera di Vaihinger sulla "filosofia del come se" che riprenderemo più avanti). Infatti, prima della "riscoperta" apeliana di cui si è discusso, ci si imbatte in una serie di richiami, brevi ma significativi, che se da un lato restano legati al classico stereotipo pragmatismo=utilitarismo=relativismo, dall'altro interpretano il movimento d'idee statunitense sostanzialmente come una sorta di scientismo positivistico. Una testimonianza di quest'ultimo tipo è il saggio di L. Marcuse, *Americanischer und deutscher Pragmatismus*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", IX/2 (1955), pp. 257-258, che non si esime dall'aggiungere a questo giudizio anche l'accusa secondo cui «il metodo pragmatistico camuffa una metafisica pragmatista» (ivi, p. 260). Un altro Marcuse, ben più celebre, in una conferenza del 1965 sosteneva che l'ondata migratoria pre e postbellica negli Stati Uniti di studiosi e ricercatori tedeschi, aveva contribuito a ridimensionare e a raffinare «il pensiero e i metodi di ricerca utilitaristico-pragmatistici» (H. Marcuse, *Der Einfluß der deutschen Emigration auf das amerikanischen Geistesleben* (1965), in "Jahrbuch für Amerikastudien", X (1965), pp. 27-33, ivi p. 33). Chiudiamo qui, per ora, quest'ispezione sullo stato della ricezione del pragmatismo in Germania, riproponendoci di trattare più avanti le possibili ricadute su Cassirer di questo clima filosofico. Un'ultima testimonianza, indiretta e assai più vicina ai nostri giorni è Aa. Vv., *Logical Empiricism and Pragmatism*, ed. by S. Philström, F. Stadler and N. Weidtmann, Springer, Cham, 2017, che conferma la sensazione che il pragmatismo sia stato storicamente associato – e di fatto lo è ancora – ai vari logicismi (empiristico e positivistico) d'Europa.

[166] Cfr., E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., pp. 175-179; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, cit., pp. 39-42.

"verità" e "utilità" coincidono» e per il principio secondo cui «la validità di un concetto viene determinata secondo la sua prestazione»[167]. Insomma, ci pare che Cassirer, pur avendo colto alcuni degli importanti contributi teorici del pensiero d'oltreoceano, non riesca in ultima analisi a sottrarsi alla diffusa "diceria" che faceva coincidere pragmatismo e utilitarismo.

Una critica similare, probabilmente derivante dallo stesso pregiudizio, risale d'altronde a tre anni prima, alle pagine di *Sostanza e funzione*. L'atteggiamento di Cassirer è il medesimo di quello che, come abbiamo visto, assumerà qualche tempo più tardi. Dunque, egli mostra in primo luogo di condividere il principio pragmatista per cui «i concetti acquistano la loro verità non dal fatto che siano copie di realtà in sé esistenti, bensì dal fatto che esprimono gli ordini ideali che costruiscono e garantiscono la connessione delle esperienze»[168]. E tuttavia, immediatamente dopo tiene a precisare che «il riconoscimento di questo stato di cose non implica affatto le illazioni che il pragmatismo suol trarne», intendendo con "illazioni" le presunte derive del pensiero pragmatista nel campo ristretto dell'individuale e dell'utile. In luogo di siffatta ricaduta negativa, Cassirer tenta allora di preservare la funzione dell'elemento teorico, astratto da qualunque interesse strumentale: «ammesso e affermato il significato "strumentale" delle ipotesi scientifiche, si tratta qui ancor sempre evidentemente di uno scopo puramente *teoretico*, che viene perseguito con mezzi puramente teoretici. La volontà che qui deve trovare il suo appagamento non è altro che volontà tesa alla logicità stessa: non già alcun bisogno individuale, mutevole da soggetto a soggetto». E tuttavia, nel tentativo di sferrare un colpo letale al pragmatismo, ci pare che Cassirer non riesca a far altro che eludere le questioni filosofiche *realmente* affrontate dal pragmatismo peirceano. A rafforzare questa percezione è l'avanzare argomentativo di Cassirer stesso, il quale continua la sua difesa teorica affermando che «gli universalmente validi postulati dell'*unità* e della *continuità* indicano la direzione al procedere della conoscenza». Non è secondario che per tal via il filosofo tedesco rimandi, sia pur non consapevolmente, a due dei principi fondanti della logica peirceana. Ci sembra insomma che le poche testimonianze che vedono Cassirer confrontarsi con il pragmatismo, benché gli riservino giudizi alquanto severi, non riescano comunque a colpire le teorie elaborate da Peirce. Anzi, proprio quando Cassirer puntualizza le ragioni del suo disaccordo rispetto all'atteggiamento generale del pragmatismo, pare avvicinarsi indirettamente alla prospettiva specificamente peirceana: attribuendo alla corrente

[167] Ivi, p. 177; tr. it. p. 41.
[168] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 345; tr. it. *Sostanza e funzione*, cit., p. 422.

d'oltreoceano lo schiacciamento della conoscenza su di un piano esclusivamente empirico, egli infatti ammette implicitamente il punto di vista di Peirce sul "reale" (che è *Terzità*), convenendo in modo del tutto involontario con la sua ipotesi della sussistenza effettiva e programmaticamente condizionante del "condizionale" e del possibile. Altretanto rilevanti sono le considerazioni successive: «che questa esigenza non possa mai essere condotta a un'ultima *definitiva* realizzazione, deriva dalla natura del compito stesso»[169]. Anche Cassirer, come Peirce, mostra dunque di rinviare il compiersi del conoscere ad un punto futuro e *ideale*, che farebbe da regola di condotta e da indicazione segnaletica in grado di proiettarci nella direzione più desiderabile. La *definizione* di siffatta conoscenza, inoltre, risulta per Cassirer assolutamente compromessa dalla natura *dinamica* ed "eteromorfica" della materia sensibile. Essa non rappresenta un prodotto costituito e determinato, indipendente e isolato dal mondo in cui è immerso, né dallo sguardo cognitivo che tenta di "appropriarsene". Al contrario, «il materiale che qui viene sottoposto all'elaborazione intellettuale […] si elabora solo nel graduale progresso e acquista in esso forme sempre nuove. Non è un dato costante, bensì variabile, il quale appunto nella sua variabilità, cioè nella possibile trasformazione che può subire attraverso nuove osservazioni e nuovi esperimenti, deve essere compreso e valutato». È con ciò stabilito, dunque, che la conoscenza non può essere prerogativa di una singola operazione, bensì vero e proprio percorso di assimilazione e di acquisizione che attraversa *storicamente* molteplici tappe e teorie, le quali non potrebbero succedersi l'un l'altra se non fossero intimamente collegate e se non fossero mosse e unite dall'unico «elemento stabile e permanente»[170], che è l'esigenza della conoscenza stessa. In questo quadro, è lo stesso Cassirer ad affermare con estrema chiarezza e lucidità che «l'unica realtà può essere indicata e definita solo come il *limite ideale* delle teorie variamente mutevoli». È in questo progredente flusso esperienziale che si assicura l'unità e la «*continuità dell'esperienza*»[171] e, soprattutto, che essa trova la sua *oggettività*, a scapito di ogni tendenza soggettivistica e relativistica. Ma a tal proposito ci sembra quasi superfluo sottolineare come la filosofia peirceana tutta, presa organicamente o analizzata secondo le sue parti, non potrebbe in alcun modo indurre alcuno ad interpretarla come orientata all'individuo singolo o al desiderio personale. Lo abbiamo già visto e lo vedremo ancora: l'idea peirceana di verità possiede come carattere primario quello di essere sovra-individuale o, per dir più precisamente, pubblico. Il che significa che ogni credenza singola, se vuole davvero ambire ad assurgere a rango di

[169] Ivi, p. 347; tr. it. p. 424.
[170] Ivi, p. 348; tr. it. p. 426.
[171] Ibidem (corsivo nostro).

"verità", non può che passare al vaglio della *verificazione*, dell'estensione della sua approvazione, che non è soltanto assenso istantaneo, bensì sottomissione all'esame della comunità nel corso del tempo, *in the long run*. Senza quest'ultimo interminabile controllo intersoggettivo, non potrebbe esservi sapere alcuno, ma solo congetture non sufficientemente fondate per poter acquisire valore sovrapersonale.

§ II. 2.4.2 *Effetti, cause, funzioni e significati*

Abbiamo con ciò visto alcune prime tracce utili ad attenuare l'apparentemente inconciliabile divario tra la concezione pragmatistica e quella proposta da Cassirer in merito alla problematica del rapporto tra realtà e verità, sensibile e intellegibile. Cos'ha a che fare questo con la possibilità di far incontrare le differenti tradizioni filosofiche qui presenti sul terreno di una visione pragmatisticamente connotata? Per rispondere in modo conciso alla questione, ci sembra che le affinità appena riscontrate possano rappresentare un presupposto comune da cui derivare la costruzione di due teorie della conoscenza che, se certamente non coincidenti in tutti i loro tratti, risultano quantomeno confrontabili in alcuni importanti momenti. Il tentativo cassireriano di restringere sensibilmente le distanze tra il campo del pensare e quello dell'effettivo darsi del reale, pare infatti orientato a colmare anche quello strutturantesi nel binomio di teoria e prassi. La sussistenza di un sistema di concetti che cerca di tradurre nel suo linguaggio l'ordinamento "fisso" degli oggetti, cede infatti il posto al dispiegamento di una vera e propria interdipendenza, dove «ciò che la scienza indica come suo "essere" e suo "oggetto" non appare più come un dato di fatto meramente semplice e indivisibile» e dove invece «ogni nuova specie e ogni nuovo indirizzo della riflessione dischiude in esso un nuovo elemento». È per tal via che «il rigido concetto di essere sembra quindi risolversi, per così dire, in un flusso, in un movimento universale»[172]. La teoria della conoscenza cassireriana, quindi, serba in se stessa e per sua essenza un continuo movimento, una tendenza prassiologica, volta al tentativo di "inseguire" l'inarrestabile cambiamento cui sono sottoposte le "cose" ogni qual volta vengono pensate. In siffatto ordine di fattori, si comprende bene perché Cassirer mostri di condividere in tutta la sua pienezza quanto qui di seguito attribuisce a Kant: «il mondo dell'essere diviene un mondo dell'azione»[173]. D'altronde, non poteva essere altrimenti, se

[172] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 3; tr. it. *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 5.
[173] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, cit., p. 404; tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 498.

si tiene anche in considerazione che la teoria della conoscenza di Cassirer nega a ogni piè sospinto la polarità di forma e materia. «Difatti nella nostra conoscenza niente ci è certamente dato come una *pura* materia, come un qualcosa che, per così dire, ha solo un esserci nudo, senza essere già determinata in qualche maniera da una forma»[174]. E, viceversa, «anche tutto ciò che noi in qualche senso denominiamo "spirituale" deve trovare la sua realizzazione concreta, in ultima analisi, in un sensibile, che può apparire solo in esso e attraverso di esso»[175]. È così che la logica cassireriana ci sembra si spogli di ogni abito meramente "formale", incessantemente "mescolandosi" con la sensibilità e non prescindendo da essa. Al contrario, forma e materia, benché rappresentino due polarità, lo sarebbero unicamente in quanto interdipendenti e cooperanti, proprio come lo sono le due estremità di una pila voltaica. I due poli possono essere pertanto isolati solo come momenti di un tutto ed esclusivamente per fini metodologici. Difatti, lo abbiamo visto, l'idea di percezione di matrice cassireriana non può conoscere nulla se non cogliendo la *complessità* dell'esperienza, nel cui grembo soltanto è serbato il *significato* o, ancor più precisamente, *i* significati[176] dei plurimi atti percepenti e, insieme, della cosa di volta in volta percepita. Proprio in questa direzione punta l'affermazione cassireriana secondo cui «la "materia" della percezione […] non è un essere reale, che si lasci isolare e designare, in questo isolamento, come datità pura, come dato psicologico. Essa è piuttosto un concetto-limite, grazie al quale vengono condotte la riflessione critico-conoscitiva e l'analisi critico-conoscitiva»[177]. Parlare di materia conserva allora una sua giustificazione in questo senso *relativo*, e solo in questo. Essa non è determinata ontologicamente, bensì soltanto gnoseologicamente come momento *astrente* e successivo rispetto all'ordine metodologico istituito dalla teoria della conoscenza. Nel rispondere a Marc-Wogau e alla sua critica di ogni distinzione, anche soltanto nominale, di materia e forma, Cassirer chiarisce, a nostro parere, il carattere della diade dialettica in una sola parola: «funzionale». L'oggetto da cui si dipanano ogni volta molteplici percezioni – potremmo dire anche *interpretazioni* –, lungi dall'essere un «supporto assoluto, sussistente in sé», è concepibile piuttosto come una

[174] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938), pubblicato per la prima volta in "Theoria", IV (1938), pp. 145-175, ora in *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, ECW 22, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2006, pp. 112-139, ivi p. 118; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, in K. Marc-Wogau, E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. d'Atri, Unicopli, Milano, 2001, pp. 121-161, ivi p. 130.
[175] Ivi, p. 119; tr. it. p. 132.
[176] Non è mistero che Cassirer sia consapevole del fatto che un medesimo oggetto e, dunque, una stessa «determinata esperienza percettiva» può acquisire più e più significati, «a seconda del contesto in cui viene inserita e a seconda della categoria formale sotto la quale viene colta», ossia a seconda dell'"ambiente" che contribuisce a costruire, e del "rispetto" sotto cui è guardata – del profilo che ne viene illuminato in conformità all'angolatura dettata dalla determinata circostanza (ivi, p. 120; tr. it. p. 133).
[177] Ivi, p. 121; tr. it. p. 135.

«base comune» che giustifica la conformità e la somiglianza delle differenti percezioni. In virtù di ciò, può esser definito nei termini di «un insieme funzionale», di «una linea in cui i diversi modi della *formazione* si intersecano», generando un «universale insieme di senso»[178]. A ben guardare, però, l'unità di *significato* è già data prima ancora che si avvi qualunque tipo di procedimento analitico. In senso proprio, non v'è sensibilità che non sia già «impregnata» di senso, sebbene tuttavia le molteplici percezioni sensibili di uno stesso oggetto non si appiattiscano l'un l'altra in una perfetta coincidenza. L'esempio riportato da Cassirer chiarisce i termini della questione e testimonia la concretezza del modo di affrontare i problemi qui in gioco. Il filosofo tedesco si rifà alla differente esperienza percettiva che viviamo a seconda che il discorso tenuto dal nostro interlocutore sia reso in una lingua a noi nota o meno. Se nel primo caso, infatti, «colgo» *prima facie* «un complesso insieme di senso»[179], nel secondo invece «vengono da me colti e mi si fanno innanzi i singoli suoni e voci, che io colgo come meri fenomeni acustici»[180]. Nel fatto che però anche in questo secondo caso «non si perviene […] ad un punto nullo in assoluto», Cassirer crede di poter rinvenire la dimostrazione che ci sia non uno stato di *reale* e assoluta distinzione tra il piano della forma e quello della materia, quanto piuttosto un'impalcatura stratificata, costituita da molteplici *gradi* della significazione. Perfino la seconda circostanza, in ultima analisi, è ricondotta ad una percezione unitaria per la quale «anche quando io non posso più cogliere e comprendere il discorso come un tutto, mi rimane la coscienza che esso vuole *significare* un discorso, che esprime un certo senso, per quanto questo non mi sia disponibile all'attimo, se non in maniera incompleta»[181]. Anche in tale occasione, e non soltanto quando riesco a recepire il nesso di significato complessivo del discorso, permane un'unità e un senso generale o, almeno, la *supposizione* di esso, di qualcosa che non è mera «materia fonica», bensì precisamente «*forma* linguistica»[182].

Alla luce di ciò, ci pare pure che solamente una simile *dazione di senso* detenga un vero principio pratico. Se infatti la suddivisione di un'esperienza percettiva nei suoi momenti materiali e in quelli formali assiste e sostiene l'atteggiamento specificamente teoretico, all'«"atteggiamento naturale"»[183], e quindi al nostro agire quotidiano e pratico, corrisponde invece un diverso stato di cose. Pertiene, cioè, un ordine in cui la *Sinngebung* rappresenta il

[178] Ivi, p. 122; tr. it. p. 136 (corsivo nostro).
[179] Ivi, p. 127; tr. it. p. 144.
[180] Ibidem; tr. it. pp. 144-145.
[181] Ivi, pp.127-128; tr. it. p. 145.
[182] Ivi, p. 128; tr. it. ibidem (corsivo nostro).
[183] Ivi, p. 127; tr. it. p. 144.

momento più immediato, assolutamente indispensabile e imprescindibile, che è ricercato e *ipotizzato* anche laddove non può essere percepito direttamente. "Conoscenza" significa allora attività di significazione, processo interpretativo che è sempre insieme attivo e ricettivo, *presa di posizione* dinanzi all'esperienza che nello stesso tempo investe il soggetto ed è da lui costruita. Interrogarsi su cosa *siano* dei determinati oggetti equivale a decidersi su «ciò che essi funzionalmente significano»[184] all'interno del sistema di cui fanno parte. Come abbiamo detto nel corso dell'argomentazione relativa a Peirce, un oggetto isolato, a rigor di termini, non è concepibile o, comunque, non ha alcun senso. In questo orizzonte di discorso, Cassirer attribuisce a Hilbert il merito di aver intuito che, in campo geometrico, «gli elementi e le relazioni non hanno alcun significato autonomo, per così dire "assoluto"; essi piuttosto lo ricevono solo attraverso le relazioni in cui entrano […]. A quella esplicita si sostituisce la definizione implicita, che determina ogni concetto attraverso il modo in cui esso si inserisce in una determinata concatenazione di giudizi»[185]. Considerazione questa, che Cassirer si propone di estendere al di là del limitato campo geometrico, e che assume come vero e proprio principio generale della teoria della conoscenza. La «"dottrina di pure relazioni" che non guarda ai contenuti»[186], non interesserà più allora esclusivamente la geometria, ma anche tutti gli altri ambiti del produrre umano, gettando su di essi nuova luce e aprendo nuovi insperati orizzonti teoretico-conoscitivi.

A questo punto, la conoscenza ha assunto su di sé un'altra importante caratteristica: essa *significa* perché relaziona, e può farlo solo «*attraverso* le relazioni» stesse[187]. Queste ultime non sono per così dire linee che interponiamo successivamente a dei punti già dati per tenerli insieme *a posteriori*. Quei punti non stanno *a prescindere dalle* relazioni, non vengono prima, di fatto non *sono*. E non sono perché senza tessuto connettivo non *significano* alcunché. Per usare una similitudine proposta da Cassirer, «come nel sistema solare i posti del Sole, della Terra, di Giove, Marte sono esattamente determinati in relazione l'uno con l'altro e sono rigidamente distinti, così lo è anche il puro senso logico di tutti i diversi concetti fondamentali, che sono fra loro connessi in una particolare struttura»[188]. I concetti, allora, invece di disperdere la loro identità e il loro significato in questa organizzazione sistematica, se ne fanno materia geneticamente e funzionalmente fondata della propria stessa esistenza.

[184] Ivi, p. 133; tr. it. p. 153.
[185] Ibidem.
[186] Ivi, p. 134; tr. it. p. 154.
[187] Ibidem.
[188] Ivi, pp. 135-136; tr. it. p. 156.

Quello appena disegnato è l'ordine metodologico che, secondo Cassirer, racchiude la fertile possibilià di «abbracciare l'intero circolo della "comprensione del mondo" e scoprire le diverse potenze, le fondamentali forze spirituali, che in esso cooperano»[189]. Il suo merito sta, dal punto di vista storico-filosofico, nel tentativo di ampliare il campo d'azione abbracciato dall'analitica kantiana. «La storia delle scienze esatte della natura mostra con esempi sempre nuovi come ciò che in tal maniera sorge dal fondo del pensiero si dimostri alla fine adeguato alla esperienza»[190], fungendo, quindi, da garante per la disposizione dello stesso ordine logico a *tutto* il suo orizzonte, che comprende in sé naturalmente anche le scienze dello spirito. È d'altronde per rendere ragione della *totalità sistematica* del sapere che il pensatore tedesco aveva inaugurato il progetto di una *Filosofia delle forme simboliche*, strumentario utile «ad una futura filosofia della cultura»[191].

E non potendo fare a meno di notare la coerenza complessiva del lungo lavoro di gestazione cassireriano, andiamo ora ad approfondire alcune importanti pagine pubblicate da Cassirer ad appena un anno dall'uscita del terzo e ultimo volume della sua trilogia. Lo studio sulla tecnica del 1930 è infatti esemplificativo della piega pragmatica che ci pare di percepire quando il filosofo tedesco procede all'applicazione del metodo e delle conoscenze acquisiti fino ad allora. A questo proposito, è rilevante che sin dall'*incipit* dello scritto in questione, la tecnica sia giudicata in base alla sua «*efficacia* reale», e in virtù di essa considerata meritevole di indagine. Cassirer si predispone, insomma, ad utilizzare il metodo fenomenologico teorizzato un anno prima, convinto che «dalla chiarezza e dalla determinatezza del *vedere* scaturisca una nuova forza dell'*operare*: una forza con cui lo spirito oppone resistenza ad ogni determinazione esteriore, ad ogni mera fatalità delle cose e dei loro effetti»[192]. Se la tecnica è ciò a cui lo spirito è oggigiorno maggiormente sottomesso, allora quest'ultimo, qualora non riuscisse a liberarsene, tenderà quantomeno a conoscere colui che lo costringe e che lo condiziona. Per far ciò cercherà di "vederlo". Ma il vedere, così com'è qui concepito da Cassirer, non è pura contemplazione, né mera visione fine a se stessa. Piuttosto esso è principio, stimolo, causa di un'azione. È il

[189] Ivi, p. 137; tr. it. p. 158.
[190] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, p. 178; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 185.
[191] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., p. 137; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 159.
[192] E. Cassirer, *Form und Technik* (1930), in *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, ECW 17, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 139-184, ivi pp. 139-140; tr. it. *Forma e tecnica*, in Id., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio*, a cura di G. Matteucci, Clueb, Bologna, 2003, pp. 51-94, ivi p. 51 (legg. mod.).

momento dinamico di progressiva acquisizione del fenomeno indagato, che «non assume un significato meramente "ideale" e non rimane imprigionato nel regno dei "puri pensieri"»[193]. È, piuttosto, la radura da cui *scaturisce* un giudizio, una valutazione pratica, una determinazione valoriale che, come vedremo, non svende se stessa alla mercé di qualche pregiudizio a basso costo. Cassirer sembra intento a ribadire che soltanto una volta soddisfatto il bisogno di *vedere*, si potrà *operare* – "compiere delle opere" –, agire consapevolmente *verso* un fine e non essere trascinati e costretti dal destinale e ignoto corso degli eventi. Si intuisce allora perché la conoscenza è ivi paragonata dal filosofo ad una vera e propria «forza» propulsiva, il cui impulso spirituale dà la misura del suo stesso valore e ne definisce la funzione.

Allo stesso modo e con gli stessi criteri pragmatici è riconosciuto e analizzato da Cassirer l'influsso della tecnica sulla riflessione filosofica. L'analisi del fenomeno e dei suoi effetti rivela in tal modo un vero e proprio intreccio di teoria e prassi, benchè il filosofo sia restio a dichiararne l'«*unificazione*»[194] e ne affermi anzi la radicale polarità. L'incapacità di cogliere il fenomeno della tecnica da parte dello "sguardo" filosofico, tuttavia, non esclude gli effetti che *di fatto* la tecnica comunque produce su di esso. Il principio di relazionalità che lega insieme i campi tradizionalmente separati della teoria e della prassi è fondato dunque non su supposizioni vaghe e astratte, bensì su manifestazioni concrete e percepibili fenomenologicamente. Ma pure la natura di queste manifestazioni va chiarita nelle sue peculiari caratteristiche. A tal fine bisogna ricorrere soltanto ad un preciso mutamento di prospettiva che consenta, naturalmente, un lavoro di analisi delle singole «*opere* tecniche», ma anche e soprattutto un intervento "sintetizzante": «il mondo della tecnica […] comincia a rendersi accessibile e a rivelare il suo segreto solo quando anche qui si risale dalla *forma formata* alla *forma formans*, da ciò che è divenuto al principio del divenire». Il che, ci pare, equivarrebbe a dire peirceanamente che il *significato* della tecnica può essere tratto solo *inferendo* dagli effetti le loro cause *concepibili*, ossia muovendo a ritroso dal "risultato" manifesto e supponendo una regola sotto cui sussumere quel caso in analogia con altri. Cos'è questo se non un processo inferenziale ipotetico, svolto al fine di ricondurre anche la tecnica – presa qui, è chiaro, solo come un esempio di un procedimento più generale – ad un «aggregato» di forme e prodotti dell'attività spirituale? D'altronde, come scrive Cassirer proprio in queste pagine, alla filosofia spetta il compito di detenere, o di aspirare a

[193] Ivi, p. 139; tr. it. ibidem (legg. mod.).
[194] Ivi, p. 141; tr. it. p. 53.

detenere, «il significato di *coscienza* logica della cultura»[195], ossia di apprendere il principio di legalità logica che regge le fila di ogni "forma simbolica". Il tentativo è dunque quello di cogliere lo statuto regolativo a fondamento di siffatte forme, senza confonderle con spazi neutrali e statici che aspettano di essere riempiti da un significato, né come processi mossi dal caso e in sé privi di una qualche *ratio*. Esse vanno piuttosto rischiarate in quanto energie *significanti* e potenze *produttrici* sempre dinamiche e perciò soggette *continuamente* a metamorfosi. A venir ricercata allora non è più la "sostanza" dei fenomeni, l'essere elevato a categoria prima da Aristotele. Vige qui la rinnovata consapevolezza, inaugurata dalla riflessione leibniziana, della «*priorità del concetto di ordine rispetto al concetto di essere*»[196]. E l'ordine, a sua volta, in forza della sua potenza relativizzatrice, si traduce in «funzione di senso», «connessione di senso»[197], riservando in tal modo la tendenza pragmatica che stiamo provando a illuminare.

Analizziamo più da vicino tale orientamento prospettico: chiarendo l'impostazione metodologica offerta in queste interessanti pagine di *Forma e tecnica*, Cassirer ci informa che comprendere un fenomeno significa analizzarne le dinamiche interne prescindendo da ogni giudizio conclusivo di tipo valoriale, che è e resta, rispetto al fenomeno stesso, esterno e indipendente. Da questo punto di vista, siffatto fenomeno può essere anche concepito come l'effetto, la concretizzazione, la "condensazione" dei propri specifici principi logici cui deve perciò esser ricondotto. Il libero spirito filosofico deve dunque librarsi al di sopra della contestuale critica "ideologica" e provare a scrutare la legge oggettiva che regola intrinsecamente il fenomeno così come esso appare. Il che, potremmo dire, equivale a ricercare l'intenzione, l'esigenza, l'*irritazione* che lo muove a *produrre* un siffatto risultato. Cassirer rivendica così il bisogno di "*intelligere*" già reclamato da Spinoza[198], traducendolo però in chiave dinamica e depurandolo dunque da ogni carattere puramente contemplativo. Non si potrebbe d'altronde contemplare qualcosa che è di per sé soggetto a continuo mutamento, né, viceversa, lo sguardo potrebbe restare immutato e impermeabile. Le seguenti parole cassireriane danno prova di tale lettura interpretativa: «l'"essere" della tecnica non si può per sé cogliere e presentare se non nella attività. Esso si manifesta solo nella sua funzione; non consiste in qualcosa in cui essa appare all'esterno e in cui si mostra all'esterno, ma nella maniera e nella direzione dello stesso *esternarsi*:

[195] Ivi, p. 142; tr. it. p. 54.
[196] E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* (1931), in ECW 17, cit., pp. 411-432, ivi p. 413; tr. it. *Spazio mitico, estetico e teoretico*, in Id., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio*, cit., pp. 95-110, ivi p. 97.
[197] Ivi, p. 419; tr. it. p. 103.
[198] Cfr., E. Cassirer, *Form und Technik*, cit., p. 147; tr. it. *Forma e tecnica*, cit., p. 58.

nell'impulso e nel processo di configurazione di cui questo esternarsi rende testimonianza. Così qui l'essere non può venir reso visibile altrimenti che nel divenire, l'opera non altrimenti che nell'energia»[199]. Non nell'*érgon*, ma nell'*enérgheia*[200]: è qui e soltanto qui che può essere afferrata la costante del coordinamento logico che permea ogni forma simbolico-spirituale; una presa d'atto che Humboldt aveva conseguito per ciò che riguarda il linguaggio, e che Cassirer prova a legittimare estendendola ad ogni campo dell'umano agire e produrre.

Ma ancora un altro aspetto merita di essere messo in luce in questa piega del discorso, poiché attraverso di esso è possibile evidenziare con ancora maggior vigore la costituzione radicalmente e dinamicamente pluriprospettica della teoria della conoscenza cassireriana, oltreché chiarire la "comunione" sussistente tra due termini solitamente contrapposti e ordinati gerarchicamente: recuperando ancora una volta il pensiero del linguista e filosofo tedesco, Cassirer afferma che «pensare e fare sono originariamente uniti in quanto entrambi provengono da questa radice comune del configurare formativo, da cui si sviluppano e si dividono solo gradualmente. *Wilhelm von Humboldt* ha dimostrato questo rapporto fondamentale per quel che concerne il linguaggio: egli ha mostrato come l'atto del parlare non significhi mai un mero recepire gli oggetti, una *ricezione* nell'io della forma oggettuale sussistente, ma come esso implichi in sé un autentico atto di creazione del mondo, di elevazione del mondo alla forma»[201]. L'elemento *attivo* del pensare e il suo carattere funzionale sono a tal punto accentuati nella visione cassireriana da riversarsi sul mondo e contribuire al costituirsi della sua con-formazione. *Mundus intelligibilis* e *mundus*

[199] Ibidem; tr. it. p. 59.

[200] È nella famosa *Einleitung* alla straordinaria analisi della lingua parlata a Giava che Humboldt esprime questa decisiva dicotomia nella maniera insieme più articolata e chiara: «la lingua, nella sua essenza reale, è qualcosa di continuamente, in ogni attimo, transeunte. Persino la conservazione attraverso la scrittura è sempre e soltanto una conservazione incompleta e mummificata, che richiede sempre a sua volta che vi si renda sensibile la viva dizione. La lingua stessa non è un'opera (*érgon*), ma un'attività (*enérgeia*) […]. Essa è cioè il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di esprimere il pensiero» (W. von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlischen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1836, p. 41; tr. it. *La diversità delle lingue*, con una *Introduzione* di T. De Mauro, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Bari, 1991, p. 36). Non è inopportuno qui ricordare la portata fondamentale di queste frasi (e di tutta l'opera di Humboldt) per la filosofia cassireriana. Una portata che non si limita, chiaramente, al solo tema del linguaggio, ma che si irradia in ogni diramazione del pensiero del neokantiano. Vanno anche sottolineate queste intonazioni humboldtiane, perché incrociano in modo assai interessante un aspetto assai controverso del pensiero di Cassirer. Ci stiamo riferendo al problema della *Werk*, dell'opera che si fa "cosa" e che compare in diversi luoghi della scrittura postuma e non pubblicata di Cassirer. Ciò accade in special modo nelle pagine della *Metaphysik der symbolischen Formen* su cui torneremo più ampiamente nel corso del lavoro. Rimandiamo qui soltanto a un completo e interessante collettaneo che approfondisce a più voci queste tematiche: Aa. Vv. *Lebendige Form. Zur Metaphysik der Symbolischen in Ernst Cassirers "Nachgelassene Manuskripte und Texte"*, hrsg. von R. L. Fetz, S. Ullrich, Meiner, Hamburg, 2008.

[201] E. Cassirer, *Form und Technik*, cit., pp. 150-151; tr. it. *Forma e tecnica*, cit., p. 62.

sensibilis sono con ciò riunificati e conciliati in una disposizione armonica che prevede il loro reciproco influenzarsi e una loro corrispondenza che mai si traduce nella formula dell'ingenuo calco-del-reale, e la cui matrice comune è rinvenuta esclusivamente nel dispiegarsi "logico" della *produzione*, si concretizzi essa in un pensiero o in un'opera. Schematizzando qui le intenzioni cassireriane, siffatto produrre, a sua volta, si dà secondo tre livelli, anch'essi permeabili e compenetrantesi l'un l'altro: l'espressione (tipica del pensiero mitico), la rappresentazione (*Darstellung*) e la significazione[202]. Tutti e tre questi piani rappresentano modalità di "condensazione dello spirito", forme sempre rinnovantesi, e pure riconoscibili nelle loro linee essenziali. Forme, appunto, la cui dinamicità non implica il caotico e casuale perpetuarsi dell'informe, bensì il modellamento e rimodellamento di un ordine pregno di *senso*. «L'operare, proprio nella sua continua crescita, nel suo ampliamento e nel suo incremento, dovrebbe riconoscere di essere alla fin fine impotente, intimamente privo di meta e senza forza se al tempo stesso al suo interno non si preparasse e non si realizzasse in maniera continua e incessante una trasformazione interna, una svolta ideale di senso»[203]. L'attività umana deve dunque prevedere, a parere di Cassirer, un principio teleologico che la orienti, e che aspetti di essere portato alla luce. Tale è il compito della filosofia: «mostrare *questa* svolta di senso»[204], ossia cogliere e rendere manifesto il nesso implicito e sotterraneo che sussiste tra il fenomeno come effetto e l'ordine logico relazionante come impulso-alla-forma, tra il pensiero che fa in quanto *energeia*, e il pensiero che si "condensa" come prodotto, *ergon*, del fare. Soltanto in questa maniera sarà possibile conoscere un "oggetto", ossia collocarlo nel posto assegnatogli all'interno dell'ordine a cui appartiene. E ogni ordine, che sia quello teoretico, o quello mitico, o quello estetico e così via, testimonierà la sussistenza di molteplici rapporti «tra "io" e "realtà"» e lo farà soltanto grazie al «"confronto"»[205] con le altre "visioni del mondo": è proprio così che Cassirer giunge ad articolare la tripartizione di queste modalità di relazione in espressione, rappresentazione e significazione.

Particolarmente interessante è poi un ulteriore sviluppo della argomentazione qui presentata: secondo Cassirer, che l'uomo esprima il suo rapporto col mondo in senso mitico-magico, o oggettivo-scientifico, dipende dall'agire. È quest'ultimo che plasma il modo di pensare, che stabilisce nuove forme di pensiero e, di conseguenza, nuove

[202] Il riferimento è a E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., spec. pp. 234-240; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., in part. pp. 278-282. Torneremo su questa parte del pensiero cassireriano, assai problematica per la maggior parte dei critici, quando tratteremo dei *fenomeni di base*. Cfr., *infra*, pp. 339-351.
[203] E. Cassirer, *Form und Technik*, cit., p. 151; tr. it. *Forma e tecnica*, cit., pp. 62-63.
[204] Ivi, p. 151; tr. it. p. 63.
[205] Ivi, p. 153; tr. it. p. 64.

percezioni del mondo. Cassirer porta ad esempio l'uso dell'utensile. Un "semplice" gesto come quello di maneggiare uno strumento ha rappresentato, secondo il filosofo, la ragione più profonda e lo stimolo più vigoroso alla rivoluzione del pensiero che ha condotto l'uomo alla "scoperta" della oggettività, di quel rapporto dialettico alla costante ricerca di un equilibrio tra la giusta vicinanza e la necessaria distanza. «Solo nella maniera di agire mediatamente che adesso è raggiunta si fonda e si consolida quella sorta di mediatezza che appartiene all'essenza del pensiero»[206]. L'azione, dunque, pare configurarsi come il principio capace di condizionare il pensiero talvolta al punto da rivoluzionarne l'essenza, e cioè la funzione. Il passaggio dal pensiero magico a quello oggettivante, ad esempio, è determinato a trans-formare il desiderio di costringere e sottomettere la massa informe e oltremodo plasmabile del mondo, in una intenzionalità orientata a scoprire le leggi interne al *kosmos*[207]. In una stringente relazione di implicazione logica, *se* l'agire da immediato si fa mediato, *allora* un fenomeno analogo si verificherà per ciò che concerne il pensiero – non importa la tempestività del suo accadere.

Di più: il condizionamento dell'un termine rispetto all'altro non è in nessun modo esaurito in un andamento unidirezionale. Come l'agire condiziona la forma del pensiero, così quest'ultima imprime la sua forza sull'agire stesso: continuando a seguire l'esempio cassireriano, si legge che «nell'ambito dell'esistenza animale non c'è un vero uso di utensili non perché l'animale sia inferiore all'uomo per abilità fisica, ma perché gli manca questa peculiare direzione dello *sguardo*. Ed è anche solo in questa direzione dello sguardo che sorge l'idea del *collegamento causale* in senso rigoroso e autentico», ossia che l'uomo diviene in possesso della capacità di porsi un obiettivo e di raggiungerlo: ciò è infattti consentito soltanto quando è raggiunta quella che Cassirer chiama «visione-con-distacco [*Ab-Sicht*]»[208], e a cui altrove e costantemente si riferirà con il termine di *oggettivazione*.

Abbiamo quindi definito le conseguenze implicate dal fatto che «l'utensile non appartiene più direttamente all'uomo, come il corpo e le sue membra» e che gli si presenta invece come «un che di staccato dal suo esserci immediato – qualcosa che ha in sé consistenza»[209]. Ora, Cassirer ci sembra assolutamente esplicito nell'assegnare alla funzione dell'arnese il suo *intero* significato. Con dei toni che non possono non ricordare i

[206] E. Cassirer, *Form und Technik*, cit., p. 158; tr. it. *Forma e tecnica*, cit., p. 69.
[207] Cfr., ivi, pp. 157-158; tr. it. pp. 68-69.
[208] Ivi, p. 159; tr. it. p. 70. L'espressione completa utilizzata da Cassirer suona come segue: «*Die "Ab-Sicht" begründet die "Voraus-sicht"*». Il curatore dell'edizione italiana restituisce invece come segue l'intero costrutto: «La "visione-con-distacco" è alla base della "visione-in-anticipo"» (ibidem), dando in nota le spiegazioni di questa sua scelta traduttiva.
[209] Ivi, pp. 160-161; tr. it. p. 72.

famosi passaggi heideggeriani del '27 – non a caso anch'essi a nostro parere intessuti di rilevanti spunti pragmatistici[210] –, il pensatore delle forme simboliche continua affermando che «questo qualcosa di "cosale" e "reale" così determinato non sta però per sé solo, ma è davvero reale soltanto nell'effetto che esercita su un altro essere. E inoltre tale effetto non gli si accompagna in maniera meramente esteriore, bensì appartiene alla determinazione della sua essenza». È proprio dell'essenza dell'utensile servire *a*, essere usato *per*. È quindi nella sua stessa costituzione originaria che si dispiega il suo carattere relazionale. «La considerazione di un determinato utensile – di un'ascia, di un martello ecc. – non si esaurisce mai nella considerazione di una cosa con determinate caratteristiche, di un materiale con determinate proprietà. Piuttosto, qui nel materiale viene scorto il suo uso, nella "materia" la forma della efficacia, la funzione peculiare: e le due cose non si separano l'una dall'altra, ma vengono colte e concepite come una unità indissolubile»[211]. Forma e materia si compenetrano nello strumento, con-fondendosi l'una nell'altra in un gioco di reciproci rimandi che svela il carattere di "bisognosità" che contraddistingue entrambe le parti. Resta innegabile che «l'oggetto sia determinato in quanto qualcosa sempre solo nella misura in cui e finché è destinato a qualcosa. Per questo nel mondo dell'utensile non vi sono mai mere qualità cosali, ma in esso – volendo ricorrere a una espressione matematica – vi è solo un insieme di "grandezze vettoriali"»[212]. Dunque, sussiste qui in modo inscindibile una duplicità nell'unità. Ancora una volta la "comunione", benchè mai disperdendosi in un'unità indifferenziata, si rivela inseparabile *da un punto di vista pratico*, e resta invece distinguibile da quello speculativo. «Qui ogni essere è determinato in sé, ma è al tempo stesso espressione di una determinata procedura operativa, e in questa considerazione della procedura operativa l'uomo perviene generalmente a una direzione dello sguardo radicalmente nuova, a cogliere una "causalità obiettiva"»: ancora una volta è quell'afflato pratico a produrre *effetti*, a penetrare nel pensiero modificandone intrinsecamente la forma, a radicarsi in ogni essere determinandone la costituzione.

Ma non sarebbe illecito porsi la seguente domanda: come poter cogliere un orientamento pragmatistico lì dove Cassirer, ancora intento a discutere l'ampio ventaglio di questioni inerenti la tecnica, afferma che «dal duro verdetto espresso qui sulla tecnica non si può

[210] Non è questo il luogo per aprire una questione che meriterebbe tutt'altro spazio. Tuttavia vale la pena notare che Heidegger, non dissimilmente da quanto qui espresso da Cassirer, presta attenzione assai acuta al problema del "pre-categoriale" e dell'utilizzabilità del mezzo. Come si dirà meglio più avanti, ci sono dei passaggi di *Sein und Zeit* che a nostro modo di vedere potrebbero essere sottoscritti da un pensiero pragmatista; e senza voler qui aprire un nuovo filone di ricerche, si rimanda a R. De Biase, *Le cose e la vita. Saggio su* Essere e tempo, Marchese, Napoli, 2013 e alla bibliografia ivi rappresentata spec. alle pp. 161-163.
[211] Ivi, p. 161; tr. it. p. 72.
[212] Ibidem (legg. mod.).

ricavare nulla finché si resta nel campo della sua manifestazione esterna, delle sue conseguenze e dei suoi effetti»? Ad uno sguardo più ampio, che non si arresti dinanzi a un'affermazione isolata, ma che badi a cogliere nella sua unità l'operazione dell'autore e le intenzioni che lo muovono – ad uno sguardo più ampio, si diceva, ci pare indiscutibile che Cassirer non faccia altro, ogni volta, che partire proprio da quegli effetti di cui spesso discute in termini polemici. A ben vedere, anzi, la considerazione cassireriana contribuisce ad avvalorare la nostra linea interpretativa, anticipando in qualche modo anche i rivolti semiotici della questione: ci pare che quello di Cassirer non sia null'altro che l'invito a cogliere gli effetti nella loro costituzione segnica, di adeguarci allora a questa facoltà di rimandare ad altro, e di avanzare lo sguardo verso ciò di cui essi si fanno espressione. Non è d'altronde un caso, a nostro parere, che all'affermazione del filosofo appena riportata segua una sorta di "correzione", un gesto volto ad attenuare quella che pareva esser una radicale presa di posizione contraria a qualunque ripensamento: «solo *una* domanda può ancora esser formulata: se questi effetti siano posti in maniera necessaria con la sua *essenza*, se essi siano di per sé racchiusi nel *principio* di configurazione della tecnica e da esso resi necessari». Ed è proprio a partire da essi che si può iniziare un'opera di risanamento, di «"smaterializzazione"» e di «eticizzazione della tecnica»[213]. Come accennavamo poc'anzi, questi effetti devono allora esser colti non banalmente in quanto "dati di fatto" presi isolatamente, bensì come *segni*, tracce e rimandi capaci di rinviare a qualcosa di più profondamente radicato e, in quanto tale, alterizzato: solo in questo modo essi acquisiranno il loro *senso* più proprio e il loro posto all'interno del grande compito che è la conoscenza. In altri termini, è ritenuto «necessario che il suo [dell'idea sottesa al fenomeno della tecnica] senso implicito si trasformi progressivamente in un senso esplicito: che ciò che *accade* nel creare tecnico venga riconosciuto e *compreso* nella sua tendenza fondamentale, portato a una *consapevolezza* spirituale ed etica»[214]. L'oggettivazione del fenomeno – che è anche sua configurazione segnica – si rivela pertanto indispensabile al progredire della conoscenza e delle produzioni simbolico-spirituali.

§. II. 2.4.3 *Tra necessario e ipotetico*

[213] Ivi, pp. 181-182; tr. it. p. 92.
[214] Ivi, p. 183; tr. it. p. 93.

Ancora in *Forma e tecnica* si legge: «ma si ottiene una diversa immagine e un diverso giudizio delle connessioni spirituali e delle differenze spirituali tra le forme fondamentali in cui si intende il mondo se si prende il concetto di causalità in quel significato più forte e rigoroso che *Kant* gli ha dato nella sua critica alla dottrina della causalità di *Hume*». Così Cassirer mette in luce il ruolo del principio di causalità nel contesto della "filosofia della tecnica", e continua affermando che «il punto cruciale di questa critica consiste nella dimostrazione che il nocciolo del concetto di causalità in quanto categoria del "puro intelletto" è costituito non già dalla mera unione basata sull'abitudine, ma dall'idea di un "collegamento necessario"». A questa rigida formulazione kantiana, apparentemente condivisa nella sua interezza senza precisazioni di sorta, segue un importante "corollario": «la *legittimità* di questo concetto alla fin fine viene cercata e dimostrata nel fatto che senza di esso non sarebbe possibile la relazione delle nostre rappresentazioni con un *oggetto*. Il concetto di causalità appartiene a quelle forme originarie di sintesi mediante le quali soltanto è possibile dare un oggetto alle rappresentazioni: in quanto condizione di possibilità dell'esperienza, esso è condizione di possibilità degli oggetti dell'esperienza»[215]. In queste righe sembra dato per assunto in primo luogo che la causalità sia un principio logico esprimente un rapporto di *necessità* e, in secondo luogo, ch'esso stia a fondamento di ogni conoscenza. Anzi, prima ancora che quest'ultima sia anche solo prevista, è già l'oggetto dell'esperienza a manifestarsi esclusivamente in virtù di questo rigoroso genere di relazione. Necessità e causalità sembrano qui uniti inscindibilmente in un unico agglomerato categoriale.

Eppure le cose, quando si parla della natura della conoscenza, non sono così semplici. La causalità teorizzata da Cassirer perde il suo valore apodittico, vedendo gradualmente sbiadire il carattere di universalità, se con questa si intende l'anonima e parcellare de-significazione delle individualità. Il nesso causale considerato in termini kantiani viene dunque a configurarsi come uno solo dei possibili modi di connessione e, quando "incarnato" in un giudizio empirico, "costretto" a dover passare al banco di prova del confronto e della comunità. Peraltro Cassirer manterrà, certo, una distinzione di grado qualitativo tra la relazione di tipo oggettivante e quella mitico-magica, ma al contempo mostrerà di ampliare il campo di applicazione della prima, finendo per rivederne il profilo. Verso la conclusione di uno scritto del '42 dedicato specificamente ai problemi riguardanti i concetti di forma e di causa, quest'opera di riequilibramento sembra completata: «da *questo* punto di vista [quello di de Vries], dunque, il passaggio dalla natura alla "cultura"

[215] Ivi, p. 160; tr. it. p. 71.

non ci presenta nessun nuovo enigma, ma conferma soltanto ciò che già ci ha insegnato l'osservazione della natura, cioè che ogni effettivo sviluppo è in sostanza sempre una μετάβασις εος ἄλλο γένος, certo descrivibile, ma non spiegabile causalmente. Esperienza e teoria, empiria e filosofia si trovano qui nella stessa condizione, in quanto nessuna delle due è in grado di determinare l'"in sé" dell'uomo altrimenti che indicandone le manifestazioni»[216]. Senza poter approfondire in tal sede le rilevanti declinazioni semiotiche rinvenibili in questa affermazione, intendiamo piuttosto far notare che i toni decisi con cui Cassirer si schiera inizialmente a favore di Kant, si ridimensionino in favore di un'impostazione di raggio più ampio. Non solo: il deciso abbandono della necessità come carattere strutturale del nesso causale è compiutamente raggiunto in un ambito di discorso che vede protagonista il darwinismo nella sua forma meno "dommatica"[217], e che da quest'ultimo permuta addirittura la concezione dell'inevitabile presenza di "salti" nell'incedere del nuovo e nel dispiegamento del grande percorso dello "sviluppo". Ed è già in quest'ultimo concetto che è racchiusa tutta la potenza dinamica della natura delle cose e, parallelamente, della conoscenza umana. Il continuo movimento cui sono chiamati entrambi questi *ordini*, infatti, conduce ad una riconfigurazione della possibilità stessa di cogliere il mondo che ci circonda. Lo abbiamo già visto: si ridisegna un nuovo rapporto tra io e mondo. «Una piega del tutto diversa prende […] la questione se, invece di considerare la natura delle cose come un dato fisso fin dall'inizio, si vede piuttosto in essa una sorta di punto infinitamente lontano a cui tende ogni conoscere e capire». I concetti di verità e di realtà si allontanano congiuntamente verso un orizzonte meno netto, che inizia ad acquisire i contorni dell'idealità e che guarda in direzione di un futuro indefinito. La loro apprensione si dispone perciò come una *tendenza*, una continua tensione ad afferrare quel "punto *infinitamente* lontano" e, insieme, infinitamente avvicinabile e perseguibile. «L'oggetto come "dato" si trasforma in questo caso nell'oggettività come "compito": e a questo compito non è interessata soltanto la conoscenza teoretica ma a suo modo contribuisce ogni energia dello spirito»[218]. Si tratta, inoltre, di un compito che non è assolto

[216] E. Cassirer, *Formproblem und Kausalproblem* (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942), in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, ECW 24, Text und Anmerkungen bearbeitet von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2007, pp. 446-461, ivi p. 461; tr. it. *Problema della forma e problema della causa*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* e a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 81-95, ivi pp. 94-95. Cassirer si sta qui riferendo al biologo olandese Hugo De Vries (1848-1935) e al suo libro dal titolo *Die Mutationstheorie*, Bde. I-II, Von Veit, Leipzig, 1901-1903.

[217] Cfr., E. Cassirer, *Formproblem und Kausalproblem*, cit., pp. 459-460; tr. it. *Problema della forma e problema della causa*, cit., pp. 93-94.

[218] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft* (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in ECW 24, cit., pp. 357-390, ivi p. 386; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, cit., pp. 1-30, ivi p. 27.

né assolvibile nell'antro privato e solitario di un singolo uomo. La conoscenza oggettiva, se davvero ambisce ad esser tale, richiede uno sforzo comune, un impegno di condivisione e di confronto costanti. D'altronde secondo Cassirer il passaggio dalla concezione mitica a quella oggettivante consiste proprio in ciò ed è già stata colta all'alba del pensiero filosofico: «al posto della ⊂δίη φρόνησις, del criterio "privato", è subentrata una legge universale. In tal modo con Eraclito l'uomo viene sottratto al mondo dei sogni del mito e a quello chiuso e ristretto della percezione sensibile; giacché la caratteristica dell'essere svegli sta appunto nel fatto che gli individui hanno un mondo collettivo, mentre nel sogno ognuno vive soltanto nel suo proprio mondo, dove resta chiuso e immerso»[219].

Lo sforzo di interrogare il mondo nella sua fattualità è allora opera collettiva ininterrotta, linea protesa verso il punto ideale del compimento della conoscenza; esprimerci sul mondo equivale, come si è visto, a "comporre" ordini logici dove l'individuale è immesso in un "aggregato" generale nel quale non disperde la sua costituzione, ma anzi la rinnova esplicitandola. Ora, i giudizi sintetici che affermano qualcosa in più a quanto non ci è già dato, possono essere di due tipi. Com'è noto, in un importante capitolo di *Sostanza e funzione*, Cassirer distingue kantianamente tra giudizi di percezione e giudizi d'esperienza, precisando però che non vi è, fra di loro, alcuna distinzione *effettiva*, ma soltanto *di grado*. «Il giudizio di percezione […] vuol essere soltanto un *caso limite* costruito dal punto di vista metodologico, avente lo scopo di chiarire col suo contrasto il nuovo concetto dell'oggettività scientifica». Tuttavia, «*ogni* giudizio, mentre limita il concetto del suo soggetto, pretende di avere, nell'ambito di questa cerchia più ristretta, che esso stesso si è scelta, un certo grado di valore oggettivo»[220]. Vi è dunque soltanto un livello di minore o maggiore oggettività, ma com'è "naturale" per chi trae la linfa del proprio pensare dalle radici della filosofia kantiana, non c'è mai un pensare rigorosamente soggettivo: una simile ipotesi sarebbe, piuttosto, una contraddizione in termini. Ora ciò che più conta è che a siffatta generalizzazione non si giunge che per *inferenza*, un'inferenza che, come abbiamo provato a mostrare poc'anzi attraverso l'analisi del metodo condotto in *Forma e tecnica*, muove da ciò che è di fatto percepibile, per provare a dedurre la regola sottostante al fenomeno stesso: «la legge e il fatto non appaiono più come i due poli del sapere per

[219] Ivi, pp. 360-361; tr. it. p. 4. Si tratta di un frammento eracliteo che Cassirer riporta anche in *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 100; tr. it. *L'idealismo critico come filsoofia della cultura*, cit., p. 81, per riassumere il problema da lui indagato che in questo caso viene a coincidere con il senso e il ruolo generali della filosofia della cultura e, dunque, con il problema specificamente etico cui le forme simboliche nel loro cooperare unitario sono chiamate. Ma di ciò, com'è noto, tratteremo più distesamente nella fase terminale della ricerca.

[220] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 264; tr. it. *Sostanza e funzione*, cit., pp. 326-327.

sempre separati, ma si trovano in una viva connessione funzionale in quanto stanno fra loro nel rapporto di mezzo a fine. *Non c'è alcuna legge empirica che non riguardi la connessione di gruppi di fatti dati e l'inferenza di quelli non dati*; come d'altro lato ogni "fatto" è accertato già in vista di un'*ipotetica* legge e solo mediante questo riferimento acquista la sua determinatezza»[221]. Il *fatto* non è altro che il caso "singolo" di un'*ipotetica* legge, e quest'ultima, a sua volta, non sarebbe che vuota speculazione se non potesse esser dedotta dai fatti stessi. Tale procedimento racchiude in sé un'altra fondamentale implicazione: «anche il più semplice giudizio intorno a una certa situazione empirica […] non vuole essere limitato a un singolo istante»[222], essendo il suo unico scopo quello di *valere* come oggettivazione di una percezione, e dunque come sussunzione di quest'ultima sotto un generale. In altri termini, ogni giudizio è un tentativo di regolare il reale che ambisce a estendere la sua validità in un tempo indefinito: ogni giudizio assume pertanto la forma di una vera e propria previsione. Ma quest'ultima, quando non può essere certa e apodittica, come nel caso dei concetti matematici, non ha altra possibilità che riconoscersi come *ipotetica* e *sub conditione*. È questa la principale nota distintiva tra i concetti empirici e quelli matematici: «gli oggetti di questa formazione di concetti, infatti, sono soltanto ciò che la nostra costruzione ideale ne ha fatto, mentre ogni contenuto empirico nasconde in sé determinazioni ignote, cosicché di esso non si può mai stabilire con certezza in quale dei diversi concetti ipotetici, che noi abbiamo in precedenza concepiti e sviluppati nelle loro conseguenze, debba esser fatto rientrare»[223].

È inoltre particolarmente interessante che, proseguendo nell'argomentazione, Cassirer mostri di condividere il pensiero di Friedrich Wilhelm Ostwald circa l'«eternità» delle scoperte scientifiche, e che anzi estenda questa stessa idea più in generale a tutti i «giudizi empirici concernenti i fatti». Se la questione è in qualche modo di nostro interesse, lo è per due ordini di ragione. In primo luogo perché se si assume, come Cassirer fa, che «i fatti nuovi che scopriamo non soppiantano in senso assoluto le precedenti esperienze»[224], ci sembra che più che di eternità si possa parlare a buon diritto di *continuità*, di progressioni e sviluppi che conservano e comprendono gli stadi precedenti del pensiero e che si esplicano quindi in un «continuo progresso dell'analisi». In seconda battuta, perché siffatta considerazione ci sembra pienamente lineare con la tendenza a trovare un'unità sintetica

[221] Ivi, p. 255; tr. it. p. 315 (corsivi nostri).
[222] Ivi, p. 261; tr. it. pp. 322-323 (legg. mod.).
[223] Ivi, pp. 263-264; tr. it. pp. 325-326.
[224] Ivi, p. 262; tr. it. p. 324.

delle parti, oltreché con l'attitudine alla relativizzazione pluridimensionale del conoscere: pilastri, questi, dell'intera architettura filosofica del pensiero cassireriano.

Da ultimo, approssimandoci al termine di questa sezione, vale ora la pena portare alla luce la contestuale ricezione e riformulazione del concetto di induzione da parte di Cassirer. Anche in questo caso, infatti, si è creduto di rinvenire una certa somiglianza con il concetto peirceano di abduzione. Coerentemente a quanto emerso finora, Cassirer ribadisce che «anche il singolo giudizio a posteriori implica sempre, nella necessità del nesso che esso afferma, un elemento a priori». Appoggiandosi anche in questo caso a Kant, il nostro pensatore fa esplicito riferimento a quello che chiama «"segreto dell'induzione"»[225], definendolo come la compresenza, all'interno di qualunque giudizio empirico, di individuale e generale: il presenziare subitaneo dell'universale anche laddove a fare da soggetto è il solo dato particolare. Anzi, è qui risollevata la questione circa l'antecedenza dell'uno sull'altro: la legge parrebbe meritare la posizione privilegiata rispetto al "fatto" stesso, che risulterebbe comprensibile infatti solo alla luce della prima. In altri termini, potremmo dire che «Cassirer, da buon neokantiano, ritiene che la struttura nomologica *preceda* e non segua l'osservazione dei singoli casi»[226]. Tuttavia, ciò non è sufficiente per liquidare il problema. Il predominio del principio logico sul dato empirico è ridimensionato non appena si ricerca più da vicino la natura dell'apriori cassireriano. È vero che il "ritrovamento" di una legge è un momento di primaria importanza, in quanto condizionante l'analisi di tutte le esperienze dello stesso tipo, le quali verranno riportate a quella legge stessa. È vero cioè che «ogni particolare esperienza, che sia stata accertata mediante gli oggettivi procedimenti e criteri della scienza, si pone *inizialmente*, per così dire, come qualcosa di assoluto»[227]. Eppure è su quell'"inizialmente" che vorremmo soffermarci. Quell'esperienza, che *diventa* regola per altri eventuali casi simili, *deve* essere considerata come assoluta; così come ogni decisione, ogni scelta, ogni convinzione, ogni credenza necessita di esser assunta con la debita fermezza perché l'azione possa succederle di conseguenza, perché non ci si impantani, cioè, nel fangoso immobilismo cui irrimediabilmente conduce il dubbio irrisolto. Più che *essere* assoluta, ci sembra che essa sia da intendersi *come se*[228] fosse assoluta, e lasciar posto poi ad ipotesi più "plausibili"

[225] Ivi, p. 265; tr. it. p. 328.
[226] G. Boniolo, P. Vidali, *Introduzione alla filosofia della scienza*, a cura di G. De Anna, Mondadori, Milano, 2003, p. 59.
[227] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., p. 266; tr. it. *Sostanza e funzione*, cit., p. 329 (corsivo nostro).
[228] Questo ci sembra il momento più congruo per riprendere con maggiore puntualità la "questione Vaihinger". Diverse generazioni di studiosi hanno spesso accostato la filosofia dell'*als ob* del filosofo neokantiano al pragmatismo di derivazione statunitense, o almeno a una sua qualche variante continentale.

qualora un'analisi più approfondita dischiuda eventualità prima impensate. In questa ottica, gli apriori indicati da Cassirer perdono il loro valore universale e incontrovertibile, presentandosi piuttosto come *ipotesi* di lavoro dedotte (e forse "abdotte") a seguito di un ragionamento di esclusione e di cesellamento che richiede un'altrettanto accorta fase di verifica. In tal senso si potrebbe dire che l'induzione cassireriana assomigli più all'abduzione di Peirce, la quale «cerca una teoria», che alla stessa induzione, da questi considerata come alla ricerca «dei fatti»[229]. A tal proposito, non è un caso che Boniolo e Vidali parlino di «*a priori* contestuale» per richiamarsi alle tesi «non lontane da quelle di Cassirer […] sul ragionamento induttivo che R. Boudon ha ripreso dal filosofo e sociologo tedesco G. Simmel», le quali prevedono «un "ammorbidimento" dell'apriorismo kantiano»[230]. Più in particolare, appropriandoci delle parole di Boudon che Boniolo e Vidali a loro volta riportano, «il miglior modo di caratterizzare gli *a priori* simmeliani consiste forse nel vedervi il denominatore comune di tutte quelle nozioni proposte dalla sociologia della conoscenza, dalla psicologia cognitiva, dalla sociologia o dalla filosofia della scienza […] [secondo le quali] il soggetto conoscente avvicina il mondo apponendovi la sua impronta». Con questo peculiare genere di *a priori* si dovrà allora intendere uno

---

Ad appena un anno dall'uscita del famoso *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911), Reuther & Reichard, Berlin, 1911, Albert Leclère lo recensiva nei termini seguenti: «in relazione a tutto ciò che oggi riguarda il pragmatismo, il Signor Vaihinger appare come un vero e proprio precursore» (A. Leclère, *La philosophie "du comme si"*, in "Revue de philosophie", XX (1912), pp. 283-294, ivi pp. 283-284). Naturalmente, la questione girava attorno a cosa si riteneva fosse il pragmatismo nella Francia e nell'Europa del primo decennio del Novecento, o giù di lì. E altrettanto interessante sarebbe comprendere quale effetti produsse il libro di Vaihinger sulla filosofia non tedesca. La recensione di J. Loewenberg allo stesso libro del 1911 può essere considerata un indizio in questa direzione. Nel chiarire la posizione teorica di Vaihinger nel panorama «delle tendenze filosofiche rivoluzionarie odierne, come il Neofichtismo, il volontarismo, l'empirismo radicale e il pragmatismo», così Loewenberg determina il tema di maggiore affinità con quest'ultimo: «pensiero ed essere non sono identici: il primo è solo una funzione organica ed ha un valore meramente strumentale (pragmatismo)». E appena più avanti, riferendosi alle parentele tra il pensiero del "come se" e il «nominalismo antintellettualistico», ecco che il recensore scrive che «il pensiero, servendo soltanto come mezzo d'orientamento per l'individuo nel flusso delle sensazioni, deve essere visto in termini generali come non avente altro valore che quello pratico» (J. Loewenberg, *Rewiev* to H. Vaihinger, *Philosophie des als ob*, in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", XXVI (1912), pp. 717-719, ivi p. 717). Ritorna, come si vede, il medesimo stereotipo che vuole identificare il pragmatismo con una sorta di utilitarismo legato alla dimensione empirico-organica: il pensiero di Vaihinger cadrebbe in siffatta prospettiva. È interessante notare come parecchi anni dopo (il lavoro del 1911 ebbe un enorme successo e ne furono pubblicate ben otto ristampe nel corso del decennio successivo), Vaihinger sentisse il dovere di replicare ai suoi critici con un articolo dal tema particolarmente significativo: H. Vaihinger, *Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus?*, in "Annalen der Philosophie", II/4 (1921), pp. 532-537. Naturalmente non possiamo entrare in dettagli teorici ed ermeneutici troppo sofisticati; basti dire qui, anche alla luce di più recenti analisi (ne menzioniamo solo una, ma molto densa e ben articolata anche per quanto riguarda la letteratura critica: H. Pringe, *The Fiction of the Affecting Objects in Hans Vaihinger's Philosophy*, in "Studi kantiani", XXIV (2011), pp. 105-118), che se tra l'atteggiamento abduttivo peirceano e il finzionalismo di Vaihinger si vuole tracciare un legame di qualche tipo, lo si può fare solo attribuendogli, un po' forzatamente, una comune radice finalistico-pratica, in condizione di dare ragione di un'impresa conoscitiva soggetta a modificazioni mai esattamente programmabili.

[229] C. S. Peirce, CP 7.218.

[230] G. Boniolo, P. Vidali, *Introduzione alla filosofia della scienza*, cit., p. 59.

«schema di riferimento condiviso dalla comunità di parlanti a cui si appartiene, uno schema percettivo che ritaglia l'osservato nel continuo del flusso sensoriale, un'ipotesi congetturale che guida una serie di osservazioni»[231]. E cosa sono, dunque, siffatte leggi, se non un precipitato della condensazione spirituale e culturale dell'uomo inteso come *animal symbolicus*? Cosa se non risultati di inferenze condizionate ogni volta dal sostrato contestuale in cui sono immesse e da cui provengono?

[231] Ibidem. La citazione di Boudon è tratta dal testo di Boniolo e Vidali (ibidem). Secondo quanto indicato ivi a pié di pagina, il riferimento preciso del testo del sociologo francese è R. Boudon, *L'arte di persuadere se stessi*, Rusconi, Milano, 1993, pp. 108-109. Ora, offerte queste necessarie indicazioni bibliografiche, ci pare questo anche il momento giusto per aprire un versante della nostra ricerca che, benché solo laterale, potrebbe essere spunto di nuove possibili vie di indagini. Il riferimento a Simmel, su cui peraltro ritorneremo, ci permette di individuare una diade di autori che a noi pare possano a loro volta dialogare fruttuosamente non tanto direttamente con Cassirer, quanto piuttosto con il gesto filosofico (cassireriano e peirceano) che intende la fondazione delle prassi, scientifiche e quotidiane, come il risultato non congelato né congelabile di una sintesi tra esperienza e nomologicità. Le leggi che regolano le condotte sono infatti un "oggetto" del tutto *sui generis*, e trovarne una fondazione inconcussa e indiscutibile è apparsa a Max Weber e ad Alfred Schütz tema degno di approfondite analisi. Per quel che riguarda Weber non possiamo che rinviare agli studi di F. Tessitore, spec. *Trittico antihegeliano. Da Dilthey a partire da Weber. Contributi alla teoria dello Storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, e di E. Massimilla, *Intorno a Weber: scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Liguori, Napoli, 2000; Id., *Scienza, professione, gioventù: rifrazioni weberiane*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, che hanno approfondito estesamente queste problematiche. Ci vorremmo trattenere invece più dettagliatamente sul lavoro di Schütz, e in particolare su un importantissimo libro: A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien, 1932; tr. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, con una *Introduzione* di E. Melandri, Il mulino, Bolona, 1975. Si tratta peraltro di un libro che ha avuto larga fortuna e ampia notorietà una volta tradotto in inglese (*The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, 1967). Alla luce dell'insegnamento dei suoi due pilastri teorici, Husserl e Weber, Schütz mette a sistema un modello di *verstehenden Soziologie* che, «nella misura in cui vuole presentarsi come scienza» e non come «soteriologia», deve «la direzione da seguire» al «lavoro di Weber» (ivi, p. 9), senza tacerne, però, «i limiti teoretici». Questi ultimi, più in particolare, sono secondo lui imputabili al fatto che «Weber non distingue fra agire [dotato di senso, *sinnhaft*] come decorso e azione compiuta, fra il senso del produrre e il senso del prodotto, fra il senso dell'azione propria e quello dell'azione altrui, o del vissuto proprio o dell'altrui» (ivi, p. 12). Si tratta, per Schütz, di mettere a fuoco l'essenziale «*differenza tra l'autointerpretazione dei vissuti d'esperienza da parte del proprio io e l'interpretazione dei vissuti altrui da parte di un alter ego*» (ivi, p. 13), dove risultano abbastanza evidenti, anche solo su un piano lessicale, i prestiti della tradizione fenomenologica husserliana. Ciò perché, come Schütz scrive nella *Prefazione*, è la fenomenologia trascendentale di Husserl ad «aver messo in luce quei fondamenti del pensiero filosofico sulla cui base si può tentare di risolvere il problema del significato» nell'ambito delle scienze sociali (ivi, p. 4). Ora, senza poter approfondire in questa sede le analisi schütziane, vale però la pena leggere come il pensatore viennese autopresenta il senso profondo del suo lavoro: «il presente studio, partendo dall'impostazione data da Max Weber ai problemi, cerca un collegamento con i risultati acquisiti dai due citati filosofi [Husserl e Bergson], allo scopo di determinare esattamente il *fenomeno del significato* per mezzo dell'analisi della sua costituzione» (ivi, p. 19). E ancora in relazione ai nostri specifici argomenti d'indagine, più avanti è anche segnalato il fatto che sarà dato «ampio spazio alla teoria del segno (*Zeichen*) e dell'indice (*Anzeichen*), del prodotto (*Erzeugnis*) e della testimonianza (*Zeugnis*)» (ivi, p. 21).

Capitolo terzo

Filosofia della cultura

Il quadro abbozzato finora, però, non potrebbe dirsi completo senza l'approfondimento dell'ultimo dei tre pilastri della presente ricerca. Dopo aver indagato gli indirizzi fenomenologici dei nostri pensatori, e averli fatti incontrare sul profilo pragmatista, occorre compiere la stessa operazione a partire, stavolta, da quello che nel corso della riflessione cassireriana è divenuto il suo obiettivo ultimo e più complesso. Sarà nostro compito dunque mostrare, in primo luogo, i principali assunti e le fondamentali linee guida della filosofia della cultura di Cassirer, e, in seconda istanza, provare ad indagare i tratti del pensiero di Peirce che più si allineano a siffatta impalcatura speculativa. Soltanto allora, la seconda parte della ricerca potrà esser ritenuta compiuta. Da questo punto di vista, si possono perciò individuare una serie di passaggi che per comodità di analisi si vanno così ad enumerare: l'unità funzionale delle forme spirituali; il confronto con Georg Simmel; i "casi" Burckhardt e Schweitzer come esemplificazioni *kulturphilosophisch* del conoscere; l'intima relazione tra cultura e antropologia cosmopolita; l'individuazione di alcune traiettorie che la filosofia della cultura ha assunto e ancora può assumere nel tutto della riflessione cassireriana; per finire con l'introduzione di Peirce e dei luoghi della sua riflessione che più si prestano a una lettura declinata in chiave filosofico-culturale.

§ II. 3.1 *L'unità delle forme culturali*

Forse non c'è bisogno di ricordare che il *Saggio sull'uomo* rappresenta la sistematizzazione più completa dell'edificio mirante a far confluire le singole attività umane sotto un unico comun denominatore, il tanto spesso nominato «centro irradiante» della vita culturale di diverse felici occorrenze cassireriane[1]. Ed è forse altrettanto superfluo sottolineare che tale

[1] Intendiamo qui rimandare, come semplice e unico esempio di questa appassionante ricerca di Cassirer, allo straordinario *incipit* della *Philosophie der Aufklärung* del 1932, reperto davvero eccezionale per chiarire il modello di ricerca storiografica, e non soltanto, del Cassirer posteriore alla *Filosofia delle forme simboliche*. Qui si legge in primo luogo che «si trattò di concepire l'illuminismo non tanto nella sua larghezza quanto nella sua peculiare profondità; si trattò di esporlo, non già nella totalità dei suoi risultati e dei suoi fenomeni storici, ma nell'unità del suo pensiero originario e del suo principio determinante. […] Si trattò […] di render

contributo non è che il risultato di un sinuoso ma coerente percorso filosofico che aveva in qualche modo adottato sin dai primi, se non primissimi passi, la direzione teorica suddetta. E allora, senza entrare nel merito di questioni critiche più e più volte approfondite[2],

palese il moto interno che vi si compie e, in certo qual modo, l'azione drammatica del suo pensiero. […] Esso non è se non un atto parziale e una fase singola di quel complesso divenire spirituale, con cui il moderno spirito filosofico si è conquistato la certezza di se stesso, il suo specifico sentimento di sé e la sua specifica coscienza di sé. In altre opere precedenti, particolarmente nella mia opera "Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento" (1927) e in quella sul "Rinascimento platonico in Inghilterra" (1932), ho cercato di rappresentare altre fasi dello stesso grande movimento complessivo e di valutarne l'importanza. Tra queste opere e la presente esposizione della filosofia illuministica c'è un intimo nesso tanto nel fine oggettivo quanto nella fondamentale intenzione metodica. Come in quelle opere precedenti, anche qui si è tentato un metodo di esposizione della storia della filosofia che non vuole soltanto constatare e descrivere i risultati, ma render palesi invece le forze operanti che li hanno plasmati dal di dentro. Un metodo siffatto intende proporre anche, nell'evoluzione delle dottrine e dei sistemi filosofici, una "fenomenologia dello spirito filosofico"; vuole seguire la chiarificazione e l'approfondimento che questo spirito, nella sua elaborazione dei problemi puramente oggettivi, acquista di se stesso, del proprio essere e della propria determinazione, del suo carattere fondamentale e della sua missione. Che una siffatta visione d'insieme, un riassunto di tutti gli studi precedenti in un tutto possa essere concesso a me stesso, non oso più sperare oggi e men che meno promettere. Per ora penso che questi studi possono costituire pietre da costruzione, delle quali non disconosco o nego il carattere frammentario, le quali però potranno, come spero, essere usate e inserite un giorno in un più grande edificio, quando i tempi saranno maturi per questa costruzione» (E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (1932), in ECW 15, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2003, pp. IX-X; tr. it. *La filosofia dell'illuminismo*, traduzione di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 7-9).

[2] Molti, e di variabilissima tendenza interpretativa, sono gli studi che mettono Cassirer al centro della costituzione stessa della riflessione *kulturphilosophisch*. Riservandoci di ritornare sul tema in altre specifiche occasioni di riflessione critica, vanno in primo luogo messi in rilievo alcuni lavori di carattere generale: si può iniziare col prezioso *Handbuch Kulturphilosophie*, hrsg. von R. Konersmann, Springer-Metzler, Berlin, 2012 che tratta sistematicamente la storia, i concetti principali, le tradizioni e le direzioni attuali della ricerca in campo filosofico-culturologico. La parte dedicata a Cassirer si articola riccamente in tre momenti, tutti corredati al termine da un'aggiornata nota bibliografica: il primo, relativo a Cassirer e alla corrente neokantiana, è curato da U. Renz, ivi, pp. 114-118; il secondo, che mette in rilievo i rapporti *kulturphilosophisch* di Cassirer con la Biblioteca Warburg, è scritto da I. Woldt, ivi, pp. 119-124; il terzo, proposto da C. Richter, ivi, pp. 125-132, discute della *Wirkungsgeschichte* della filosofia cassireriana della cultura dagli anni '40 fino ai nostri giorni. Significativo poi è il titolo attribuito da C.-F. Geyer a un capitolo della sua *Einführung in die Philosophie del Kultur*, Wissenschaften Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994: «Kulturphilosophie als reformulierte Transzendentalphilosophie» (ivi, pp. 48-72), dove si ipotizza una continuità di principio e di fatto tra Windelband, Rickert e Cassirer proprio rispetto alla visione della filosofia della cultura come riproposizione e ampliamento del trascendentale kantiano. Si rimanda inoltre anche all'ampio contributo di W. Perpeet, *Kulturphilosophie*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XX (1976), pp. 42-99. Ma, dello stesso autore, si veda anche l'articolo poco più tardo, orientato in modo più specifico su Cassirer e fondato sull'idea che i concetti di uomo e cultura si presentano nella filosofia cassireriana come interscambiabili: Id., *Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, in "Zeitschrift *für philosophische Forschung*, Bd. XXXVI/2 (1982), pp. 252-262, spec. p. 256. La declinazione antropologica della *Kulturphilosophie* cassireriana è stata indagata pure da R. M. Peplow, *Ernst Cassirer Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998, il quale parte anch'egli dalle radici critico-trascendentali della filosofia della cultura cassireriana, per analizzarne lo sviluppo antropologico. Più recente è M. Steinmann, *Kulturphilosophie als praktische Philosophie*, in "Philosophische Rundschau", LI/1 (2004), pp. 53-74, che pone e tematizza problematicamente il concetto di cultura, analizzandone il profilo contemporaneo alla luce delle interpretazioni dei maggiori studiosi di Cassirer. Nella stessa direzione va anche la monografia di E. Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Oxford, 2008. Rispetto a quest'ultimo problema, ossia al rapporto di Cassirer con la *Kulturphilosophie* di matrice storicistico-neokantiana, si veda l'interessante saggio di S. Jolivet, *Die Kulturphilosophie Cassirers in der Historismus-Debatte*, in Aa. Vv. *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, hrsg. von T. Enders, P. Favuzzi, T. Klattenhoff, Lang, Frankfurt a. M.-Bern-Bruxelles, 2016, pp. 239-256. Questo collettaneo si fa apprezzare anche per una serie di altri contributi che mettono in rilievo la fertilità tematica di una nozione *kulturphilosophisch* di "forme simboliche", quasi che queste potessero ambire ad incarnare quelli che, in altro contesto filosofico, sono stati definiti "saperi positivi". Vengono messe in luce, infatti, le interrelazioni tra la filosofia della cultura pensata da Cassirer e altre forme di conoscenza: dalla biologia (F.

intendiamo concentrarci su alcuni nuclei che ci sembrano particolarmente utili rispetto agli scopi della ricerca, e che a nostro parere costituiscono le terminazioni nervose essenziali alla costituzione della filosofia della cultura cassireriana, e dunque al funzionamento del tentativo teorico di rispondere alla *crisi* della filosofia stessa attraverso una sua ridefinizione. Naturale epilogo di questa argomentazione non potrà perciò esser che quello di accennare alla risposta che Cassirer tenterà di formulare rispetto al quesito ultimo e inaggirabile di ogni pensatore: quale il ruolo del filosofo? Diciamo accennare perché com'è evidente già solo a partire da una rapida scorsa delle tappe del nostro itinerario, soltanto una volta che tutti i tasselli del mosaico saranno stati messi al loro posto, si proveranno a sistemare i termini complessivi del *senso* e della funzione del filosofare di Cassirer, come di Peirce. Benché ciò sia, com'è ovvio, un implicito e costante punto focale del lavoro nel suo complesso.

Dire "filosofia della cultura" è dire qualcosa di ancora troppo vago. Ancorché "giovane"[3], quest'"etichetta" contiene in sé una vastità potenzialmente incredibile di declinazioni,

---

Schwarz, *Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum*, ivi, pp. 137-162) alla filosofia del cinema (P. Remmers, *Symbolische Form und Epistemologie filmischer Bewegunsbilder*, ivi, pp. 55-69), dalla pittura (Y. Hamada, *Das Sehen der Malerei. Die ästhetische Anschauung nach Ernst Cassirer*, ivi, pp. 71-91) al digitale (R. Garcia, *Technik und Externalisierung der Erkenntnis. Bemerkungen über das Zeitalter der virtuellen Welt*, ivi, pp. 93-112) e oltre. Questo aspetto pluriprospettivistico e multidisciplinare ci dà l'occasione per accennare soltanto a una ancora ulteriore suggestione potenzialmente molto interessante: può trattarsi di un caso che questo ricco collettaneo che analizza un incrocio di saperi singoli a partire da Cassirer, rappresenti una sorta di "prosecutore" di un altro collettaneo che già quasi trent'anni fa, mettendo stavolta al centro – non certo casualmente – il pensiero di Wilhelm von Humboldt, specificava nel sottotitolo il «*dissolvimento della filosofia nei "saperi positivi"»*? A nostro parere sarebbe assai stimolante vedere, a distanza di così tanti anni, se la proposta italiana possa aver rappresentato oppure no una sorta di conferma indiretta della centralità, per Cassirer come per Humboldt, del gesto individualizzante della filosofia come apertura alle e per le scienze particolari: Aa. Vv. *W. von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei "saperi positivi"*, a cura di A. Carrano, Morano, Napoli, 1993.

[3] È lo stesso Cassirer ad affermare che «la filosofia della cultura è la più giovane tra le discipline filosofiche e […] non può richiamarsi come le altre, ad una sicura tradizione, a una secolare evoluzione». Dal che consegue che «il suo stesso concetto non è stato ancora nettamente delimitato ed univocamente fissato». Questi sono i presupposti teorici da cui prende l'avvio l'interessante contributo cassireriano dal titolo *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* (1939), in ECW 22, cit., pp. 140-165, ivi p. 140; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., pp. 23-49, ivi p. 23. Pur tuttavia bisogna tener conto che, almeno a quanto indicato da Cassirer, piccoli passi nella strutturazione di simile indirizzo filosofico erano già stati compiuti da alcuni autorevoli pensatori: «prendendo in considerazione soltanto la letteratura in tedesco, utilizzo qui i lavori A) della *scuola diltheyana* (i lavori di Dilthey sulla costituzione del mondo storico, i lavori di *Spranger*, *Litt*; poi B) *Simmel* (tutto il suo lavoro filosofico sta nel segno della svolta verso la filosofia della cultura)». Più avanti si legge inoltre che «su altri tentativi di fondare una filosofia della cultura influisce particolarmente l'idea fondamentale di Hegel (per esempio B. Kroner, *Die Selbstwerwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, 1928; Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*)». Per ciò si veda E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 3; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., pp. 77-78. Non c'è dubbio che i titoli, le linee di tendenza e i nomi menzionati da Cassirer, abbiano avuto un loro peso nella storia della definizione di una "disciplina" filosofica così "anomala" da diversi punti di vista. Da allora sono trascorsi altri settanta e più anni di ricerche sulle origini e le dimensioni della *Kulturphilosophie*. Oltre ai testi di carattere generale menzionati in precedenza, allora, è opportuno qui rimandare ad altri lavori che a nostro avviso possono contribure a chiarire il senso per certi versi ancora pionieristico di questa "disciplina": H. Lübbe, *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*,

l'una differente (e talvolta incompatibile) dall'altra. Basti pensare che Cassirer attribuisce a Hegel la fondazione di un simile indirizzo filosofico, per comprendere l'estrema ampiezza di orizzonti passibili di essere collocati all'interno della "filosofia della cultura". Riferendosi esplicitamente a Hegel e più in generale all'Idealismo classico tedesco, Cassirer scrive che «qui, di fatto, è concepito e formulato il *nucleo problematico* [*Kernproblem*] che costituisce il punto di partenza e quello d'arrivo, l'alfa e l'omega della "filosofia della cultura", qui è scoperta la *struttura* che giunge all'"essere" della cultura *in quanto tale*»[4]. Pertanto, alla luce di quest'ulteriore indicazione, si rivela a nostro parere indispensabile un'accurata opera di cesellamento e di chiarificazione. Non altrimenti, infatti, sarebbe possibile delimitare e circoscrivere con adeguata precisione il gesto e gli obiettivi complessivi del pensare cassireriano.

Per dare avvio all'argomentazione, allora, va innanzitutto sottolineato che quello di Cassirer è uno dei primi "esperimenti" finalizzati a riconoscere all'orizzonte filosofico-culturale un carattere scientifico e un'«autentica *antonomia*»[5]. In secondo luogo, altrettanto degno di nota ci pare il fatto – assai significativo – che Cassirer si adoperi per la costruzione di una filosofia della cultura proprio nel secolo della *tragedia della cultura*; che veda in questa crisi non la sua definitiva dipartita, bensì le ceneri a partire da cui rinascere seguendo, questo è certo, un lento e accidentato processo di ricostruzione[6]. Ma a dispetto di quanto possa apparire a prima battuta, una simile fiducia nel progresso futuro della civiltà non può essere ridotto a espressione di uno spirito banalmente ottimistico e speranzoso. Si tratta, piuttosto, della manifestazione più limpida di un atteggiamento ben preciso e teoreticamente fondato, forte di una concezione della storia "anti-hegeliana"[7] e,

---

Styria, Graz, 1983, che confronta il problema del "progresso", più volte toccato nel corso della nostra ricerca, con la dimensione temporale; molto dettagliato sul rapporto Cassirer-Schweitzer (che analizzeremo tra poco), è il saggio di C. Günzler, *Späte Begegnungen: Ernst Cassirer und Albert Schweitzer. Biographische Anmerkungen zur deutschen Kulturphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XLIX/2 (1995), pp. 312-320; un notevole approfondimento dei rapporti tra filosofia della cultura ed espressioni delle pratiche mediatiche si trova in O. Schwemmer, *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, Fink, München, 2005. Rimandiamo al momento opportuno per eventuali indicazioni più specifiche.

[4] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 18; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 89. Sempre in *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, Cassirer si riferisce alla «forma di filosofia della cultura che Hegel ha creato e fissato nella sua *Fenomenologia dello spirito*», come a «quella *classica*» (ivi, p. 5; tr. it. p. 78).

[5] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft* (1936-1937), in *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, ECN 2, hrsg. von K. C. Köhnke und J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1999, pp. 151-175, ivi p. 153; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., pp. 51-75, ivi p. 53.

[6] A questo tema è dedicato, com'è noto, il saggio E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"* (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in ECW 24, cit., pp. 462-483; tr. it. *La "tragedia della cultura",* in Id*., Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, cit., pp. 95-119.

[7] Su questo aspetto ritorneremo nelle conclusioni, in particolare in *infra*, p. 354. Tuttavia già in questa sede va sottolineato che il parere negativo di Cassirer riguardo alla concezione hegeliana di ottimismo –

soprattutto, della condivisione delle tendenze razionalistico-teleologiche della lettera kantiana, rivista e rimodulata sì, ma mai del tutto sopita. Conformemente a siffatta "discendenza", Cassirer non poteva esimersi dal porre «la questione decisiva: in che senso, in generale, si può ancora oggi parlare di una unitaria *filosofia* della cultura?». La profonda consapevolezza che *oggi* «sia il soggetto che l'oggetto di questa filosofia minaccia di *disfarsi* tra le nostre mani», rappresentava, insomma, non un deterrente, ma al contrario un vero e proprio stimolo per affrontare questa delicata tematica. L'urgenza di tentare una risposta alla crisi della cultura, partiva inoltre anche dalla presa in carico della situazione filosofica novecentesca, ben tratteggiata peraltro dalla riflessione spengleriana: «non abbiamo una divinità che, unificandola [la filosofia della cultura], realizzi il suo piano divino nella storia. Non abbiamo più neppure un'*umanità* unitaria che in un semplice e lineare 'progresso' la porti all'apice, compiendo il suo 'concetto' e la sua 'idea' (così Kant e Hegel)»[8]. In siffatto quadro, Cassirer si presenta come colui che intende offrire una risposta ancora *attuale* e plausibile a quella "decisiva" domanda, oltreché provare a colmare il vuoto lasciato dal necessario abbandono di assolutismi e idealismi ormai vetusti. Egli è mosso dalla convinzione che un nuovo "ideale", meno ambizioso e più umano, potrebbe e dovrebbe rigenerare le speranze di avere ancora un ruolo *fattivo* nel mondo e nella storia.

Vale la pena cominciare risalendo al 1923, anno di pubblicazione del primo volume della *Filosofia delle forme simboliche*. Nonostante infatti l'ideazione di una specifica "disciplina" denominata "filosofia della cultura" sia frutto più maturo e qui non ancora sviluppato, ci sembra che «la prima definizione veramente consapevole di 'forma simbolica'»[9], così com'essa è espressa nel coevo *Il concetto della forma simbolica nella*

---

strettamente legata alla sua specifica idea di storia – non contraddice i meriti che, come abbiamo accennato, egli stesso riserva allo stesso filosofo quando si tratta di ricercare le matrici originarie di una forma embrionale di filosofia della cultura.

[8] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 6; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 79 (legg. mod.).

[9] A. Scognamiglio, *L'origine del linguaggio. Spunti su alcuni motivi vichiani nella* Filosofia delle forme simboliche *di Ernst Cassirer*, in "Bollettino del Centro di Studi vichiani", XXXVII (2007), pp. 33-48, ivi p. 37. Come indicato da Giulio Raio, però, questa «protodefinizione» sarebbe anticipata da altre due occorrenze, che egli distingue in quanto una soltanto «letterale», l'altra più propriamente «"concettuale"» (G. Raio, *Introduzione* a E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., pp. VII-XXX, ivi pp. VIII-IX). La prima si ritroverebbe nei commenti all'edizione delle *Opere filosofiche* di Leibniz, e risalirebbe perciò al 1904-1906. La seconda, invece, è rinvenibile nel lavoro del 1921 sulla teoria della relatività, dove viene asserito che «il compito della filosofia sistematica che oltrepassa il compito della teoria della conoscenza è di liberare l'immagine del mondo da questa unilateralità. Essa deve comprendere *la totalità delle forme simboliche* attraverso la quale perveniamo al concetto di una realtà in sé articolata per soggetto e oggetto, io e mondo si dividono e si contrappongono in una configurazione determinata, e deve stabilire la posizione di ogni singola forma in questa totalità» (E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativität. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (1921), ECW 10, hrsg. von R. Schmücker, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 113-114; tr. it. *Teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Raio, Newton Compton, Roma, 1981, p. 160, corsivo nostro).

costruzione delle scienze dello spirito, dia modo in tutti i casi di costituirne uno dei presupposti più fondanti ed essenziali. Per forma simbolica, infatti, Cassirer intenderà sempre, come allora, «ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno»[10]. La straordinaria ricchezza di contenuti che quest'espressione presenta e racchiude in sé, non è certo riassumibile in poche righe di passaggio. Tuttavia, proprio per preparare il terreno a una sua più chiara delimitazione, occorre recuperare alcuni elementi preliminari. A tal proposito, ci limitiamo a citare la nozione di sintesi di spirituale e sensibile che abbiamo già affrontato distesamente nei capitoli precedenti e che tratteremo in altra guisa più avanti. Basti ribadire per ora che se negli anni '20 questa definizione assume la "forma di collegamento", altrove e successivamente verrà intesa invece più radicalmente in quanto *unità concreta*[11].

Ulteriore questione è la già avvenuta acquisizione del principio humboldtiano, spesso ricorrente negli scritti cassireriani, per il quale l'oggetto di un'autentica teoria della conoscenza andrebbe considerato non come *Ergon*, ma come *Energeia*[12], ossia in quanto principio attivo, fattore di *senso*, creatore di una *Bedeutung* che, a sua volta, rappresenterebbe il contenuto proprio del "concreto segno sensibile". Ed è proprio l'estensione di questa *logica simbolica* a tutto l'ambito dell'agire umano a fornire il materiale necessario all'edificazione di una struttura filosofica più ampia e complessa, edificazione che, all'inizio degli anni '20, Cassirer iniziava già ad intravedere. Nella famosa *Introduzione* al primo volume della sua trilogia, infatti, esponendo i principi sistematici posti alla base della sua indagine e richiamandosi per questo chiaramente a Kant, il nostro pensatore afferma che «la critica della ragione diviene così critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di dimostrare come *ogni* contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, ha come presupposto una originaria attività dello spirito. Solo qui la tesi fondamentale dell'idealismo trova la sua vera e compiuta conferma»[13]. Con ciò ci sembra sufficientemente chiara la consapevole volontà di ideare una sistemazione unitaria e *critica* delle forme simboliche, intese queste come *forme culturali*, espressioni di una peculiare logica che meritava di essere portata alla luce.

---

[10] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 79; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in Id., *Mito e concetto*, cit., pp. 95-135, ivi p. 102.
[11] Cfr., E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft*, cit., p. 173; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 73.
[12] Per il riferimento a Humboldt, si veda *supra*, n. 200, p. 210.
[13] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 9; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 12 (corsivo nostro).

Insomma, l'impostazione teoretico-conoscitiva cassireriana, implicita nel 1923[14] e comunque ancora in fase di elaborazione, troverà più tardi nuova linfa vitale, nuovo terreno in cui radicarsi, per riemergere in tutto il suo vigore su di un piano semiotico-culturale. O almeno questa è la strada che, a nostro avviso, verrà imboccata da Cassirer fino all'espressione ultima del suo pensiero. D'altronde è esclusivamente sul versante gnoseologico che crediamo si giochi l'intera ideazione della filosofia della cultura: le sue fondamenta risiedono nello spazio mai definitivo e mai statico aperto dalle diverse forme di oggettivazione, e si alimentano a partire dal dinamismo oscillante dei due poli. Che questa sia l'unica configurazione in grado di fondare teoreticamente la "speranza" – e qualcosa di più di una speranza – di fuoriuscire dalla crisi in cui la cultura del Novecento era sprofondata, è cosa che ci apprestiamo a mostrare. Abbracciando siffatta fondazione teoretica, infatti, Cassirer potrà respingere il pessimismo radicale della riflessione simmeliana[15], cui risponde, com'è noto, solo molti anni dopo, nel saggio del 1942[16].

[14] Non va dimenticato, in siffatto contesto, il quasi contemporaneo saggio sugli *Elementi kantiani*, cit.

[15] Cfr., G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in Id., *Philosophische Kultur*, Kröner, Leipzig, 1919, pp. 223-253; tr. it. *Il concetto e la tragedia della cultura*, in Id., *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano, 1976, pp. 93-109.

[16] Molto interessante su questo punto è l'interpretazione di Gianna Gigliotti contenuta in *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*. Ella ritiene che Cassirer, nel rispondere a Simmel, faccia «appello a due motivi profondamente coheniani. Il primo è il rifiuto di ogni tipo di misticismo, inteso come fusione dell'uomo con l'altro da sé, sia esso il tu, il mondo o Dio […]». La convergenza dei due pensatori si manifesterebbe poi, a parere della studiosa, in un altro punto non meno determinante, concretizzantesi nella «sostituzione – da parte di entrambi – del rapporto soggetto-oggetto, come rapporto privilegiato per indicare la posizione dell'uomo rispetto alla cultura, con il rapporto soggetto-oggetto, io-tu». Tuttavia, più che sulla natura dei due poli, la cui importanza non vuol essere in alcun modo smentita – ci sembra di doverci intrattenere previamente sulla costituzione dinamica della relazione polarizzante stessa, sulla decisa volontà di mantenerla e di farne uno dei capisaldi della struttura filosofica cassireriana. L'aspetto intersoggettivo, che è valsa la pena almeno accennare, verrà fuori crediamo in modo estremamente spontaneo nel corso dell'argomentazione. Ci pare inoltre che il saggio cassireriano del 1943 – dunque solo di un anno successivo a *La "tragedia della cultura"* – dal titolo *Hermann Cohen, 1842-1918*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, traduzione e cura di A. Maccaro, con una *Prefazione* di R. De Biase, Aracne, Roma, 2016, pp. 67-81 (per l'edizione in lingua originale si veda *Hermann Cohen, 1842-1918* (1943), in ECW 24, cit., pp. 161-173), testimoni questa vicinanza su almeno altri due punti. La relazione soggetto-oggetto (o io-tu) è infatti per entrambi i pensatori fondata «sulla spontaneità, non sulla ricettività» (ivi, p. 169; tr. it. p. 76), e orientata (benché attraverso differenti vie) allo stesso obiettivo finale, ossia quello di raggiungere e costantemente aspirare all'ideale di un'«"umanità cosmopolita"» (ivi, p. 173; tr. it. p. 81. L'espressione "umanità cosmopolita" è parte di un passaggio che Cassirer riprende da H. Cohen, *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit* (1910), in "Jüdische Schriften", I (1910), pp. 18-35, ivi p. 35). È, questo, ovviamente soltanto un breve accenno alla delicatissima questione del rapporto tra Cassirer e il suo maestro, che è lontana da poter esser risolta e approfondita in una nota a piè di pagina. Per l'argomento, ci consentiamo di rimandare allora agli autorevoli contributi di U. Renz, *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Meiner, Hamburg, 2002. Dello stesso anno è anche il collettaneo Aa. Vv., *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, hrsg. von H. Deuser und M. Moxter, Echter, Würzburg, 2002. Meno recenti, ma non di minore interesse, sono poi i lavori di J. Hubbert, T*ranszendentale und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Lang, Frankfurt a. Main, 1993 e di A. Philonenko, *L'École de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer*, Vrin, Paris, 1989. Un contributo più breve, ma molto incisivo per la tematica affrontata, è quello di S. Luft, *Cohen's Idea of a Philosophy of Culture and the Question of the Human Subject*, in Aa. Vv., *An der Schwelle einer neuen geistigen Welt*, Bibliopolis, Napoli, 2018, pp. 87-97.

§ II. 3.2 *Il confronto con Simmel*

Già nel 1903, Simmel aveva scritto che «lo sviluppo della cultura moderna si caratterizza per la preponderanza di ciò che si può chiamare lo spirito oggettivo sullo spirito soggettivo; in altre parole, nel linguaggio come nel diritto, nella tecnica della produzione come nell'arte, nella scienza come negli oggetti di uso domestico, è incorporata una quantità di spirito al cui quotidiano aumentare lo sviluppo spirituale dei soggetti può tener dietro solo in modo incompleto, e con distacco sempre crescente»[17]. Non è mistero che questa sorta di insanabile contrasto tra vita e forma rappresenti un *Leit-Motiv* del lavoro di ricerca di Simmel, così come era abbastanza prevedibile che Cassirer, anche se molti anni dopo, non avrebbe aggirato un confronto tanto decisivo per la sua stessa attività speculativa. Il sociologo berlinese andava formandosi, infatti, una visione diametralmente opposta alla sua per ciò che riguardava il processo sotteso agli invece inequivocabili cambiamenti sociali e culturali della borghesia europea d'inizio Novecento. Molti anni dopo, quando Cassirer era ormai intento a raffinare la sua proposta *kulturphilosophisch*, la questione posta da Simmel nel 1911 diveniva pertanto un nodo che sempre più urgentemente richiamava l'esigenza di essere sciolto.

Ora, come abbiamo soltanto accennato, la tesi sostenuta da Simmel è riassumibile, secondo Cassirer, nella convinzione che, tra la "vitalità" dinamica del soggetto che produce e l'immobile "solidificazione" dei suoi stessi prodotti, sussista un «insanabile dualismo»[18]. In altre parole, la storia starebbe a testimoniare che «quanto più il processo culturale va avanti, tanto più il creato si mostra nemico del creatore»[19]. Quest'ultimo stenterebbe allora a riconoscersi nelle sue stesse opere e si sentirebbe da esse sovrastato e "ripudiato": connaturati nell'essenza del progresso culturale sono dunque, nell'ottica simmeliana, l'oblio e la dispersione dell'atto individuale a favore dell'incontrastato dominio degli effetti del suo stesso agire.

D'altronde Luft non manca di evidenziare che quando parla «di Cohen in questo testo, la sua generale posizione filosofica è condivisa – direi implicitamente – anche da Natorp e Cassirer» (ivi, p. 87).

[17] G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), in Aa. Vv., *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städtausstellung*, (Jahrbuch der Gehe-Stiftung, Dresden), hrsg. von T. Petermann, Zahn & Jaensch, 1902-1903, pp. 185-2016; tr. it. *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma, 2011, p. 53. Il saggio con cui Cassirer dialoga nelle pagine del 1942 è: G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, in Id., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Klinkhardt, Leipzig, 1911, pp. 245–278.

[18] E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., p. 465; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 100.

[19] Ivi, p. 468; tr. it. p. 103.

Aspirando a minare alla radice siffatta ipotesi interpretativa, Cassirer opera un vero e proprio spostamento di prospettiva, e per farlo si appoggia ancora una volta a Kant, convinto del fatto che, per quanto questi non abbia «tentato di dare un'analisi strutturale delle "scienze della cultura"», ciò non toglie che abbia innestato i semi per la sua possibile fioritura. La mancata sistematizzazione di una filosofia della cultura da parte di Kant, infatti, «non significa affatto un limite immanente e necessario dell'impostazione del problema nella filosofia critica, ma rivela soltanto un limite storico, e quindi contingente, che deriva dallo stato delle scienze nel XVIII secolo»[20]. In virtù di ciò Cassirer ha ragione di affermare che «la *nostra* posizione è esattamente simile a quella posizione filosofica *universale* che Kant ha veduto e descritto»[21]. Ma ciò non è sufficiente a chiarire in che termini il filosofo critico sia stato da supporto nella "disputa" qui analizzata. Più precisamente, gli insegnamenti che Cassirer mostra di trarre da quest'ultimo – in coerenza, a nostro parere, con l'interpretazione "pragmatista" tentata precedentemente – sembrano essere in particolare due: primo tra questi l'indicazione di percorso offerta da Kant, secondo cui «il valore vero non si trova nei beni che l'uomo riceve in dono dalla natura e dalla provvidenza, ma nel suo agire e in ciò che egli diventa attraverso tale agire»[22]. Con il che Cassirer intende non solo valorizzare il momento dinamico e funzionale del produrre rispetto a quello proprio e "finito" del prodotto, ma, come vedremo a breve, perfino negare la *effettiva* sussistenza di un prodotto definitivamente compiuto e assolutamente immune da ogni mutamento e condizionamento. In secondo luogo, Kant avrebbe il merito di traslare il tema da un piano individuale ad uno universale, senza però che ciò implichi né la dispersione dell'autonomia del singolo, né l'abdicazione del concreto e dell'immanente a favore di qualche principio astratto e misticheggiante[23]. Si tratta della rivendicazione del valore etico-pratico degli atti culturali della collettività nel suo complesso e di quell'*humanitas* talvolta rinnegata e talaltra sminuita dai «grandi sistemi» del diciannovesimo secolo, sotto l'egida di presunte più alte mire. Non è per caso che in questo contesto Cassirer ritrovi ancora una volta nel pensiero di Wilhelm von Humboldt il lampo in grado di squarciare la patina assolutistico-deterministica dell'universalismo di stampo hegeliano, a favore della preservazione «di un universalismo onnicomprendente che vuole

[20] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 372; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., p. 15.
[21] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 8; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 80.
[22] E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., p. 463; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 98.
[23] È lo stesso Cassirer a dire: «sembra che Simmel parli qui il linguaggio dello scettico, ma in realtà parla quello del mistico» (ivi, p. 465; tr. it. p. 100).

essere e rimanere contemporaneamente il più puro individualismo»[24] e a cui si deve la rivitalizzazione dell'analogo principio kantiano.

Tali sono, come abbiamo detto, i presupposti necessari a Cassirer per offrire una possibile alternativa all'interpretazione di stampo simmeliano, e a offrire una analisi più lucida della "cultura" e delle sue future incarnazioni. Nonostante, infatti, il nostro pensatore ammetta che «la cultura sia "dialettica"» e perciò «drammatica»[25], pure bisogna tener conto che non è in questa simmeliana polarità di prodotto e di produttore, che si esaurisce l'ambito dell'agire umano: «al termine di questa via infatti sta non l'*opera* nella cui perdurante esistenza si solidifica il processo creativo, ma il "tu", l'altro soggetto che accoglie tale opera per includerla nella sua sfera vitale e così trasformarla nel medio da cui originariamente deriva»[26]. Come ben osservato da Gianna Gigliotti[27], è in questo particolare slittamento, nell'introduzione della dimensione intersoggettiva e nel parallelo retrocedere dell'opera da obiettivo terminale a «punto di passaggio»[28], che si apre la via ad una visione non più apocalittica del processo culturale.

Ma ci sono ancora alcuni punti di interesse che vale la pena toccare: tale prospettiva dischiude infatti una serie di conseguenze interpretative che favoriscono l'approfondimento della concezione cassireriana di cultura e, dunque, della sua sistemazione filosofica. Dire che l'opera è "soltanto" «un ponte sulla polarità tra un io e un altro», significa porre l'accento sul fattore *comunicativo* dell'agire umano, che non si completa nella produzione né nella neutrale ricezione e fruizione del prodotto, ma che è invece sempre condizionato dall'agire altrui. L'oggettività, che in Cassirer è sempre *oggettivazione*, ha ragion d'essere soltanto perché è diffusa in una dimensione pubblica e cooperante, ossia perché partecipe della *costruzione* di un mondo culturale che non è fatto di meri prodotti materiali, bensì di individui che *interpretano* i simboli di cui essi stessi si circondano. È quest'attività di interpretazione che impedisce all'opera «di essere una "rigida corazza"», e che la rende, piuttosto, «un concentrato di immense energie potenziali»[29], un precipitato di infiniti *sensi*, una «legge semiotica che *esprime abiti interpretativi degli eventi*»[30]. Non basta: tralasciando per l'ora l'ulteriore approfondimento

[24] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 156; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 38.
[25] E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., p. 467; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 102 (legg. mod.).
[26] Ivi, p. 468; tr. it. p. 103.
[27] Cfr., *supra*, n. 16, pp. 228-229.
[28] Ivi, p. 469; tr. it. ibidem.
[29] Ivi, p. 471; tr. it. p. 106.
[30] U. Eco, *Segni, pesci e bottoni*, cit., p. 323.

di questa analisi, che già va delineandosi come una vera e propria semiotica della cultura, bisogna pure richiamare il valore *funzionale* dell'oggettivazione dell'agire umano. «Proprio in questo particolare rapporto l'opera adempie alla sua funzione essenziale. Essa diviene l'intermediario tra io e tu non in quanto trasferisce da uno all'altro un contenuto effettivo, ma in quanto l'attività dell'uno suscita quella dell'altro». "Scopo" interno all'opera è dunque quello di *essere fruita*, quello di lasciarsi *usare* nei modi più vari e nelle epoche più diverse. «E da ciò si comprende perché le opere culturali veramente grandi non ci si presentano mai come qualcosa di puramente rigido, bloccato, che limita e arresta in questo irrigidimento il libero movimento dello spirito. Il loro contenuto esiste per noi solo in quanto ce ne riappropriamo continuamente ricreandolo sempre di nuovo»[31].

Ecco che i tratti propri della concezione cassireriana della cultura iniziano a farsi più nitidi. Tutt'altro dall'essere un concentrato di forze oscure che si ribellano al proprio creatore, la cultura è e resta immenso bacino *umano* di stimoli e possibilità. Lontana dall'esaurirsi in una dialettica peraltro sbilanciata a favore di uno dei due poli, assume piuttosto il profilo di una dinamicità triadica che è votata all'infinito moto di costruzione di una *comunità* e che si configura come altrettanto ininterrotta ricerca di equilibrio, benché questo per sua stessa natura possa «essere rimesso in discussione in qualsiasi momento»[32]. Se il vero valore risiede, come abbiamo visto, non nell'opera, ma nell'operare, non stupisce che la cultura sia per Cassirer un *processo* inarrestabile e inconcludibile, che proprio in quanto tale conserva la sua fertilità e la sua funzione.

Merito di Cassirer è allora quello di non strappare all'uomo ciò che è dell'uomo, di non "deumanizzare" ciò che è di per sé e per sua stessa origine intimamente ed essenzialmente umano: «l'opera non è in fondo altro che attività umana concentratasi in un'entità che però anche in questa solidificazione non rinnega la propria origine»[33]. E d'altronde è nello stesso anno e sotto la stessa prospettiva che Cassirer indaga in modo «sistematico»[34] *L'influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero scientifico*, giungendo alla conclusione – indubbiamente coerente con quanto sviluppato sinora – che «è facile rilevare le carenze, i difetti, le ambiguità che sono inevitabili e che sembrano essere ineliminabili in ogni uso del linguaggio, ma questi mali non possono essere curati dal misticismo, dall'intuizionismo o dal sensismo. Il linguaggio può essere paragonato alla lancia di

[31] E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., pp. 469-470; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 104.
[32] Ivi, p. 482; tr. it. p. 115.
[33] Ivi, p. 486; tr. it. p. 119.
[34] E. Cassirer, *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought* (1942), in ECW 24, cit., pp. 115-134, ivi p. 116; tr. it. *L'influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero scientifico*, in Id*., Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 45-66, ivi p. 46.

Amfortas nella leggenda del Santo Graal. Le ferite che il linguaggio infligge al pensiero umano non possono essere guarite se non dal linguaggio stesso. Il linguaggio è il segno distintivo dell'uomo e, anche nel suo sviluppo, nella sua perfezione crescente, resta umano, magari troppo umano. È antropocentrico nella sua stessa essenza e natura»[35]: ciò valga, pertanto, per ogni prodotto dell'agire umano.

§ II. 3.3 *La* Kulturphilosophie *tra Burckhardt e Schweitzer*

Quella che Cassirer sta portando avanti è una vera e propria esplorazione (fenomenologica[36]) di cosa sia lo spirito umano e, che è lo stesso, di cosa questo *faccia*. L'opera, nella prospettiva appena emersa, non è altro che manifestazione dell'*operare*, sua estrinsecazione oggettiva che muove ed è mossa, che è prodotta e produce, che è al tempo stesso causa ed effetto di ulteriori diramazioni e ostensioni, in un'infinita trama che trova il suo equilibrio per poi perderlo, e per ricercarlo ancora. «Ciò accade poiché lo spirito conosce il cambiamento, ma non la mortalità, non è mai lo stesso ed è sempre lo stesso, sta sempre costruendo una nuova casa, ma la sua struttura generale rimane invariabile»[37]. Tutto ciò, non certo nell'ottica hegeliana: come abbiamo già accennato, e com'è messo in luce anche in *Forza e libertà…*, saggio da cui abbiamo appena tratto le ultime suggestioni, Cassirer è, almeno sotto questi aspetti, profondamente anti-hegeliano. Ciò è tanto vero che è proprio la condivisione di siffatta distanza dal pensiero del filosofo della *Fenomenologia dello spirito*, a motivare in massima parte il suo sentimento di affinità nei confronti del protagonista di *Forza e libertà*, Jacob Burckhardt. La loro comunione di intenti è parallelamente rinnovata nella «concezione generale del significato e del valore della cultura umana»[38], ossia nella visione genuinamente antropocentrica della realtà, che altro non è che l'«esistenza empirica dell'uomo»[39]. Burckhardt merita attenzione proprio in virtù del fatto che lui – e con lui non molti altri – non ha ceduto all'enorme fascino esercitato

[35] Ivi, p. 134; tr. it. p. 66.
[36] Concordiamo in massima parte con l'impostazione di E. W. Orth, *Max Scheler und Ernst Cassirer: Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven*, in "Phänomenologische Forschungen", XII (2012), pp. 213-231.
[37] E. Cassirer, *Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"* (1944), in ECW 24, cit., pp. 601-612, ivi p. 602; tr. it. *Forza e libertà…Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*, in Id., *Scienza, cultura e storia*, cit., pp. 117-129, ivi p. 118.
[38] Ivi, p. 604; tr. it. p. 121.
[39] Ivi, p. 606; tr. it. p. 123.

dalla filosofia hegeliana a lui contemporanea, intravedendone i "pericolosi" risvolti teorici e pratici.

In un simile contesto è inoltre d'obbligo introdurre la figura di un altro importante nome della cultura novecentesca cui Cassirer dedica molta attenzione. Stiamo parlando di Albert Schweitzer, le similarità del cui pensiero con quello di Jacob Burckhardt sono a dir poco chiare e significative, soprattutto se considerate alla luce dell'interpretazione che di entrambi ci offre Cassirer[40]. Quest'ultimo li fa implicitamente incontrare nella "complementarità" del loro punto di vista: se infatti Jacob Burckhardt, uomo del diciannovesimo secolo, può essere a giusto titolo definito come un vero e proprio «*profeta*»[41] in grado di anticipare con estrema lucidità i tragici effetti socio-politici della crisi dei valori illuministici, d'altra parte, ad Albert Schwetzer può esser attribuita la costituzione di una «filosofia […] consapevolmente e deliberatamente "anacronistica"», dal momento che, dinanzi all'ormai inarrestabile collasso etico-politico del cosiddetto "secolo breve", «egli parla come un pensatore del diciottesimo secolo, del periodo del'Illuminismo»[42]. In altre parole, i due intellettuali si incontrano a metà strada nel comune tentativo di testimoniare la presenza di una "opposizione", per quanto minoritaria pur sempre operante, alla deriva culturale (nichilistica?) otto-novecentesca che entrambi hanno mostrato di comprendere in tutta la sua drammaticità. D'altronde, anche Schweitzer, come Burckhardt, rivela il suo disappunto circa i risultati del filosofare hegeliano. Se analizzata più da vicino, questa dichiarata ostilità verso le riflessioni del pensatore dell'*Enciclopedia* trova le sue ragioni essenzialmente in due fondamentali snodi concettuali: il netto rifiuto della "ragione" hegeliana da una parte, e della hegeliana concezione di "eticità" dall'altra. In ambo i casi, anche in Schweitzer a fare da contraltare è una visione *umanistica* della cultura, refrattaria ad essere assoggettata a forze superiori e incontrollabili e a qualunque oscuro sapere oracolare e misticheggiante. Opponendosi all'hegeliano principio di identificazione di ragione e realtà, Schweitzer «pensa alla ragione […] come ad un potere pratico per organizzare il mondo umano», in questo seguendo «la strada di Kant» e «accettando il principio del "primato della ragion pratica"»[43]. I valori illuministici trovano con lui la dignità e l'autonomia perduta in forza dell'egemonico potere dello "spirito assoluto", al cospetto del quale «il soggetto finito […]

[40] Non è un caso, d'altronde, che essi si trovino avvicinati in un contributo dal titolo *In Search of Culture* (A. W. Levi, *In Search of Culture*, in "The Journal of Aesthetic Education", XI/4 (1977), pp. 9-34).
[41] E. Cassirer, *Force and Freedom*, cit., p. 602; tr. it. *Forza e libertà…*, cit., p. 119.
[42] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics* (1945), in ECW 24, cit., pp. 321-334, ivi p. 324; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 101-115, ivi p. 104.
[43] Ivi, p. 329; tr. it. p. 109 (legg. mod.).

diventa mera marionetta»[44]. Al «razionalismo *storico*» di Hegel, si contrappone l'ideale di un «razionalismo *etico*»[45], ossia di una forma di indipendenza intellettuale priva di egoismo e libera da "emozioni passive"[46]: «secondo Schweitzer le più forti, anzi, le uniche influenze nella vita culturale dell'uomo sono il *razionalismo* e l'*ottimismo*», dove però il razionalismo è in primo luogo «molto più di un movimento di pensiero che si impose alla fine del diciottesimo ed all'inizio del diciannovesimo secolo», ma, soprattutto, «non è mero intellettualismo», né «un ideale meramente teoretico». Esso rappresenta, piuttosto, «la fonte perenne ed inesauribile di tutta la vera vita culturale»[47], e lo è proprio in virtù della sua radicale e assoluta dipendenza dall'agire di ogni singolo uomo e dal cooperare di ognuno nella comunità. Nella stessa prospettiva, rientra la critica di Schweitzer alla distinzione hegeliana tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, dove «la moralità (*Moralität*) appartiene alla sfera della volontà individuale e della coscienza individuale, mentre *Sittlichkeit* (l'eticità) appartiene alla sfera dello spirito oggettivo, quello spirito oggettivo che è rappresentato ed incarnato nella vita dello Stato»[48]. A tal riguardo, contro una concezione dell'etica risolventesi senza residui nel diritto, e nell'"universalità" del diritto, Schweitzer rivendica il bisogno di restituire dignità all'individuo, e valore alla sua volontà: in altre parole reclama la necessità di recuperare, benché in altra forma e in altro contesto, il principio kantiano che impone di considerare l'uomo come fine e mai come mezzo. Soltanto per tal via egli potrà smettere di essere al servizio dell'universale, e prodigarsi per "costruirne" uno a sua misura, privo di qualunque significato metafisico e trascendente.

Quello del rapporto tra individuale e universale all'interno del mondo culturale, è, d'altronde, un altro dei motivi che qui vanno portati alla luce e che sia Schweitzer che Buckhardt contribuiscono a delimitare. Cassirer ci racconta che quest'ultimo «fu profondamente assorbito dall'arte, dalla letteratura e civiltà del Rinascimento italiano, perché ciò che vi trovò era il compimento di tutti i suoi interessi e dei suoi più alti ideali». Immediatamente dopo, ne spiega la ragione: Burckhardt «vide l'uomo individuale nella sua lotta contro tutti quei poteri tradizionali ed autoritari che fino a quel momento avevano

[44] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 152; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 34.
[45] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., p. 329; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 109.
[46] Siffatta espressione, peculiare nel suo genere, compare nella parte terminale del saggio *Il mito dello Stato* in riferimento alla distinzione compiuta da Spinoza «tra emozioni "attive" e "passive"» (E. Cassirer, *The Myth of the State* (1944), in ECW 24, cit., pp. 251-265, ivi p. 264; tr. it. *Il mito dello Stato*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 83-99, ivi p. 98. Distingueremo il contributo dalla omonima monografia avendo cura di segnalare ad ogni occorrenza la data di pubblicazione).
[47] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., p. 326; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 106.
[48] Ivi, p. 330; tr. it. p. 111.

determinato la sua vita, scrollarsi di dosso il proprio fardello e guardarsi intorno per trovare un nuovo mondo ed una nuova profondità della sua personalità»[49]. È qui contemporaneamente ribadito, a nostro modo di vedere, sia il valore indiscusso dell'individuo nella costruzione pluridimensionale della cultura umana, sia il valore altrettanto inequivocabile di un'intera epoca, all'interno della quale si condensano armonicamente le differenti forme di oggettivazione, quali l'arte, la letteratura, la "civiltà". E ciò era esattamente quanto Burckhardt «prevedeva e temeva» sarebbe andato inesorabilmente perduto a causa della «sempre crescente influenza dello spirito "collettivo" sul giudizio individuale»[50], che nel 1923 Schweitzer definirà come «"pensiero collettivo"» e descriverà come «il primo e più allarmante sintomo» della «malattia della cultura moderna»[51]. Il "nemico" contro cui si scagliano i due pensatori è l'inarrestabile e inquietante fenomeno, ben tratteggiato anche da altri filosofi del Novecento[52], consistente nella perdita, da parte dell'individuo, della sua più intima facoltà di giudicare e di prendere un'autonoma posizione in merito agli eventi che lo travolgono. Come ben descrive Schweitzer, «oggi, il rifarsi continuamente alle concezioni formulate dalle organizzazioni è diventato la regola indiscussa. L'individuo parte dal presupposto che per sé e per gli altri esistano, a seconda dei casi, con l'appartenenza a una nazionalità, a una confessione religiosa, a un partito politico, a una classe sociale e ad altre associazioni, una serie di concezioni fisse e inviolabili: hanno valore di tabù ed escludono non solo ogni critica, ma anche ogni argomentazione in merito. Questo comportamento, attraverso il quale ci disconosciamo reciprocamente la qualità di esseri pensanti, è indicato eufemisticamente come rispetto delle convinzioni altrui, come se si potesse avere una reale convinzione al di fuori del pensiero […] Laddove è la collettività ad avere una presa maggiore dell'individuo, e non viceversa, è la fine, perché la grandezza da cui tutto dipende – vale a dire, il valore intellettuale e morale dell'individuo – è necessariamente compromessa. Ne deriva un impoverimento in termini intellettuali ed etici di tutta la società, che risulta così

[49] E. Cassirer, *Force and Freedom*, cit., p. 606; tr. it. *Forza e libertà…*, cit., p. 123.
[50] Ivi, p. 603; tr. it. p. 119.
[51] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., p. 322; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 102.
[52] Ci limitiamo a ricordare i nomi di Hannah Arendt e Simone Weil, due importanti pensatrici che, ognuna a proprio modo, hanno lucidamente interpretato le tragiche conseguenze della perdita di valore dell'individuo e della libertà nella società europea del Novecento, con l'ambizioso intento di risalire alle loro cause scatenanti. L'una in relazione ai totalitarismi, l'altra al capitalismo, Hannah Arendt e Simone Weil si sono fatte anch'esse "paladine" di una resistenza, invocando la necessità di recuperare il senso più profondo dell'*agire*. Si rimanda, naturalmente, a H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), Harcourt, Brace and Co., New York, 1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, con una *Introduzione* di A. Martinelli e con un *Saggio* di S. Forti, Einaudi, Torino, 2005 e a S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté ed de l'oppression sociale* (1934), Gallimard, Paris, 1955; tr. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1983.

incapace di comprendere e risolvere i problemi con i quali deve fare i conti. Presto o tardi, arriverà la catastrofe»[53]. Era solo il 1923 quando Schweitzer scriveva queste parole che Cassirer, vent'anni dopo, riporta integralmente nel suo saggio, a testimoniare il loro valore "profetico". Ciò che è tratteggiato da Schweitzer, infatti, è esattamente quanto Cassirer aveva visto poi drammaticamente maturare dinanzi ai suoi occhi. Ma non solo. A rendere queste righe degne di attenzione è anche il tentativo ben fondato di offrire alcune utili indicazioni volte a superare la superficie del fenomeno e a provare a riconoscerne le cause. Nell'Europa d'inizio secolo, il "collettivismo" imperante, alimentato da feroci attività di propaganda e da strategie politiche quasi esclusivamente dedite a rafforzare lo spirito nazionalistico dei cittadini, finiva per disegnare un mondo in cui la cultura era considerata come dominio di pochi, ai quali la massa non doveva che accodarsi, stringendosi in uno spazio politico e sociale ben limitato e definito. "Cultura" finiva per significare la circoscrizione dei confini entro cui, come si esprime lo stesso Schweitzer, rispettare le opinioni altrui. Al di fuori di quei confini, e al di fuori di quelle opinioni, nulla doveva e poteva essere ammesso. Conseguenza del crescere del nazionalismo e della destituzione della facoltà di giudizio fu perciò, inevitabilmente, la «catastrofe», una catastrofe politica, economica e culturale. Un cataclisma che vide rasa al suolo la fertile conquista dei diritti umani e che pure era stato innescato in nome di ideali universali. Vien fuori, quindi, che è sulla natura di questa "universalità" che si gioca il "conflitto" tra i due fronti teorici – l'uno tendenzialmente nichilista, l'altro cosmopolita –, così come sulla differente concezione di questa stessa "universalità" riposano le diverse sorti della cultura.

§ II. 3.4 *Il cosmo dell'*Anthropos*: verso una cultura umanizzatrice*

Abbiamo visto che la concezione cassireriana di "universalità" si definisce in primo luogo in radicale opposizione al genere di collettività amorfo e indistinto emerso nel paragrafo precedente. Ora proviamo a mostrare come questa sua prima delineazione rappresenti un momento preparatorio per una *pars costruens* circoscrivibile entro due prospettive. Da un

[53] La versione originale del testo qui proposto è A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (1923), in Id., *Kulturphilosophie*, Bde. I-II, Beck, München, 1923-1925, ivi Bd. I. Cassirer, però, (*Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., pp. 322-323; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., pp. 102-103) cita dalla seguente edizione inglese: A. Schweitzer, *The Decay and the Restoration of Civilization* (1923), trans. by C. T. Campion, Whitefriars, London, 1923, pp. 29 e 74; tr. it. *Filosofia della civiltà*, a cura di G. Manzoni, Fazi, Roma, 2014. Ci siamo attenuti a quest'ultima edizione italiana, piuttosto che alla resa della traduttrice del saggio cassireriano. Ciò a motivo del fatto che l'edizione italiana del 2014 ha il vantaggio di essere un documento integrale e conpatto, e quindi in grado di garantire una maggiore coerenza semantica interna.

punto di vista "teoretico" l'universalità si identifica con l'*oggettività*, da uno pratico-antropologico con una *comunità* cosmopolita. Ma oggettività e cosmopolitismo non sono che due facce di una stessa medaglia. «L'*idea* di cosmo, l'idea di un ordine incondizionato […], non resta limitata alla regolarità dei fenomeni naturali, al mondo della "materia", ma ci viene incontro dovunque, in una molteplicità e diversità, compaia una determinata legge strutturale unitaria. La determinazione di tale legge strutturale: questa è l'espressione più generale per ciò che in senso lato indichiamo col nome di "oggettività"»[54]. Tramite il suo dispiegamento siamo già inseriti nell'orizzonte in cui «al posto dell'unità dell'oggetto è […] subentrata l'*unità della funzione*»[55], ossia la ricerca della *costante logica* sottesa ad ogni ambito di produzione umana. Più che di ricerca, però, si tratta qui di una vera e propria "costruzione", dunque non di oggettività ma, più precisamente, ancora una volta di oggettivazione, di un processo che sembra dar ragione di una sorta di primato fondativo-epistemologico del linguaggio rispetto alle altre forme simboliche: «una conoscenza non dipende né dall'identificazione, né dalla riproduzione: significa oggettivazione e in questo processo di oggettivazione il linguaggio è il primo passo. Senza il suo aiuto non potremmo giungere ad una visione oggettiva, ad una rappresentazione del mondo; saremmo legati e limitati ad un sentimento opaco, ad un'impressione oscura della realtà»[56]. Dunque, il raggiungimento di una visione nitida degli oggetti della realtà passa necessariamente per l'assunzione di quella facoltà di oggettivare che prende vita nel pensiero. Tornando alla critica dello "spirito collettivo", allora Cassirer sembra dirci che l'operazione di riappropriazione individuale dell'attività di pensiero non significa in alcun modo la destituzione della funzione e del valore della collettività, bensì la loro fondazione e il loro arricchimento. Al contrario, la rinuncia, da parte del singolo, al suo carattere privilegiato di "essere pensante" equivale alla rinuncia del "pensiero collettivo" stesso, se considerato quest'ultimo nella sua forma positiva e genuina. Ciò in virtù del fatto che, com'è stato intuito sin da Eraclito e come abbiamo già mostrato, è solo nel pensiero che «l'uomo si libera dai limiti della propria individualità»[57], e solo grazie ad esso, «al posto della ⊂δίη φρόνησις, del criterio "privato", subentra una legge universale»[58]. Ecco che, come si diceva, oggettività (o oggettivazione) può tradursi anche e meglio con cosmopolitismo: da

[54] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 369; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., pp. 11-12.
[55] Ivi, p. 375; tr. it. p. 17.
[56] E. Cassirer, *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, cit., p. 133; tr. it. *L'influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero scientifico*, cit., p. 65.
[57] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 360; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., p. 4.
[58] Ivi, pp. 360-361; tr. it. ibidem (legg. mod.).

un punto di vista antropologico, è il pensiero, in quanto «caratteristica dell'essere svegli» a contenere in sé la consapevolezza del «fatto che gli individui hanno un mondo collettivo, mentre nel sogno ognuno vive soltanto nel suo proprio mondo, dove resta chiuso e immerso»[59]. E d'altronde, distinguere il piano teoretico dell'oggettività da quello pratico dell'oggettivazione concretizzantesi in una comunità di intenti e di conoscenze, significherebbe dimenticare che «tra le due sfere [quella teorica e quella pratica] non c'è alcuna distinzione di principio, in quanto anche i nostri concetti teorici hanno tutti in sé il carattere della "strumentalità". Essi in fondo non sono altro che gli strumenti che ci siamo creati e possiamo sempre di nuovo creare per assolvere a determinati compiti»[60]. Allora, se si dà per acquisito che «un "cosmo", un ordine oggettivo preciso, esista dovunque soggetti diversi si riferiscono a un "mondo comune" cui partecipano nel pensiero»[61], non meraviglierà che, viceversa, la crisi della cultura, intimamente connessa all'erompere dei sistemi totalitari, venga da Cassirer interpretata come la manifestazione più cruda del venir meno della facoltà di pensiero (giudizio), nonché come la tragica conseguenza del ritorno ad un sentimento mitico e, più in particolare, del letale connubio di mito e politica[62]. E tuttavia, quando non si circoscrivano le condizioni di possibilità del progredire della cultura entro i limiti dei tragici eventi del Novecento; quando cioè non si legga lo spirito nazionalistico nelle sue eventuali derive, bensì nelle sue ricche potenzialità, ecco che all'agire spirituale comunitario si dischiude una prospettiva notevolmente più promettente: come Cassirer deduce ancora una volta da Humboldt, benché «tutta la vita storica sia condizionata e limitata da un punto di vista nazionale», nondimeno «ha la capacità, proprio in forza di tale condizionatezza ed in forza sua, di diventare testimonianza di totalità e dell'ininterrotta unità del genere umano»[63]. Anzi, seguendo lo Humboldt delle ricerche sulla lingua Kawi, lo "spirito nazionale" si rivela addirittura passaggio "avanzato" per la fondazione della possibilità di una visione culturale di respiro cosmopolita, che è già di per sé compresa nel presupposto solido e stabile rappresentato dal linguaggio, il quale è infatti «in ogni momento parimenti individuale e universale una individualità per sé isolata», che è, pur nelle differenti nazionalità, «testimonianza di totalità e dell'ininterrotta unità del genere umano»[64].

[59] Ivi, p. 361; tr. it. ibidem.
[60] Ivi, p. 382; tr. it. pp. 23-24.
[61] Ivi, p. 369; tr. it. p. 12 (legg. mod.).
[62] È, come noto, la tesi sostenuta da Cassirer, nel saggio del '44, *Il mito dello Stato*, e nell'omonima monografia pubblicata appena dopo la sua morte.
[63] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 157; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 39.
[64] Ivi, pp. 38-39.

È forse ormai spiegato perché, secondo Cassirer, alla disfatta conosciuta dal pensiero nel secolo delle due guerre mondiali, non si potrà rispondere che con il pensiero stesso. Quest'ultimo dovrà pertanto battersi il suo surrogato, per attingere nuova linfa e recuperare la genuina partecipazione al *senso comune*. «Ciò che intendiamo come "senso" del mondo, lo troviamo ovunque, invece di chiuderci nella sfera delle rappresentazioni particolari, ci volgiamo a un mondo sovraindividuale, generale, valevole per tutti»[65]. Vi è significato solo laddove vi è intersoggettività, e quel significato ha tanto più valore, quanto più è comunitariamente condiviso. Ma siffatta condivisione raccoglie in sé ancora alcune importanti conseguenze: una conoscenza che si costituisce come *comunemente* acquisita e diffusamente accettata, è qualcosa che possiede anche il merito di superare la «vita puramente istintuale, tutta immersa nell'immediatezza delle impressioni e dei bisogni del momento». In quanto tale, ossia in quanto rappresentante la «vita secondo "significati"», la conoscenza è essa stessa *duratura*, proprio come l'oggetto di cui "si appropria": qualcosa di non «bloccato al semplice qui e ora», bensì di «replicabile e ripetibile», di «pensato e inteso come uguale a se stesso, come identico, in innumerevoli momenti dell'esistenza e nell'adozione e nell'uso da parte di altrettanto innumerevoli soggetti»[66]. In altri termini, quanto il pensiero riesce ad afferrare tramite la sua attività di oggettivazione è, potremmo dire, qualcosa di molto simile a ciò che Peirce definirebbe senza esitazione come *abito*. Proprio in quanto "costruttore" di abiti, ossia in virtù del superamento di un sistema schiacciato sul meccanismo dualistico di stimolo-risposta, l'uomo viene per Cassirer a distinguersi qualitativamente dall'animale, e a trovarsi «per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà»[67]. Ed essa appare in quanto assolutamente "nuova" perché «questa "sostanzialità" è naturalmente *tutt'altra* rispetto alla *categoria* metafisica o di filosofia naturale, di *sostanza*, e in quanto esprime il permanente prima di ogni trasformazione, e pure certo *nata* essa stessa dalla trasformazione»[68].

La cultura si costituisce dunque come insieme di abiti comportamentali, di precetti in grado di regolare le azioni umane e di consentirne il riconoscimento all'interno di un determinato contesto, di una rete indefinita e indefinibile di rimandi. Ma siffatti abiti non devono essere concepiti come "prodotti industriali", confezionati e provvisti del loro marchio di fabbrica,

---

[65] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 369; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultur*a, cit., p. 12.
[66] Ivi, p. 371; tr. it. p. 13.
[67] E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), ECW 23, hrsg. von M. Lukay, Meiner, Hamburg, 2006, p. 29; tr. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma, 1968, p. 79.
[68] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 26; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 93.

bensì capi lavorati a mano, sempre suscettibili di modifiche e di riadattamenti. Vale perciò qui lo stesso meccanismo che si stabilice quando l'uomo si appresta a «inventare» uno strumento di lavoro: «nel crearlo egli non agisce sotto l'impulso e la necessità del momento – e Cassirer qui sta distinguendo l'agire umano da quello animale –, ma invece di essere mosso immediatamente da uno stimolo reale egli mira a un bisogno "*possibile*", per il cui soddisfacimento appronta preventivamente il mezzo»[69]. Vi si potrebbe allora intravedere un vero e proprio lavoro di ipotesi e di selezione; l'attento lavorio che precede la scelta della migliore strategia da attuare – o del migliore oggetto da produrre –, e che si fonda su di un'attività di *immaginazione* e di «pre-visione»[70].

Il pensiero razionale viene con ciò a rappresentare uno strumento inaggirabile acché si dia oggettivazione e, con essa, la costruzione di un mondo oggettivo, aperto all'alterità e alla intersoggettività. Abbiamo visto che l'io, attraverso l'oggettivazione, giunge all'altro in quanto fine, contribuendo alla costituzione di un mondo tutto umano, e dunque cooperando all'arricchimento del mondo culturale. Ma occorre ancora ribadire che, nella prospettiva qui delineata, con "cultura" si intenderà indicare, certamente, l'immenso bagaglio di abiti radicatisi nel corso di decenni e secoli, ma anche l'infinità degli abiti ancora soltanto immaginabili e futuribili: d'altronde è lo stesso Cassirer ad affermare in modo perentorio che «questa "presupposizione" del futuro caratterizza tutto l'agire umano»[71].

Parallelamente, il processo culturale viene qui a strutturarsi sulla base di principi dotati di validità universale, che non sono e non vogliono essere condizionati da alcun confine geografico, politico o sociale, siano questi posti e intesi naturalisticamente o artificialmente. L'ambito della cultura disegnato da Cassirer non si esaurisce entro i confini ristretti del territorio o della nazione o del contesto storico cui un certo uomo appartiene dal punto di vista dello stato civile. In questo senso, il discorso del filosofo delle forme simboliche è genuinamente ed eminentemente antropologico, in quanto considera l'uomo secondo i suoi limiti e le sue possibilità, proiettandolo verso un interminabile processo di perfezionamento, perfezionamento che, da un punto di vista gnoseologico, è anche perenne protensione dell'oggettività verso la massima estensione possibile, l'universalità. A questa

[69] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 382; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., p. 23 (corsivo nostro). E non è difficile individuare in queste parole delle strette somiglianze con l'analisi del "mezzo" attuate, ancora una volta, dallo Heidegger più fertile, quello di *Sein und Zeit*: «noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo* (*per*)», mentre il suo modo d'essere «lo chiamiamo *utilizzabilità*». M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Elfte unveränderte Auflage, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 69; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, pp. 94-95.
[70] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 382; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., p. 23.
[71] Ibidem.

può mirare soltanto colui che non solo si ritiene in linea di principio, ma anche si sente e si vive come "cittadino del mondo".

A questo punto si capirà bene che «la conoscenza di sé», che è «il fine più alto dell'indagine filosofica […] generalmente riconosciuto», non può che significare la conoscenza di un sistema di abiti e di oggetti collettivamente concepiti. Conoscenza di sé, nella concezione cassireriana, non può dirsi quindi introspezione, lavoro soltanto psicologico e, al limite, psicanalitico. Tutt'altro. Come aveva già intuito Platone, «l'uomo va studiato non nella sua vita individuale, ma in quella politica e sociale». Tuttavia, in contrasto con Platone, secondo il quale «la natura dell'uomo è scritta in maiuscole nella natura dello Stato», Cassirer si spinge oltre, nella profonda convinzione che le costituzioni politico-statuali non possano riempire l'intero spazio disposto da una teoria improntata alla definizione dell'uomo: «la vita politica non è la sola forma di esistenza umana comunitaria. Nella storia dell'umanità lo Stato inteso nella sua forma attuale figura come un prodotto relativamente tardo del processo civilizzatorio. Assai prima che fosse stata creata questa forma di organizzazione sociale l'uomo aveva fatto altri tentativi per ordinare le sue attività, i suoi sentimenti, i suoi desideri e i suoi pensieri. Simili sistematizzzazioni sono il linguaggio, il mito, la religione e l'arte». La cui naturale conseguenza sta nel fatto che «per formulare una teoria dell'uomo è d'uopo considerare questo più vasto dominio»[72]. Va però precisato che siffatto allargamento di orizzonte è il frutto di un processo plurisecolare, che Cassirer ben si cura di passare in rassegna. La storia dell'antropologia filosofica da lui analizzata muove dal pensiero presocratico e giunge fino ai suoi giorni, con l'intento di illuminare la pluralità di definizioni del concetto di "uomo", e con l'implicita volontà di mostrare il comune percorso di sviluppo intrapreso da questa teoria e da quella della conoscenza in generale. Dall'idea platonica di una conoscenza "dialettico-dialogica" dell'uomo, passando per il "tentativo cristiano" di decretare l'immutabile creaturalità dell'uomo a dispetto della mutevolezza della sua vita, si approda all'età moderna tipicamente contrassegnata dalla cartesiana ipostatizzazione dell'io pensante come primo e solo dato certo. Ma anche questo stadio rappresenta soltanto una fermata provvisoria, prima di giungere all'ascesa dello spirito scientifico, con il quale si ripristina l'idea greco-antica per cui «per capire l'ordine umano bisogna cominciare con lo studiare l'ordine del cosmo»[73]. La trattazione analitica di Cassirer non si conclude qui. Egli è attento a segnalarci che fu poi abbandonato anche il proposito di spiegare l'essenza dell'uomo

[72] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 71; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 138.
[73] Ivi, p. 18; tr. it. p. 63.

utilizzando gli stessi, rigorosi, metodi delle scienze della natura. Ciò perché i «decisi empiristi» che concordavano nell'assumere l'evoluzionismo come l'alfabeto in grado di rendere intellegibile l'insieme della natura umana, si trovavano invece del tutto in contrasto quando si trattava di interpretare i "fatti" che si trovavano dinanzi. Ne conseguirono «una completa anarchia intellettuale»[74] e una profonda crisi filosofica, che Cassirer è convinto permangano e resistano anche nel tempo in cui scrive. Egli si associa pertanto alle parole di Max Scheler, e alla costatazione secondo cui «"in nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a se stesso come ai nostri giorni. Abbiamo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo più una qualche idea concreta di quel che l'uomo è. Nella loro sempre più grande molteplicità le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto, lo hanno oscurato e reso confuso"»[75]. Sotto questa luce, l'antropologia delineata da Cassirer, appare come il tentativo di sanare la frattura generata dal progressivo processo di "specializzazione" di ogni branca del sapere e, parallelamente, di ridimensionare la babelica dispersione dei linguaggi che immancabilmente ne deriva. Una volta venuto meno «un qualche potere centrale capace di dirigere gli sforzi dei singoli pensatori»[76], le riflessioni filosofiche comprese tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo si caratterizzano, infatti, per la centralità del «fattore personale», per l'incomunicabilità delle

[74] Ivi, p. 26; tr. it. p. 74.

[75] Ivi, p. 27; tr. it. p. 75. Secondo il traduttore italiano del libro di Cassirer, la citazione di Scheler è tratta da M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Reichl, Darmstadt, 1928, pp. 13 e sgg., rispettando peraltro l'indicazione cassireriana posta in nota a piè di pagina nell'edizione del 1944. Considerando che l'edizione del *Saggio sull'uomo* che stiamo utilizzando esce nel 1968, e che quella di Scheler viene pubblicata nel 1962, ci sarebbe stato da attendersi che il passaggio nella nostra lingua fosse tratto da M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di R. Padellaro, Fabbri, Milano, 1962, p. 15. E tuttavia, confrontando il testo della Padellaro con quello riportato in citazione dal traduttore italiano di Cassirer, si evince una sensibile diversità nella resa italiana. L'unica spiegazione plausibile è che D'Altavilla abbia tradotto direttamente dall'inglese, lingua con la quale Cassirer rende il testo di Scheler, evidentemente traducendolo in prima persona non essendo presente alcun rimando a un'edizione inglese. Ci pare opportuno allora riportare qui il virgolettato di Cassirer: "In no other period of human knowledge […] has man ever become more problematic to himself than in our own days. We have a scientific, a philosophical, and a theological anthropology that know nothing of each other. Therefore we no longer possess any clear and consistent idea of man. The evergrowing multiplicity of tire particular sciences that are engaged in the study of men has much more confused and obscured than elucidated our concept of man". Il testo tedesco, peraltro, segue un'altra disposizione, compreso l'uso dei corsivi, non richiamati altrove: «So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern. *Eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht*. Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, *verdecken*, so wertvoll sie sein mögen, überdies weit mehr das Wesen des Menschen, als daß sie es *erleuchten* […] so kann man sagen, daß zu keiner Zeit der Geschichte *der Mensch sich so problematisch geworden ist* wie in der Gegenwart» (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit., pp. 13-14).

[76] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 26; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 74.

teorie, e per il non raro «antagonismo delle idee»[77]. Pur tuttavia, se ancora sussiste un elemento comune al profluvio di "sistematizzazioni" filosofiche, Cassirer lo ritrova proprio nel persistere dell'esigenza di trovare una risposta valida ed efficace alla domanda di lunga tradizione filosofica "che cos'è l'uomo?".

In questa complessa atmosfera, scopo di una filosofia adatta allo specifico e disperante *Zeitgeist* di un'epoca connotata da una pericolosa disattenzione nei confronti dell'umano, è allora quello di «trovare un filo d'Arianna che ci porti fuori da questo labirinto» e che ci consenta di ritrovare una "legalità" laddove ci si trova «sperduti fra una massa di dati sconnessi e disgregati che sembrano escludere qualsiasi unità ideale». Tutto ciò, al fine di «giungere ad una vera conoscenza del carattere generale della cultura umana»[78], e di ritrovare l'"unità" dispersa a scapito della regnante frammentazione delle conoscenze.

Proviamo adesso a definire i contorni della filosofia della cultura pensata da Cassirer, e a chiarire con ciò i tratti specifici di una antropologia che miri a superare le storiche identificazioni dell'uomo con lo Stato, da una parte (prima con Platone e poi con Hegel), e dello stesso con la ragione, dall'altra. A dispetto di simili orizzonti, a parere di Cassirer inevitabilmente ristretti e limitanti, viene qui a prender forma l'idea di uomo in quanto *animal symbolicum*, un'idea che non ambisce semplicemente a soppiantare le tradizionali definizioni di *animal politicus* e di *animal rationale*, bensì anche a inglobarle come sostegni parziali di un'architettura più complessa. È quanto ha maturato Cassirer a partire dall'«"ideale di umanità" del diciottesimo secolo»[79], alla cui costruzione hanno contribuito figure come Winckelmann e Herder, Goethe e Humboldt, Schiller e Kant[80]. A questo riguardo, infatti, e criticando chi riduce anche il filosofare di questi pensatori ad una visuale "monosemantica", Cassirer sostiene piuttosto che «ciò che essi cercano sotto il nome di umanità non sta all'interno dei limiti della forma morale. Piuttosto, esso si estende in generale ad ogni formazione [Gestaltung], a prescindere dall'ambito vitale particolare in cui possa attuarsi»[81]. In questo senso, la filosofia della cultura cassireriana non può che scaturire dalla previa sistematizzazione della filosofia delle forme simboliche ed esserne il suo naturale prolungamento: «nella sua universale validità e applicabilità il principio del simbolismo è la formula magica, l'"apriti Sesamo" che permette l'accesso al mondo

[77] Ibidem.
[78] Ivi, p. 27; tr. it. p. 75.
[79] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 154; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 36.
[80] Cfr., ibidem.
[81] Ibidem.

specificamente umano, al mondo della cultura»[82]. È cioè, il compasso in grado di ampliare il raggio d'azione della «capacità di forma», estendendo i risultati fino ad allora raggiunti «da Herder e Humboldt riguardo all'essenza del linguaggio, da Schiller per il dramma e per l'arte, da Kant riguardo alla struttura della conoscenza teoretica»[83]. Il principio di simbolizzazione, in virtù di alcune sue fondamentali prerogative, riesce a congiungere questi punti e a sussumerli sotto una visione unitaria della cultura. Ma quali siano le sue specifiche determinazioni e proprietà, è precisato in maniera estremamente limpida dal Cassirer del *Saggio sull'uomo* – un Cassirer ormai giunto all'apice della maturazione filosofica –, che parla di questa attività simbolizzatrice in primo luogo come di una facoltà di astrazione, ossia la «capacità di scegliere nella corrente costituita dalla massa confusa dei fenomeni sensoriali certi elementi fissi per isolarli e per concentrare l'*attenzione* su di essi»[84]. Ma non si esaurisce certo in questa proprietà la definizione cassireriana di attività simbolica. Essa comprende in sé anche l'essenziale consapevolezza della variabilità del simbolo stesso, della sua convenzionalità e dunque della possibilità di assegnare ad uno stesso oggetto molteplici simboli a seconda del contesto e dell'esigenza specifica[85]. L'uomo, in quanto animale simbolico, è in grado di immaginare e di costruire un sistema di simboli autonomi e indipendenti dal sostrato empirico, attraverso cui ha «accesso a quel "mondo ideale"»[86] precluso a qualunque altra specie vivente. In tal mondo ideale e in virtù di questo, il concetto di realtà, così come quello di verità, si arricchisce in modo esponenziale: l'astrazione sviluppa idee non riscontrabili empiricamente né in maniera diretta né, talvolta, in maniera indiretta. Ad esempio, e sono temi più volte tracciati dalla scrittura cassireriana, «lo spazio astratto», così com'è concepito dalla scienza geometrica, «non ha nessuna controparte e nessuna base né nella realtà fisica né in quella psicologica», ma nondimeno conserva la sua validità epistemologica e il suo valore funzionale. Abbiamo qui a che fare non «con la verità di cose bensì con la verità di enunciati e di giudizi»[87]. Ma è davvero differente ciò che accade negli altri ambiti dell'attività spirituale?

---

[82] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 40; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 95. Va da sé che l'argomento specificamente "simbolsemiotico" sarà qui solo lambito perché vi si dedicherà, al momento opportuno, una specifica sezione della ricerca.

[83] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 154; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., pp. 36-37.

[84] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 45; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 101 (corsivo nostro). Ancora una volta, va fatto notare lo spirito d'attenzione che va richiesto in ogni avventurarsi del pensiero al di là della puntiforme a piatta quotidianità. Il tema dell'attenzione, filosoficamente pensata, oltre ad essere un luogo tipicamente peirceano, è stato fruttuosamente misurato da B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2004.

[85] Cfr. E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., pp. 41-42; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 96-97.

[86] Ivi, p. 47; tr. it. p. 103.

[87] Ivi, p. 50; tr. it. p. 108.

Invero, quello appena accennato è l'impianto teorico di cui Cassirer si munisce per analizzare *ogni* forma simbolica. Questo il sostrato logico-teoretico che fa da sostegno all'edificio entro cui coesistono armonicamente le scienze dello spirito e quelle della natura. Più precisamente, è qui operata una significativa trasposizione: le cosiddette "scienze dure" sono assimilate a quelle "deboli", ossia decurtate del loro valore metafisico e ridimensionate in quanto attività spirituali al pari della storia e dell'arte. Mentre «il razionalismo classico non si era accontentato di impadronirsi della natura, ma aveva anche voluto costruire un compiuto "sistema naturale" delle scienze dello spirito»[88], Cassirer compie l'operazione esattamente inversa, riconducendo le scienze della natura entro il suo sistema simbolico-funzionale «del produrre»[89]. In merito a ciò, è stato scritto che «l'obiettivo dichiarato della trattazione di Cassirer non è l'elaborazione di una logica speciale delle scienze culturali, ma il superamento della stessa frattura tra naturalismo e storicismo, frattura in cui si esprime la crisi dell'unità della conoscenza, dopo il fallimento, col sistema di Hegel, dell'"ultimo grande tentativo di abbracciare la totalità del sapere e organizzarla in base a un'idea dominante". Condizione di tale superamento è che il problema sia sottratto alla giurisdizione della metafisica, dove le diverse posizioni si irrigidiscono in opposte concezioni del mondo, e considerato, kantianamente *sub specie* di critica della conoscenza»[90]. Pur tuttavia, negare ogni sussistenza – e dunque ogni distinzione – metafisica alle due sfere della conoscenza, quella fisico-naturale e quella spirituale, non equivale a stabilire una loro identità indifferenziata. Non si tratta, pertanto, della riabilitazione della «spiritualizzazione della natura»[91] teorizzata nell'epoca del Romanticismo. Benché entro una comune fondazione su base simbolica, sussiste qui una distinzione rispetto all'oggetto e al metodo di *espressione* – quest'ultima sì, unitaria e unificante – di volta in volta dispiegantesi. Ma non è questo il momento di affrontare siffatta tematica. Piuttosto, vale la pena sottolineare che tale "accomunamento" sistematico-simbolico di scienze della natura e scienze dello spirito, riposa sul fondamentale principio che muove tutto il filosofare di Cassirer e che egli riassume nella formula per cui «la principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua

[88] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 364; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., pp. 7-8.
[89] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 154; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 37.
[90] M. Maggi, *Universalismo e mondo tedesco nella "Kulturphilosophie" di Ernst Cassirer*, in E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinques studi, cit.*, pp. V-XXXV, ivi p. XI. La frase riportata dal curatore del testo si trova nello stesso testo: E. Cassirer, *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung* (1942), in ECW 24, cit., pp. 391-413, ivi p. 391; tr. it. *Percezione di cose e percezione d'espressione*, in ivi, pp. 31-51, ivi p. 32.
[91] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 146; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 29.

natura fisica o metafisica bensì la sua opera». Sta in questa profonda convinzione la possibilità di ricondurre la filosofia della cultura di Cassirer alla matrice unitaria derivante dal grande apparato delle forme simboliche: «è questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della "umanità". Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende»[92]. Con ciò, e soltanto con ciò, la filosofia della cultura guadagna un autentico orizzonte di autonomia e, in virtù della sua unitarietà sintetica, si dispone come centro verso cui devono confluire tutte le differenti forme di apprensione e creazione della realtà.

La filosofia della cultura cassireriana, che è una filosofia antropologica o, più precisamente, una antropologia "umanistica", assume quindi i connotati di una scienza che può giungere al suo "oggetto" – l'uomo – solo mediatamente. Si tratta, in altre parole, di un percorso che non può dirsi lineare, perché obbligato a seguire le molteplici deviazioni e i cautelanti rallentamenti tipici di ogni scienza che si assume il difficile compito di leggere e interpretare i simboli di cui essa stessa si circonda. Dal momento che, comtianamente, «l'uomo va spiegato partendo dall'umanità»[93] e non viceversa, e che quest'ultima non è che il condensato delle forme assunte dall'attività di una comunità universalmente concepita, ne seguirà che «una "filosofia dell'uomo" dovrebbe essere una filosofia che faccia conoscere a fondo la struttura fondamentale di ognuna di queste attività umane e che nel contempo dia modo di intenderle come un tutto organico». La conoscenza dell'uomo passa per la conoscenza delle sue attività; anzi, *è* (peirceanamente) la conoscenza delle forme e dei prodotti del suo agire. In altri termini, l'uomo *è* la cultura che produce, la cui uniformità deve esser ricercata proprio nell'«origine comune»[94] a partire dalla quale prendono forma il linguaggio, il mito, la storia, l'arte. Indagare questi ambiti equivale, dunque, a indagare noi stessi. Ma quale il metodo di cui servirsi per questo scopo? Cassirer non si esime dall'offrirci alcune utili indicazioni in merito. «È ovvio che per assolvere questo compito non si deve trascurare nessuna delle possibili fonti di informazione. Occorre esaminare tutto il materiale empirico disponibile, usare i metodi dell'introspezione, dell'osservazione biologica e dell'indagine storica. Questi metodi tradizionali non debbono venir abbandonati ma rapportati ad un nuovo centro intellettuale e quindi considerati in una nuova prospettiva»[95]. Più precisamente, a caratterizzare il cambio di paradigma richiesto da Cassirer è il fatto che ad avere la priorità in

[92] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 76; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 144.
[93] Ivi, p. 72; tr. it. p. 139.
[94] Ivi, p. 76; tr. it. p. 144.
[95] Ibidem; tr. it. pp. 144-145.

quest'indagine dev'essere ora «il problema del significato»[96], inteso questo, come si è visto a più riprese, come l'appropriazione dell'ordine entro cui poter immettere, di volta in volta, l'oggetto in analisi. Cassirer si riferisce, dunque, alla ricerca di uno «schema strutturale generale»[97] entro cui ricondurre i fenomeni e i fatti storici indagati. In questo quadro, alla filosofia, che solo in tal modo potrà dirsi propriamente "filosofia della cultura", spetta il difficile compito di ricercare nell'apparente disarmonia delle forme simboliche, «una veduta sintetica generale, tale da abbracciar[l]e tutte»[98]. Dovrà cioè procedere oltre i loro contenuti "materiali" e condurre il proprio sguardo in direzione del loro aspetto formale, alla ricerca di «qualcosa di essenziale e di universale»[99]. Si badi bene, però: una simile ambizione si è ormai spogliata di ogni pretesa connotazione metafisica e anche solo inconsapevolmente assolutistica. Assomiglia, piuttosto, ad una riformulazione del trascendentale kantiano, laddove però è ormai abbandonato il terreno solido degli apriori, a favore di una ricerca, certo sistematica e indubbiamente al di là della casuale raccolta di dati, ma che pure deve fare i conti con la variabilità e la mutevolezza di ciò che è, insieme, strumento e oggetto principale della sua teoria della conoscenza: il simbolo. Si assiste, in altre parole, ad un'inversione di direzione della dinamica del conoscere. Se il criticismo kantiano poneva come punto di partenza alcuni principi universalmente validi, onde poi intraprendere la conoscenza del mondo fenomenico, la filosofia della cultura cassireriana sembra procedere dall'indagine fenomenologica «del *processo creativo*» dell'attività spirituale umana, per risalire alle possibili costanti universali esplicantesi nel darsi complessivo di questo processo stesso. Kant è in parte superato in virtù della consapevolezza cassireriana di una «rigorosa autolimitazione» della attività produttrice e simbolizzatrice: «infatti questo formare richiede una determinata misura ed è legata alla sua stessa pura fenomenicità». Non gli è sufficiente il kantiano «dualismo tra natura e libertà, tra il "muodus sensibilis" e il "mundus intelligibilis"»[100]: esso sorge, invece, dall'intimo e continuo compenetrarsi di questi poli, e mira a quell'unità sintetica che proprio Kant aveva, sotto altri riguardi, messo chiaramente in luce nella sua più radicale funzione giudicativa.

Siamo ritornati, in questo modo, alla questione cassireriana del ripensamento della diade sensibile-intelligibile. E vi siamo tornati arricchiti della maggiore consapevolezza che

[96] Ivi, p. 77; tr. it. p. 145.
[97] Ivi, p. 77; tr. it. p. 146.
[98] Ivi, p. 78; tr. it. p. 147.
[99] Ibidem.
[100] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 155; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 37.

quest'ultima trova la sua armonica esistenza nel processo di formazione simbolica, dove «l'universalità che per noi si illumina nell'ambito della cultura, del linguaggio, dell'arte, della religione e della filosofia è in ogni momento parimenti individuale e universale. In questa sfera, infatti, l'universalità non si può intuire in altro che non sia nel fatto dell'individuale poiché solo in esso può trovare la sua attualizzazione, la sua autentica effettuazione»[101]. Ed è in forza di siffatta essenziale prerogativa che la filosofia della cultura si costituisce come vera e propria scienza, ancora una volta valicando i limiti imposti dal pensiero kantiano e, più in particolare, dalla *Critica della ragion pura*, la quale ancora «attesta e fissa la convinzione che scienza "vera" possa esser detta solo quella la cui certezza sia apodittica, e che ad essa sia riservata la matematica su cui si fonda il sapere circa la natura»[102].

Avviandoci a concludere questo giro argomentativo, allora, ci siamo appropriati di tutti gli strumenti adeguati a comprendere il fatto che sia l'individuo con il *suo* pensiero – mai isolato, mai chiuso in se stesso, ma sempre costituito e storicamente e culturalmente – a fondare e *formare* l'universale. In questo senso l'ambito della cultura è sottratto alla "ottimistica" certezza dell'hegeliano sviluppo dello spirito assoluto, e reimmesso in una condizione genuinamente umana. Tuttavia, tale atto di privazione, e la conseguente «insicurezza circa il destino e il futuro dela cultura umana non rende […] evitabile una filosofia critica della cultura»[103], ma anzi la richiede con ancora maggiore forza. Sfuggendo, infatti, allo stesso tempo anche al «pessimismo fatalistico»[104], l'uomo è *costretto* a comprendersi in quanto libero di autodeterminarsi e di partecipare alla "determinazione" della cultura stessa. A conclusione del saggio del '39, Cassirer si fa promotore di un atteggiamento "a misura d'uomo", dunque limitato dal punto di vista della prevedibilità del futuro, ma al contempo forte della possibilità di contribuire a costruirlo. Se v'è una consapevolezza, essa riposa nell'idea che «la cultura esisterà e progredirà nella misura in cui le forze formatrici e i fini ultimi saranno reperiti da noi stessi e non negati o paralizzati. *Questo* pronostico è quello che possiamo fare con facilità ed esso è l'unico rilevante per noi stessi, per il nostro agire e per le nostre proprie decisioni». È anche – potremmo aggiungere – quello *eticamente* determinante, poiché sebbene «non ci assicuri circa l'incondizionata conoscibilità di fini oggettivi», pur tuttavia «ci insegna a riconoscere

[101] Ivi, p. 156; tr. it. pp. 38-39.
[102] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtwissenschaft*, cit., p. 151; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 51.
[103] E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, cit., p. 166; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, cit., p. 48.
[104] Ibidem; tr. it. p. 49.

la nostra soggettiva responsabilità nei confronti di questi fini»[105]. L'apertura e l'incertezza dinanzi al futuro conosce per tal via un significato positivo, che recupera il valore dell'individuo e della sua dignità. L'uomo è il suo *agire*, e quest'ultimo «ha ancora strade aperte per decidersi a partire dalla propria capacità e dalla propria responsabilità». In virtù di ciò ha l'onere e l'onore di prendersi in carico il futuro e di proseguire il proprio cammino nella consapevolezza che è da lui stesso, e non da forze estrenee ed occulte, che «viene a dipendere la direzione e il futuro della cultura»[106].

§ II. 3.5 *Quale* Kulturphilosophie *per il tempo a venire?*

Ma è con ciò sufficientemente chiarito l'oggetto proprio della *scienza* della cultura? Per provare a rispondere a questa inaggirabile domanda, cominciamo da una affermazione cassireriana che ci sembra particolarmente cogente: «non riuscendo a mostrare una direzione dell'*intenzione* oggettivante che gli sia specificamente propria e fondante, l'*oggetto* peculiare [della scienza della cultura] corre sempre costantemente il rischio di essere mescolato ad altro e di fuoriuscire dal suo ambito. Riusciamo a sfuggire, dunque, a questa mescolanza solo se mostriamo un fine conoscitivo peculiare per le scienze della cultura, che non ricada né nella conoscenza naturalistica né in quella storica, ma che piuttosto presenti un terzo asse di coordinazione autonomo e fondi, con ciò, una nuova "dimensione" del sapere»[107].

Non vi è dubbio che interesse costante di Cassirer sia quello di elevare la filosofia della cultura al rango di scienza, dunque di riconoscerne l'indipendenza e l'autonomia da istanze estrinseche ed unilaterali come lo sono quelle che pretendono di fondarla, da una parte, sulla base di una «ragione scientifico-naturalistica», come fa Comte, dall'altra, su quella di una «"ragione storica"»[108], come avviene invece con Dilthey[109].

L'oggetto della cultura è delineato, in prima istanza, come ciò che non può essere limitato all'ambito meramente spaziale – e perciò fisico – e a quello puramente temporale – e dunque storico. La sua "consistenza" di "*fatto* umano" esige l'indissolubile unione di entrambe queste coordinate: «è destino della cultura che noi ne possiamo parlare con un

[105] Ibidem; tr. it. p. 48 (legg. mod.).
[106] Ibidem; tr. it. p. 49.
[107] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtwissenschaft*, cit., p. 153; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 53.
[108] Ibidem.
[109] Cfr., ivi pp. 153-154; tr. it. pp. 53-54.

contenuto 'spirituale' "imprigionato entro i corpi"»[110]. Il contenuto oggettuale della cultura è «la totalità dei monumenti che erige a se stessa», e che ad un tempo possiede qualità sensibili e spirituali, fisiche e temporali. I "repertori" della cultura sono infatti «monumenti non nel senso di cose fisiche, ma nel senso di segni della memoria»[111]; essi presentificano il passato e nella loro persistenza monumentale lo vivificano e lo dispongono di volta in volta a rinnovate interpretazioni e letture. Questi monumenti si fanno cioè portatori di un ricco potenziale di significati. In quanto segni, essi possono ad un tempo manifestarsi sensibilmente e *indicare* un senso spirituale. Il mondo umano appare perciò come una fitta trama di *sensi* che, «collocati nella corrente del tempo»[112], trovano di volta in volta la loro specifica e adeguata forma. Si può perciò dire che «la cultura ottiene il suo costituente [*Bestand*], solo nel suo formarsi [*Bildung*] e trasformarsi [*Umbildung*]»[113], ossia nella funzione regolativa che sottende a siffatti movimenti. Pure, essa non può esaurirsi nella «legge di tipo scientifico-naturale», perché a quest'ultima manca un tratto essenziale di ogni *forma*, ossia «il *punto prospettico* da cui soltanto il fenomeno della forma diventa propriamente visibile»[114]. Come abbiamo detto, ogni monumento è il condensato storicamente situato di un complesso di significati o, meglio ancora, è il terreno mai definitivamente arato, il campo sempre fertile e ricco di potenziali frutti da cui quel complesso di significati di volta in volta prende la sua forma. E a rendere un oggetto così fittamente innervato di significati, così inesauribile nella sua interpretabilità, è proprio il suo occorrere storico e la sua apertura a infinite visuali differenti. Secondo tale prospettiva, allora, la logica che regola questa instancabile *Bildung* deve avere dei caratteri molto peculiari e autonomi. Ecco che Cassirer introduce la possibilità, anzi la necessità, di una "terza via", prendendo nettamente le distanze dalla duplice ipostatizzazione operata da Rickert, il quale ha creduto di poter esaurire la «totalità del sapere» all'interno della irriducibile dialettica di «conoscenza individualizzante e [conoscenza] generalizzante»[115], di scienza storica e scienza scientifico-naturale. Dinanzi alla pluriprospetticità del fenomeno, non si può invece che procedere attraverso una rigorosa analisi fenomenologica, in forza della quale giungere a ipotesi concettuali riguardanti costanti universali, caratteri comuni, direzioni non dissimili dell'operare umano nei molteplici ambiti culturali. Più

[110] Ivi, p. 153; tr. it. p. 53.
[111] Ivi, p. 154; tr. it. p. 54.
[112] Ibidem.
[113] Ibidem.
[114] Ivi, p. 160; tr. it. p. 60.
[115] Ivi, p. 159; tr. it. p. 59. Per questo problema, e proprio con una particolare attenzione al rapporto Cassirer-Rickert, si veda E. Massimilla, *I modi del "generale" in storia e il problema dell'oggettività nelle scienze della cultura: Cassirer vs. Rickert*, in Aa. Vv. *Simbolo e cultura*, cit., pp. 141-159.

specificamente Cassirer, per chiarire i termini degli scopi e dei requisiti di una scienza della cultura, si appoggia a Max Weber, colui che avrebbe avuto il grande merito di intuire, almeno in ambito socio-economico, la sussistenza di quella via alternativa alla diade formulata, tra gli altri, da Rickert. Con Weber, si approda a una condizione dove il pensiero finalmente «richiede […] una "formazione concettuale generalizzante", o, per meglio dire, una vista d'insieme universale che dalla pienezza dei singoli fenomeni riveli una "forma originaria", un Tipico [*Typische*]»[116]. Quest'ultima ambiziosa «considerazione "ideal-tipica"» weberiana, si rivela dunque, nella prospettiva cassireriana, «l'unica e legittima modalità della formazione concettuale scientifico-culturale»[117]. Solo in tal modo, ossia ricercando quel "Tipico", ci è dato di render ragione del «problema fondativo della forma»[118], e di rispondere della sua natura e della sua dinamica sussistenza.

Analogamente, il formarsi e trasformarsi della cultura «si dispiega e […] si radica in quell'ambito delle manifestazioni della vita che noi, in generale, indichiamo col nome di "*costume"* [*Sitte*]»[119], di abito. Una generalizzazione che comprenda tutti i prodotti di tutte le forme simboliche perviene a siffatta determinazione concettuale. In merito a ciò, è interessante l'esempio addotto da Cassirer riguardante la forma del rito. Un qualsiasi genere di rituale, infatti, ha la peculiare caratteristica di assumere concretizzazioni ogni volta differenti e situate in altrettanto diversi momenti storici, pur rimanendo in qualche modo sempre identico a se stesso[120]. Nel suo costante mutare, esso tuttavia permane. La "natura" propria della forma simbolica consiste in questo darsi contemporaneo di conservazione e rinnovamento, nel quale alla *formazione* effettiva e singolare si accompagna «un che di uniforme, un che di ripetibile che si ripete secondo la medesima maniera»[121]. Ma la conservazione della forma resiste e si offre anche quando non ci troviamo più dinanzi allo *stesso* oggetto. Essa mostra la sua durevolezza e il suo conseguente valore anche e soprattutto laddove la si ritrova in un più radicale mutamento, perché «accanto a questo impulso allo "sciogliere" […], *in* esso riposa l'impulso alla *monumentalizzazione*»[122]. E ciò spiegherebbe perché vi sono "schemi" e "abiti logici" che ritornano e si ripetono, ad esempio, nel passaggio dalla storia romana, a quella medievale e

[116] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtwissenschaft*, cit., p. 162; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 62.
[117] Ibidem.
[118] Ivi, p. 161; tr. it. p. 60.
[119] Ivi, p. 162; tr. it. p. 62.
[120] Cfr., ivi, pp. 163-164; tr. it. p. 63.
[121] Ivi, p. 163; tr. it. ibidem.
[122] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 26; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 93.

così via. Solo nell'unitarietà della forma della storia, queste specifiche sue declinazioni acquistano la loro autentica comprensione, diventano per noi intellegibili e *sensate*: solamente in virtù di quella particolare *costante logica*, che è «costanza ideale […], costanza-di-senso»[123], esse trovano il loro posto all'interno di un più ampio ordinamento. E non si esaurisce qui la produttiva *complessità* di una determinata forma simbolica. Essa, infatti, non è a sua volta adeguatamente colta fintanto che non è chiarita la sua *connessione* agli altri campi della vita spirituale umana. Riprendendo l'esempio della storia romana, assistiamo al comporsi, da parte di Cassirer, di una domanda che, nella sua pregnanza retorica, non lascia spazio a fraintendimenti: «cosa sarebbe una presentazione della "storia romana" se non mettesse davanti allo sguardo la costituzione romana, le istituzioni giuridiche romane e il loro uso, il culto romano, e non si orientasse a questi di continuo?»[124]. Lontano dal poter esser raffigurato e definito come una monade senza porte né finestre, tuttavia, il concetto di forma simbolica teorizzato da Cassirer, al pari delle monadi leibniziane, appare come «uno specchio vivente, o dotato di azione interna, rappresentativo dell'universo secondo il proprio punto di vista»[125], sebbene l'universo cui Cassirer si riferisce sia il mondo culturale prodotto dagli uomini, e non quello della natura, retto da altre leggi e interpretabile mediante diversi principi gnoseologici[126]. Si è visto pure che la costituzione di quel punto di vista, del punto di vista specifico di una forma simbolica (come di un suo particolare prodotto simbolico), passa, piuttosto che per l'isolamento, per una continua e arricchente osmosi. Analogamente, un incremento della conoscenza delle forme simboliche è possibile soltanto se il pensiero si arrischia ad attraversare trasversalmente l'intero campo di dominio della scienza della cultura. È quanto, secondo Cassirer, già Burckhardt coglie nella sua analisi sistematica della storia rinascimentale: questi vuole infatti «indicare […] il caratteristico "punto di vista" del Rinascimento, un punto di vista che gli appare sempre unico e medesimo in tutte le sue trasformazioni e attività, che guarda intorno in direzione della sua intuizione della natura e

[123] Ivi, p. 27; tr. it. p. 94.
[124] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft*, cit., p. 164; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 64.
[125] G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, cit., p. 559; tr. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, cit., p. 445.
[126] Lo storico rapporto di natura e cultura torna a fare da protagonista in molteplici luoghi del filosofare cassireriano. In particolare, si rimanda a E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., pp. 25-28; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., pp. 94-96 e a Id., *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., pp. 376-387; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., in part. pp. 18-27. Ma è soprattutto in Id., *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., pp. 484-486; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., pp. 117-119, che le differenze, a parere di Cassirer irriducibili, tra natura e cultura vengono ad emergere in modo chiaro e deciso. Volendo riassumere la pur complessa questione in modo breve e conciso, ci si può a buon diritto riferire all'affermazione cassireriana per cui «la prima [la natura] si compie passivamente, la seconda [la cultura] attivamente» (ivi, p. 486; tr. it. p. 119).

della sua opinione circa lo Stato, in direzione delle sue idee e dei suoi ideali seguendo i quali si forma la vita delle singole personalità, così come verso le sue forme di socialità, le sue modalità festive, i suoi costumi, le sue forme di fede, i suoi edifici, le sue poesie, i suoi insegnamenti teoretici. Questo "uno e tutto", questo εν πάντα del Rinascimento è ciò che Burckhardt vuole restituire»[127].

La cultura viene con ciò a sussistere in una originale forma di configurazione dell'oggettività, una formulazione che pur possedendo gli stilemi e le linee tendenziali del kantismo, tenta di risolvere l'oggettivarsi in un dinamismo delle forme la cui coordinazione è ogni volta negoziata dai contesti culturali. Torniamo con ciò ad uno dei principali nuclei concettuali con cui abbiamo cominciato il presente capitolo, perché alla luce di quanto esposto finora, esso ne esce ulteriormente arricchito. Lo scritto su *Scienza della cultura e scienza storica* che abbiamo fin qui ritenuto essenziale analizzare con puntualità, infatti, illumina un altro aspetto del problema: dal momento che nella scienza della cultura «non si tratta, come nella scienza della natura, della differenza tra polarità dell'essere [*Seins-Polen*], ma di polarità d'attività [*Tätigkeit-Polen*]», per la prima deve valere sì un distacco tra soggetto e oggetto, ma mai immobile, mai statico, mai assoluto. «Questo esser-separato [*Auseinander*] che anche qui è preteso, non può mai diventare un esser-contrapposto [*Gegeneinander*] né un mero star-di-contro [*Gegenüber*]»[128]. Qui l'elemento soggettivo e quello oggettivo si alimentano vicendevolmente in un flusso continuo dove causa ed effetto si sovrappongono l'un l'altro, senza poter essere di diritto riconosciuti distintamente. La polarità soggetto-oggetto, costitutiva della scienza culturale, non si dà nella stasi degli *opposita*, quanto nel loro «*processo di conformazione*»[129], dove il soggettivo non è meramente escluso, ma fa anzi da unica possibile guida in quanto autoriconoscentesi «esser-sempre-in-connessione»[130].

Tra gli ultimi snodi concettuali da recuperare e sciogliere, v'è quello che che ci riporta a una delle più tradizionali e problematiche coppie oppositive, al binomio, cioè, di ideale e reale. Più precisamente, Cassirer si chiede: «se davvero c'è una tale frattura, e davvero c'è contrasto tra "essere" e "dovere", tra "realtà" e "idea", tra l'accadere reale che scorre nel tempo, e l'intemporale e sovratemporale "valore", come, in generale, possono i due [poli] congiungersi in *unità*?». Ancora una volta, tra chi si schiera per l'una direzione, e chi

[127] E. Cassirer, *Kulturwissenschaft und Geschichtwissenschaft*, cit., p. 165; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, cit., p. 65.
[128] Ivi, p. 169; tr. it. p. 69.
[129] Ivi, p. 170; tr.it. ibidem.
[130] Ibidem; tr. it. p. 70.

propende invece per l'altra (quelle dogmaticamente storiciste e positivistico-naturalistiche), il nostro pensatore opta per una *terza* via. Il suo argomentare rinnova così la sua specifica tendenza a ridimensionare i contrasti e, parallelamente, ad attribuire gran peso all'operazione di *armonizzazione* dei poli antitetici. A parere di Cassirer, d'altronde, se non ci si orientasse verso siffatta direzione di pensiero, verrebbe meno qualunque possibilità di costituire le fondamenta teoriche di una visione *umanistica* della cultura. Ciò perché «ogni 'filosofia della cultura' […] non tratta mai dei 'valori' per eccellenza […]. La filosofia della cultura non sa né di un 'valore in sé', né sa di una 'mera' 'realtà' semplicemente senza valori o estranea ad essi, e non li separa in 'materia' e 'forma', ma conosce solo l'*unione* di reale e ideale, di valore e realtà»[131]. E «questa *unione* è quella dei dati concreti, è il *fatto* a cui si connettono i dati»: non sono perciò questi ultimi, nella loro "imperturbabile" e presenziale materialità, a rappresentare l'oggetto ultimo della filosofia della cultura in senso proprio, quanto piuttosto quel *loro* «divenire […] in quanto dispiegamento di un determinato senso»[132], dal quale essi stessi non possono venir separati. Chi ha primariamente spianato la strada a questo fondamentale principio della filosofia della cultura è naturalmente Hegel, come Cassirer non manca di ricordare. Con il suo famoso assunto per cui "tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale"[133], Hegel si volge infatti verso un indirizzo filosofico fino ad allora del tutto inesplorato, nonostante ovviamente nel farlo, egli non possa che parlare il «linguaggio del suo sistema», ossia il «linguaggio dell'"idealismo assoluto"». Cionondimeno persiste il carattere di originalità e di inizialità delle sue riflessioni nel processo di fermentazione che porterà alla nascita della nuova *scienza* filosofica. Infatti, i suoi supporti teorici «contengono il loro decisivo significato *di principio* e *metodico* anche quando ci si sciolga da questa connessione», cioè quando si abbandoni il presupposto deterministico su cui si fondano. È infatti indubbio, secondo Cassirer, il merito hegeliano di cogliere il «*nucleo problematico* che costituisce il punto di partenza e quello d'arrivo, l'alfa e l'omega della "filosofia della cultura"»[134], nucleo che si concretizza proprio in quel darsi *unitario* di «logica e storia»; nel concepirli non come principi staccati e sovrapponentesi soltanto *a posteriori*, bensì come matrici interdipendenti e coproducentesi.

[131] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 14; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 84.
[132] Ibidem.
[133] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 24; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 14.
[134] E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, cit., p. 18; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura*, cit., p. 89.

Se l'oggetto della cultura, presa nel suo complesso, appare ora sufficientemente chiaro e definito, più complesso è tener conto degli elementi comuni alle molteplici forme simboliche, ossia di quei caratteri in grado di valicare le – e prescindere dalle – sensibili differenze sussistenti tra un campo e l'altro dell'agire e del produrre umani. Le cose si complicano, cioè, quando occorre rispondere più specificamente alla legittima domanda circa la natura di quel centro irradiante verso cui convergerebbe ogni differente attività formativa e produttiva. A tal proposito, e avvicinandoci verso la conclusione di questa argomentazione, ci pare che Cassirer non giunga ad una delimitazione generale del problema. Più precisamente, dopo aver ammesso per *ipotesi* la sussistenza di un centro *funzionale* per ogni conformazione specifica, egli procede operando nel dettaglio, ossia analizzando fenomenologicamente ciascuna forma simbolica e stabilendo di volta in volta un "confronto a due", volto a render manifeste somiglianze e differenze. Ne è un esempio caratteristico lo scritto del 1925 intento ad analizzare *Linguaggio e mito*[135], e di quest'ultimo ci serviremo soltanto per chiarire i termini di questa problematica per così dire "agonistica" tra forma e forma, prima di dirigerci verso altri momenti della ricerca. Andremo dunque dritti al cuore del lavoro cassireriano il cui fine ultimo è quello di individuare non solo le «medesime – o almeno analoghe – leggi spirituali di sviluppo» del linguaggio e del mito, ma anche e soprattutto «la comune radice di entrambe» queste leggi. Cassirer crede che siffatta matrice unitaria possa essere rinvenuta in «una profonda natura comune del figurare», in «una medesima forma di comprensione spirituale […] che si può designare in breve come la forma del *pensare metaforico*: sembra dunque che sia necessario partire dall'essenza e dal significato della *metafora* – sostiene ancora Cassirer –, se vogliamo cogliere da un lato l'unità, dall'altro le diversità del mondo mitico e di quello linguistico»[136]. Tutto il significato soggiacente alle due forme spirituali in questioni sussiste perciò non altrove che in questa loro particolare modalità di espressione. E tuttavia quella indicata da Cassirer non si rivela operazione facile, dal momento che lungo e tortuoso è stato il dibattito intorno alla fonte da cui sorgerebbe la metafora stessa. Non si è infatti ancora raggiunto un accordo in merito a se la sua origine sia originariamente ascrivibile al mito, o al linguaggio. Ed è interessante che anche qui, a proposito di tale

[135] E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (1925), in ECW 16, cit., pp. 227-312; tr. it. *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi*, traduzione di G. Alberti, SE, Milano, 2006.

[136] Ivi, p. 299; tr. it. p. 101. Sulla centralità dei problemi della retorica e della metafora per la questione della ridefinizione degli "oggetti" delle espressioni culturali, si vedano tra gli altri U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano, 1987, spec. pp. 83-163; G. Lakoff-M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago, Press, Chicago, 1980; tr. it. *Metafora e vita quotidiana*, traduzione di P. Violi, Bompiani, Milano, 2012.

dibattito circa la priorità temporale dell'una forma rispetto all'altra, Cassirer scelga ancora una volta di non schierarsi né dall'una, né dall'altra parte, bensì di venirne a capo intravedendo una terza possibilità che immediatamente disabilita le altre due. Egli scioglie, cioè, postulando il «condizionarsi […] assolutamente reciproco» dei due processi simbolici e da ultimo negando il senso stesso della questione "storiografica". Può perciò affermare che «linguaggio e mito stanno originariamente in una correlazione indissolubile, da cui solo a poco a poco cominciano a liberarsi come elementi indipendenti. Sono germogli diversi di una medesima germinazione dell'attività formatrice simbolica, e derivano dal medesimo atto caratteristico di *elaborazione* spirituale, di concentrazione e di *potenziamento* della semplice intuizione sensibile. Nel suono del linguaggio come nelle primarie figurazioni mitiche trova il suo approdo il medesimo processo interiore: entrambi sono lo scioglimento di una tensione interna, la rappresentazione di emozioni e di movimenti spirituali in determinate configurazioni e costruzioni obiettive»[137]. Proprio queste costruzioni sono l'impiantarsi visibile del carattere di formatività proprio della metafora, di quel processo di *assimilazione* e omogeneizzazione attraverso cui ogni elemento perde la sua altrimenti inesprimibile e isolata unicità, per prender parte ad un mondo comune e comunicativo[138]. L'operazione implica un processo molto similare all'atto della discriminazione descritto da Peirce, e come quest'ultimo si avvale dell'*attenzione*, così la produzione metaforica di Cassirer si serve della "concentrazione": si legge infatti che «la metafora, nasce, in definitiva, da quell'atto di concentrazione, di contrazione di ciò che è intuitivamente dato, che cosituisce il presupposto imprescindibile anche per la formazione di ogni singolo concetto linguistico». Attraverso la metafora, cioè, l'oggetto è assunto in un suo preciso e particolare aspetto, e più precisamente in quello che esso ha in comune ad un altro differente oggetto. In senso proprio, il dato è considerato "soltanto" in virtù di siffatta comunanza: «se supponiamo che una tale concentrazione si compia partendo da diversi contenuti e in diverse direzioni, e che quindi, ad esempio, in due intuizioni complesse il medesimo momento venga considerato l'"essenziale", il significativo, ossia quello che *conferisce* il significato, ecco che allora si può stabilire tra loro la più stretta connessione, la più stretta coesione che il linguaggio in generale possa offrire»[139]. Cassirer rinviene in siffatto operare analogico il risolversi dello storico dissidio

[137] E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, cit., pp. 302-303; tr. it. *Linguaggio e mito*, cit., p. 106 (corsivo nostro).
[138] Sarebbe suggestivo cercare un nesso tra queste pagine cassireriane e il libro forse più fecondo di L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1988, che a p. 75 titola un paragrafo con *Forma formante e forma formata*, inserendolo proprio nel capitolo sul *Processo artistico*, ivi, pp. 69-76, dove si discute il problema del carattere di formatività del processo di creazione artistica.
[139] E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, cit., p. 308; tr. it. p. 106.

di individuale e universale e la possibilità più intima di ogni conoscere: «in tale manifestazione di senso, si porta ad espressione e a formazione la realtà personale, una realtà personale che è senza dubbio incomparabile e priva di qualunque *analogo* oggettivo»[140]. In forza della metafora, che come «già Quintiliano diceva […] non costituisce una *parte* del linguaggio, ma si estende alla sua totalità e la caratterizza»[141], il "personale" trova possibilità di *parola*: un dire che se certo non universale risulta tendenzialmente universalizzante nel confronto reciproco delle posizioni, e si riconosce in quanto sempre, necessariamente, *relato*. L'"ineguagliabile" si rinviene come eguagliato tramite il *principio di identità* e a scapito della pur indubitabile *differenza* che gli è propria: in altri termini, «la parte si pone al posto della totalità, o più precisamente diviene ed è la totalità»[142]. Siamo tornati, d'altronde, all'argomentazione relativa al processo sotteso alla costruzione di qualunque giudizio sintetico. La delicata questione del rapporto tra le forme simboliche, dunque, conduce verso una risoluzione che, a sua volta, si gioca tutta su di un piano eminentemente linguistico. L'analogia sembra porsi qui come quel *medium* in grado di tenere insieme «certi contenuti, che dal punto di vista della nostra immediata intuizione sensibile o della nostra attività logica classificatrice sembrano radicalmente diversi», non perciò sacrificando completamente la *differenza* in quell'unità. È infatti negata la possibilità che l'identità si risolva in un'indistinzione, in quel «puro Eleatismo» che rappresenterebbe invece, a parere di Cassirer, la necessaria deriva dell'impostazione teoretica di Marc-Wogau, cui abbiamo accennato in precedenza. Siffatta concezione avrebbe infatti effetti inesorabili sulla logica e sulla teoria della conoscenza: «non si potrebbe dire: "l'uomo è buono", ma piuttosto "l'uomo è uomo, il buono è buono"». Non sarebbe più ammessa, quindi, alcuna inferenza, ma solo tautologie *inutili*, inservibili, del tutto sterili ai fini della conoscenza e della condotta umane. La relazione – ci dirà ancora Cassirer nel 1938 –, in questo principio d'identità rigoroso che non conosce differenze, e che anzi le nega con tutte le forze, tutt'altro che essere avvalorata e supportata, è sottoposta ad «un insopportabile vincolo»[143].

Possiamo ora provare a trarre alcune brevi conclusioni. Le forme delle creazioni spirituali, apparentemente diversissime dal punto di vista della loro "materia", trovano la loro

[140] E. W. Orth, *Max Scheler und Ernst Cassirer: Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven*, cit., p. 215. È la traduzione del seguente passo: «bringt sich in solcher Sinnmanifestation personale Wirklichkeit zum Ausdruck und zur Geltung, eine personale Wirklichkeit, die allerdings unvergleichlich ist und kein objektives *Analogon* kennt».
[141] E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, cit., p. 308; tr. it. *Linguaggio e mito*, cit., p. 112.
[142] Ibidem; tr. it. p. 113.
[143] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., p. 129; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 148.

armonia e la loro comunicabilità su di un orizzonte di continua simbolizzazione, che è a sua volta "fare umano", spirtuale. Esse si congiungono perciò su di un piano che si è depurato dall'elemento sostanzialistico e che abbraccia invece le rigogliose vedute offerte da quello funzionale. Di più. Una volta sfuggito alla rigida e immutabile permanenza della sostanza, al piano funzionale è spianata la strada per un ordinamento del reale che ha il peculiare carattere dell'elasticità, carattere che gli è concesso grazie ad un'*interpretazione* della realtà stessa *secondo gradi*, tramite stratificazioni e sovrapposizioni di prospettive. È assolutamente peculiare, allora, l'immagine che sovviene quando si tratta di provare a concepire l'architettonica dell'edificio simbolico teorizzato da Cassirer: un'architettura non sistemata verticalmente, né secondo un profilo piattamente orizzontale, eppure ordinata e coordinata. A nostro parere, le forme simboliche cassireriane sfuggono infatti a qualunque tentativo di appropriarsene tramite un'immagine semplicistica. Esse si sviluppano, piuttosto, in un corpo complesso, ognuna delle cui parti è chiamata a svolgere un determinato compito e a cooperare al funzionamento dell'intero organismo. Un organismo, questo, che deve necessariamente essere "vivente", sempre in divenire e sempre in crescita. Dal che, per concludere, ci sembra di poter condividere a pieno titolo l'idea per cui le «forme simboliche […] risultano insieme come dimensioni e dimensionamenti della cultura. E tale cultura è sempre mediale; essa è proprio letteralmente regno mediano, dal momento che, nella cultura, il senso (in qualunque dei molteplici modi) si manifesta in espressività, visibilità o incarnazione concrete»[144].

§ II. 3.6 *Peirce e la filosofia della cultura*

Un discorso che voglia abbracciare l'intero orizzonte di tematiche relative ad una possibile interpretazione *kulturphilosophisch* della logica peirceana, deve necessariamente svilupparsi secondo alcuni passaggi graduali. Soltanto in tal modo, infatti, ci si sottrarrà al pericolo di soccombere alla corposità e alla complessità previste da un tentativo di ricerca che non può che presentarsi come la libera lettura – ma certo non per questo arbitraria – di alcune connessioni che ci paiono riposare implicitamente al di sotto della superficie più immediata e manifesta della riflessione logico-semiotica. Che Peirce non avesse tra i suoi obiettivi tematici la formulazione di una filosofia della cultura propriamente detta, è infatti chiaro ed evidente. Meno intuitiva, ma non per questo non esplorata, è invece la linea che

[144] E. W. Orth, *Max Scheler und Ernst Cassirer: Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven*, cit., p. 215.

ci sembra di poter tirare, almeno idealmente, tra il plesso unitario formato dal pragmatismo peirceano e quello rappresentato da una *certa* declinazione filosofico-culturale. E tuttavia la ricerca intende mostrare come quello qui proposto sia un prolungamento, se non naturale, almeno coerente rispetto all'indirizzo generale del pensiero peirceano. A tal proposito, ci serviamo di un'osservazione che supporta e introduce opportunamente la nostra interpretazione: «già queste poche riflessioni danno un assaggio del potenziale critico, ambiguo e controverso, che caratterizza allora e oggi il pragmatismo. In particolare, la sua posizione diventa chiara o con l'aiuto delle scienze nel far luce sul pensiero quotidiano o, al contrario, con l'aiuto del linguaggio quotidiano alle forme della vita "naturali" e ai mondi della vita, per criticare le scienze insieme con la loro idealizzata pretesa di spiegazione. In definitiva, tutto il metodo sperimentale delle scienze della natura moderne – così Peirce e in generale i pragmatisti classici –, si basa su un processo di pensiero radicato nelle pratiche contingenti, che in nessun tempo può essere semplicemente estratto da contesti di ricerca relativi al problema situazionale. "Le costellazioni sociali ed epistemiche, nelle quali gli uomini pensano e agiscono, sottostanno ad una continua deriva"». Così Rölli, senza negare le ambiguità dell'atteggiamento pragmatistico, ne esalta pure la preziosa facoltà di illuminare l'aspetto culturale e contestuale delle scienze, un aspetto che queste ultime ancora tentano, invano, di aggirare. «Ma anche nella fenomenologia, la comune contrapposizione di mondo della vita e scienza appare problematico, dal momento che entrambe le sfere sono separate l'una dall'altra in un modo che stilizza la vita mondana sul prescientifico, e la scienza su un progetto della conoscenza pura della natura (o anche su un progetto del sapere 'culturale' meramente empiristico-relativistico). Nel pragmatismo, la riflessione 'teoretico-culturale' è introdotta su impliciti (quasi-mondani) presupposti della pratica discorsiva, nello stesso tempo senza procedere da un punto di vista culturale positivistico e in questo modo senza perdere le possibilità critiche, sociali e scientifiche, della filosofia. In questo senso, il pragmatismo possiede un enorme potenziale, quando si tratta di fissare la scienza – ma anche la rilevanza dei mezzi e delle tecniche di tutti i tipi – *all'interno* della cultura e del mondo della vita»[145]. Proveremo ad indicare il "come" e il "perché" di questo potenziale, ma affinché ciò sia possibile, occorre in primo luogo comprendere il fondamento teoretico-filosofico che ne sta alla base.

[145] M. Rölli, *Pragmatismus – moderate und radikale Versionen*, in "Philosophische Rundschau", LIX/1 (2012), pp. 26-49, ivi pp. 30-31. La citazione presente nel testo riportato, come indicato a pié di pagina dell'articolo stesso, è reperibile in M. Hampe, *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006, p. 23.

§ II. 3.6.1 *Il nesso natura-cultura come espressione segnico-trascendentale*

Prima di tutto, diamo ancora un rapido sguardo alla concezione "classica" entro cui si dispiegava la teoria della conoscenza prima ancora che si affacciasse la possibilità di una sua profonda trasformazione: soltanto per tal via quest'ultima apparirà infatti in tutta la sua ricchezza e radicalità. «Tradizionalmente, l'attività scientifica si è concepita come *avalutativa* – basti pensare agli scritti di Max Weber sull'oggettività delle scienze sociali (Weber 2003). Anche qui abbiamo a che fare con un'intuizione piuttosto diffusa e, a prima vista, banale; sembra infatti di senso comune l'idea che prima si devono chiarire i fatti e poi formulare le valutazioni su quei fatti. Detto in termini filosoficamente più raffinati, il piano della descrizione e della valutazione sono indipendenti e la commistione dei valori epistemici che guidano la prima con i valori morali che regolano la seconda è fonte soltanto di confusione»[146]. Dinanzi a un simile stato delle cose, il pragmatismo opera un vero e proprio rovesciamento rispetto al *senso* complessivo e consolidato dell'attività scientifica, dismettendo la sua fallimentare rigidità e proponendo una lettura del reale basata sull'esigenza di andare «oltre la dicotomia fatti-valori»[147]. Prima di questa ipotetica spinta "conciliativa", al contrario, la tradizione si era appropriata di «un pregiudizio» che operava «a favore della metodologia delle scienze naturali». Le scoperte scientifiche erano intese come detentrici di un valore assoluto e slacciato da qualunque forma di condizionamento. Ad esse era attribuito il "potere" di cogliere l'essenza immutabile dei fenomeni, a dispetto del loro apparente darsi mutevole e contingente. «È evidente che, in questo caso, una separazione fra ciò che noi desidereremmo dagli oggetti e ciò che questi oggetti effettivamente fanno o sono non è difficile da trarsi. Ad esempio, desideriamo tutti che non si verifichino terremoti, ma purtroppo non possiamo che prendere atto del fatto che i terremoti avvengono come risultato dei movimenti di assestamento della crosta terrestre. In questo caso, i nostri desideri e valori entrano in gioco in un secondo momento perché non hanno alcun potere di influenzare il corso degli eventi». Invece, «nel caso delle scienze umane […] lo scenario è molto più complesso» e, proprio per questo foriero di ulteriori sviluppi. Le scienze umane, in altri termini, fanno in qualche modo da *indice* di possibilità mai contemplate nell'ambito scientifico, poiché nel loro caso «non si tratta […] soltanto di distinguere la descrizione dei fatti sociali dalla loro valutazione, come due

[146] R. Gronda, *Introduzione* a *Pragmatismo e filosofia della scienza*, a cura di R. Gronda, Pisa University Press, Pisa, 2017, pp. 5-22, ivi p. 10.
[147] Ibidem.

momenti indipendenti, ma anche di comprendere che il comportamento degli stessi agenti è mediato da valutazioni morali ed estetiche». Proprio a questo punto si inserisce il pragmatismo, e in un modo assai peculiare: caratteristico del suo indirizzo di pensiero è il tentativo di «estendere il metodo scientifico all'indagine dei fatti sociali e morali, nella convinzione che non c'è nulla che impedisca di trattare scientificamente anche le attribuzioni di valore». Osserviamo ancora con attenzione la posizione argomentativa di Gronda, senza lasciarci fuorviare dall'apparente riconcilizione con l'atteggiamento scientifico da noi appena criticato. Un profondo mutamento rompe infatti gli argini imposti dall'autorità della tradizione. Alla base del nuovo orientamento «c'è la credenza nell'unità dell'atteggiamento scientifico: non è l'oggetto analizzato a determinare la scientificità di una serie di proposizioni, ma l'atteggiamento sperimentale con cui quell'oggetto è indagato»[148]. A fare da discrimine è insomma il metodo utilizzato nella ricerca e non l'oggetto: il punto di vista critico-trascendentale, che pone il soggetto come il garante della possibilità della conoscenza in generale, ci pare sia dunque assunto qui come presupposto fondante della revisione sistematica della scienza. Non v'è più alcuna egemonia della scienza perché è venuta mena l'essenza ferma e immutabile degli oggetti. In luogo di essa trova invece più adeguato spazio un atteggiamento scientifico, come quello peirceano, che si sviluppa non più come rigoroso e infallibile metodo d'indagine, bensì come vera e propria mappa di orientamento pratico che «ognuno usa […] rispetto a moltissime cose» e che, a parere di Peirce, «cessa di usare solo quando non sa come applicarlo»[149].

Quanto emerso sinora rappresenta, a nostro modo di vedere, l'appropriato punto di partenza da cui muovere per provare a mostrare la legittimità dell'interpretazione del pragmatismo peirceano come *scienza* della cultura. Conformemente a questa prospettiva, infatti, ci pare che il superamento della distinzione tra fatti e valori possa essere fatto equivalere al duplice tentativo, soltanto apparentemente contraddittorio, di "naturalizzare" i fatti culturali e di "storicizzare" (più che semplicemente "umanizzare") i fatti naturali. Ciò, lo vedremo, con il proposito di congiungere due ambiti abitualmente separati in una visione d'insieme che abbia come presupposto comune, da una parte, la conformità ad un fine e, dall'altra, la natura semiotica della realtà. Abbandonando l'ottica "fisicalistica" che assegna alla meccanica (quantistica o newtoniana che sia) il ruolo di scienza fondativa cui ricondurre necessariamente ogni altro sapere, questa confluenza di piani restituisce dignità a tutti gli aspetti del reale, recuperando la possibilità di indagarli a partire da un comune

[148] Ivi, p. 11.
[149] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.384; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 200 (legg. mod.).

atteggiamento e da un solo metodo logico. Quest'ultimo, come abbiamo detto, non sarà determinato dalla natura dell'oggetto, bensì dalla postura adottata dall'osservatore. Che significa tutto ciò? La "natura", intesa nel senso più "ingenuo" del termine, perde il suo posto nel sistema peirceano, risultando logicamente inconcepibile. Ora, questo complesso di "stravolgimenti" potrà forse essere compreso più chiaramente se si recupera l'esempio presentato poc'anzi. In questa nuova ottica, infatti, il terremoto verrà ad essere considerato non più come un fatto a sé – uno *stato* immobile dalla definizione univoca e assolutamente inequivocabile – bensì come la *risultante*, sempre provvisoria, di una serie di interpretanti. Il che risulta evidente non appena, ad esempio, si analizzano più da vicino le scale di valore con cui si stima la gravità dei terremoti, che avalutative non sono, e che anzi corrispondono, nella loro misurazione, a parametri ed esigenze genuinamente culturali e "umane". Ciò in accordo con la tesi per cui «ogni valutazione presuppone un punto di vista morale sulla realtà»[150]. Peirce ha dunque il merito di fondare teoreticamente la "culturalità" della scienza, ossia di offrire una giustificazione logico-filosofica all'assunto secondo il quale anche la scienza, pur nella vigorosa tensione verso l'universalità della conoscenza, non è di fatto esente dall'attività ermeneutica dell'uomo, ma è essa stessa "umana" nel senso più proprio del termine. Va perciò approfondita la particolare conformazione assunta dal concetto peirceano di "scientificità", il quale non ha nulla a che vedere con la *corrispondenza* del giudizio al fatto, visto che fatti di per sé non ve ne sono, ma già sempre interpretazioni, fatti interpretati. A garantire la "scientificità" di una asserzione e dunque di una conoscenza sarebbero, piuttosto, due fondamentali elementi: in primo luogo, l'adesione al metodo inferenziale-abduttivo costantemente perfezionato da Peirce nel corso della sua elaborazione filosofica; in secondo luogo, il perseguimento di un accordo comunitario sempre più esteso, e tuttavia sempre rivedibile e perfezionabile. Per ciò che riguarda il primo requisito, a costituire la parte sostanziale del metodo scientifico è, a sua volta, quella difficilissima «arte di ragionare» che è la logica, con tutti i limiti, ma pure con tutta la produttività ch'essa possiede. E ogni singola «opera di scienza»[151], così come ogni stadio storico-scientifico, è perciò specchio in cui si riflette lo stato di quell'arte stessa nel determinato periodo storico a cui fa riferimento. Più nel dettaglio, posto che nella concezione peirceana la via per la conoscenza (a qualunque ambito essa si riferisca) è basata esclusivamente su inferenze "coraggiose", non esenti dal rischio di incorrere in errore, il valore dei dati assunti come "certi" è e resta relativo al momento in cui essi vengono tratti. L'estendibilità di questo valore, a più epoche e differenti contesti, non ha

[150] R. Gronda, *Introduzione* a Aa. Vv., *Pragmatismo e filosofia della scienza*, cit., p. 11.
[151] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.363; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p.187.

alcun fondamento aprioristico, bensì è concepibile soltanto nell'ottica della sottoposizione di quei dati ad altre verifiche e ad eventuali aggiustamenti. Il sapere è quindi *storico* e storicamente mutevole, benché questo mutare non sia un mero vagare privo di senso, ma la progressiva tensione – non sempre lineare né costante – verso un punto idealmente situato "in fondo" alla strada.

A tal proposito, un'ulteriore testimonianza dello "slittamento" dell'oggetto della scienza naturale verso uno spazio ad esso inconsueto, ci proviene dal cofondatore del Peirce Edition Project, Max Fisch che, intento a dimostrare la plausibilità di associare *Vico e il pragmatismo*, non può esentarsi dal ricercare un avvicinamento almeno concepibile tra Peirce e lo storicismo. Senza voler far rientrare forzatamente il pragmatista statunitense in una corrente che gli era certamente estranea, nondimeno Fisch crede che dal 1877-1878 sia attestabile un certo interesse da parte di Peirce per la storia: rifacendosi allora ai cosiddetti saggi sul pragmatismo, lo studioso afferma che «l'appello alla storia, così lieve nelle "cognition series"[152] da essere sfuggito alla nostra attenzione (5.215), è ora chiaro [*emphatic*]. La logica della scienza non è esternata dalla coscienza interiore di un genio logico una volta e per sempre, ma è gradualmente appresa dalla pratica delle scienze di successo, "ciascun passo principale" delle quali "è stato una lezione di logica"»[153]. La continua revisione e rivedibilità dei risultati scientifici rende storicamente determinati non solo questi ultimi, ma anche la logica che li sottende.

Quale maggiore divario tra l'ambizione "assolutizzante" della logica classica e la ricerca peirceana di uno strumento atto a favorire il nostro accidentato cammino verso la conoscenza? Mentre la prima ambiva a dissipare ogni dubbio, la seconda si appropria di quest'ultimo come del maggiore sprone alla ricerca. Peirce introduce il metodo stesso tra gli oggetti da indagare. È questo che il nostro pensatore intende quando afferma che «il criterio per vedere se io sto seguendo veramente il metodo non è l'immediato appello ai miei sentimenti o ai miei scopi ma, al contrario, implica esso stesso l'applicazione del metodo»[154]. E applicare il metodo significa, tra le altre cose, concepire se stessi non come individui isolati, bensì come membri di una comunità: implica necessariamente la

[152] Si tratta dei tre articoli pubblicati per la prima volta nel 1968-69 nel "Journal of Speculative Philosophy": *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit.; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit.; *Some Consequences of Four Incapacities*, cit.; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit.; *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities* (1869), CP 5.318-357; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 145-181, con cui ci si riferisce usualmente con la sigla "JSP *Cognition Series*".

[153] M. Fisch, *Vico and Pragmatism* (1969), in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, cit., pp. 201-226, ivi p. 217.

[154] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.385; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 201.

condivisione dell'opinione e la disposizione a mettere in dubbio le proprie credenze laddove la comunità ne riveli l'infondatezza e l'insussistenza. «Non c'è dubbio, chiunque di buon senso crede in qualcosa sostanzialmente perché è cresciuto facendolo; ma secondo la mia concezione di cosa sia la scienza, non è scienza. Infatti, la credenza vera non ha niente a che fare con la scienza»[155]. Ciò perché quest'ultima non può essere limitata ad un punto di vista singolo e individuale, come invece può fare e anzi fa la credenza. La scienza, dunque, se da un lato non deve e non può prescindere dal contesto in cui di volta in volta opera, dall'altro ha il *dovere* di aspirare ad un'ampiezza di orizzonti che sia non solo comunitaria, ma perfino "interculturale" e "intertemporale". E diciamo "intertemporale" perché, naturalmente, non potrà mai elevarsi in una dimensione sovratemporale e atemporale. Vediamo più da vicino perché.

Il "sistema" peirceano radica la temporalità della conoscenza su uno strato profondo e principiale della sua teoria. Il pensiero, secondo Peirce, è di per sé fondato temporalmente. Questo è principio che Peirce postula sin dagli anni Settanta[156] e che nei decenni successivi trova ulteriore conferma. Un articolo del 1892 è, in tal senso, assai significativo: qui il logico statunitense, intento a chiarire la sua definizione di continuo, ne fa parte costituente della "legge della mente", espressione che è appunto il titolo scelto per lo scritto in questione. Siffatta operazione porta con sé una serie di fondamentali implicazioni che, a loro volta, sono tutte strettamente legate alla dimensione temporale e che anzi ritrovano in questa dimensione la loro legittimazione teorica. Il problema è quello relativo alla possibilità di un'idea di riproporsi nel tempo. Peirce parte dal presupposto che, «se prendiamo la parola "idea" nel senso di un evento in una coscienza individuale, è chiaro che un'idea una volta passata è andata per sempre e ogni supposta ricorrenza di essa è un'altra idea»[157]. Il che equivarrebbe ad ammettere l'ipotesi assurda secondo cui un'idea qualunque dovrebbe essere in grado di riportare alla mente un'altra idea ormai inesistente e, in quanto tale, inconoscibile. Significherebbe, cioè, concepire un cammino dove ogni idea ha valore e consistenza soltanto nell'attimo in cui è concepita, e della quale dunque non vi è traccia nel pensiero. Quest'ultimo si presenterebbe allora come un tracciato "punteggiato" privo di consequenzialità e dominato dal caso. In altre parole, concepire il pensiero senza introdurvi la legge della continuità avrebbe delle inesorabili ripercussioni dal punto di vista semantico. Perché il pensiero si possa dire propriamente *sensato*, sono

[155] CP 1.239 Fn P1 p. 109.
[156] Cfr., *supra*, pp. 131-132.
[157] C. S. Peirce, *The Law of Mind* (1892), CP 6.102-163, ivi CP 6.105; tr. it. *La legge della mente*, in *Opere*, cit., pp. 1101-1120, ivi p. 1102.

infatti richiesti necessariamente due requisiti primari: la *tracciabilità* (l'*indicalità*) di un'idea e, perché ciò sia possibile, la sua necessaria fondazione *temporale*. Dunque, alla domanda «come può essere presente un'idea passata?», Peirce comincia rispondendo: «non per mezzo di un'idea vicaria dunque solo per percezione diretta. In altre parole, per essere presente deve essere presente *ipso facto*. Cioè non può essere interamente passata; può essere solo trascorrente, infinitesimamente passata, meno passata di ogni assegnabile momento passato». La conclusione del ragionamento viene allora da sé: «il presente è connesso con il passato mediante una serie di passi infinitesimali reali»[158], e non può pertanto venire separato da quello neanche secondo il processo artificiale e secondario dell'astrazione. L'idea, per sua definizione ed essenza, possiede «tre elementi»: «il primo è la sua qualità intrinseca come sentimento. Il secondo è l'energia con cui essa influenza altre idee […]. Il terzo elemento è la tendenza di un'idea a portare altre idee con sé»[159]. In quanto tale, essa contiene, nel *momento* in cui si dà, e il passato e il futuro, rispettivamente in forma di "tendenza" e di "energia". La sua natura non può perciò essere descritta come puntiforme, bensì come «un intervallo finito di tempo [che] contiene generalmente una serie innumerabile di sentimenti» saldati «assieme in associazione»[160]. Ogni idea generale è dunque, potremmo dire, parte infinita dell'infinito più grande che è la linea del pensiero, nel quale sfuma, mai interrompendosi definitivamente. In tal senso, in ogni idea e, precisamente, «nella sua assenza di limitazione» – ricordando la famosa espressione leibniziana –, «si sente direttamente una vaga possibilità di *qualcosa di più di ciò che è presente*»[161].

Va ora compiuto un passaggio ulteriore nell'argomentazione. La logica peirceana, infatti, è molto lontana dallo spegnersi nell'esclusivo dominio della mente e più in generale del ragionamento. Essa avanza, piuttosto, sino a indurre un radicale ripensamento della realtà e a "trasformarsi", in altre parole, in cosmo-logia. «Coerentemente con la dottrina esposta all'inizio di questo saggio, sono obbligato a sostenere che un'idea può essere influenzata da un'altra idea in connessione continua con essa. Non può essere affatto influenzata da qualcosa che non sia un'idea. Ciò mi costringe ad affermare, come di fatto affermo, sia pure su un'altra base, che ciò che chiamiamo materia non è completamente morta, ma è solamente *mente irrigidita dagli abiti*. Mantiene l'elemento di diversificazione e in quella

[158] Ivi, CP 6.107; tr. it. p. 1103.
[159] Ivi, CP 6.135; tr. it. p. 1113.
[160] Ivi, CP 6.137; tr. it. ibidem.
[161] C. S. Peirce, *The Law of Mind*, cit., CP 6.138; tr. it. *La legge della mente*, cit., p. 1113 (corsivo nostro).

diversificazione c'è vita»[162]. Siffatto passaggio merita una breve sosta. L'espressione che abbiamo voluto far risaltare con l'uso del corsivo, infatti, non può che suggerire una veduta particolarmente interessante rispetto ai nostri scopi. Peirce ci chiama alla presa d'atto che materia bruta non v'è, che il mondo sensibile non si dispiega perciò in contrasto con quello intellettivo. In effetti, vi è molto più che questa parziale riconciliazione: è stabilito un vero e proprio monismo, dove ciò che è al di fuori di noi non ci è meramente contro, ma anzi proviene da noi stessi, dal nostro agire e dal nostro produrre. Esso è "mente irrigidita dagli abiti", ossia pensiero condensato che, come ogni pensiero, dura nel tempo invadendo passato, presente e futuro. È la concreta manifestazione di un pensiero che ha trovato una sua stabile e precisa conformazione, una conformazione sempre riconoscibile nella sua presenza duratura.

In questo specifico punto dell'argomentare peirceano, la sintonia con la prospettiva cassireriana è, a nostro parere, lampante. Quanto segue, inoltre, sembra persino confermarla ulteriormente: «a tali forme [quelle, cioè, che si ottengono con "l'irrigidimento della mente negli abiti"] non si applica la legge dell'energia meccanica. Se sono eterne, è nello spirito che entrano, e la loro origine non può essere spiegata da nessuna necessità meccanica. Sono *idee incarnate* e solo in questo modo possono veicolare idee»[163]. Sotto questa luce, gli oggetti sensibili si presentano allora come veri e propri "corpi significanti", simboli in grado di trasmettere un significato e di rimandarvi. È questo il principio in forza del quale Peirce vede la sintesi riconciliatrice di due indirizzi filosofici comunemente contrapposti come realismo e idealismo, che egli non a caso definisce «realismo logico» e «idealismo oggettivo»[164]. Ed è proprio questa sintesi, per quanto ci concerne, a condensare in sé tutta la complessità e l'originalità della riflessione filosofica del pensatore d'oltreoceano. È in quello che si sviluppa come un radicale monismo, la chiave della comprensione e della novità del pensiero di Peirce. La sua anima di chimico e quella di filosofo trovano il loro armonico congiungersi nel tentativo di dimostrare come il processo intellettivo e quello specificamente molecolare agiscano secondo le medesime leggi e, più precisamente, secondo la comune «tendenza ad assumere abiti»[165]. In questa prospettiva e solo in questa, a Peirce è concesso di «considerare le relazioni fisiche delle idee generali» e di incedere nel discorso come segue: «è bene riflettere qui che, se la materia non ha esistenza eccetto come specializzazione della mente, ne segue che qualsiasi

[162] Ivi, CP 6.158; tr. it. p. 1119 (corsivo nostro).
[163] Ibidem (corsivo nostro).
[164] Ivi, CP 6.163; tr. it. p. 1120.
[165] C. S. Peirce, *Man's Glassy Essence* (1892), CP 6.238-271, ivi CP 6.266; tr. it. *La cristallina essenza dell'uomo*, in *Opere*, cit., pp. 1125-1142, ivi p. 1140.

cosa influenza la materia secondo leggi regolari è essa stessa materia. Ma tutta la mente è direttamente o indirettamente connessa con tutta la materia, e agisce in un modo più o meno regolare, cosicché tutta la mente partecipa più o meno della natura della materia. Perciò sarebbe un errore concepire gli aspetti psichici e fisici della materia come due aspetti assolutamente distinti»[166]. Più in particolare, «se guardiamo a una cosa dall'esterno, se consideriamo le sue relazioni di azione e reazione con altre cose, essa appare come materia. Se la guardiamo dall'interno, se osserviamo il suo carattere immediato come sentire, appare come coscienza». Non si tratterebbe d'altro, insomma, che di diverse prospettive – semplici «punti di vista» – sotto cui scrutare lo stesso fenomeno e lo stesso meccanismo. D'altronde ciò si rivela ancora più chiaro «quando ricordiamo che le leggi meccaniche non sono null'altro che abiti acquisiti, come tutte le regolarità della mente, inclusa la tendenza stessa ad assumere abiti»[167]. Una simile regolarità, questo va almeno accennato, si sposa inoltre con il «caso-spontaneità», dal quale e grazie al quale si spiegherebbero l'accadere di fatti "eccezionali" e la creazione di nuovi abiti, siano essi fisici o comportamentali. L'introduzione di elementi nuovi e imprevedibili, che contravverrebbero agli abiti costituiti, trova a sua volta giustificazione nel fatto che sia nell'ambito proprio della mente, che in quello della materia, si ha a che fare con meccanismi imperfetti e, dunque, soggetti a errori e deviazioni. Ma per Peirce imperfezione significa perfettibilità. Nella sua ottica, profondamente segnata – come vedremo meglio a breve – da una prospettiva teleologica, persino il caso contribuirebbe *in the long run* a questo interminabile progresso. Peirce ci dice infatti che «possiamo difficilmente negare che ovunque movimenti casuali hanno carattere generale, là c'è una tendenza di questa generalità a diffondersi e a perfezionarsi»[168].

§ II. 3.6.2 *Realismo ed ermeneutica. Due poli antitetici?*

Si è più volte fatto cenno alla circostanza che Peirce considera se stesso un realista, e che anzi abbia tanto a cuore questa attribuzione da autodefinirsi, più esattamente, come un realista «piuttosto estremista»[169]. Ora, crediamo sia giunto il momento di approfondire tale tematica che, alla luce di quanto emerso finora, può sembrare quantomeno problematica, se

[166] Ivi, CP 6.268; tr. it. pp. 1140-1141.
[167] Ibidem; tr. it. p. 1141.
[168] Ivi, CP 6.269; tr. it. ibidem.
[169] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.470; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 259.

non contraddittoria e paradossale. Come può dirsi realista, infatti, un pensatore convintamente dedito all'attività ermeneutica e semiotica che, peraltro, aderisce a quella svolta epocale contrassegnata dalla prospettiva trascendentale kantiana? Come può, in altre parole, l'indefinita catena degli interpretanti, il variegato ventaglio di interpretazioni, giungere ad afferrare il nocciolo della realtà, senza soltanto girarvi attorno? Nella risoluzione di questa delicata problematica si gioca, infatti, a nostro modo di vedere, anche la conformazione che l'idea di cultura viene ad assumere all'interno dell'impianto filosofico peirceano. Va a tal proposito fatta una precisazione: i brevi scritti di Peirce e le sue non numerose conferenze accademiche giunte fino a noi in forma compiuta e organica, testimoniano un processo di progressiva radicalizzazione della concezione "realistica". E tuttavia ciò non è sufficiente a inserire il nostro pensatore nel novero dei realisti *tout court*, e liquidare la questione nei termini di un'ingenua contrapposizione di realismo e idealismo trascendentale. Vi sono perlomeno due motivi per cui ci è preclusa questa una così rapida conclusione: in primo luogo, in quanto il concetto di "realismo" è tanto esteso quanto vago, e aspetta di essere determinato e circoscritto specificamente al pensiero di Peirce; in secondo luogo perché se è vero che quest'ultimo abbraccia con sempre maggiore convinzione l'orientamento realista, è pur vero che parallelamente la sua sistemazione semiotica, lontana dal subire una battuta d'arresto, va conquistando il dominio assoluto della riflessione peirceana. Essa si configura, anzi, come il "filtro" necessario e unico attraverso cui poter indagare il reale stesso.

Ma avanziamo per gradi. Nel ribadire che la sua concezione della realtà «concerne particolarmente» anche l'«argomento della logica»[170], Peirce, nel 1878, inizia a delimitarne i confini e a chiarine il profilo. La distinzione tra finzione e realtà è una delle operazioni attraverso cui il pensatore avanza in questa direzione, giungendo di fatto ad attribuire all'oggetto di nostro interesse una struttura a più livelli e gradi. Egli ci informa che se la finzione è circoscribile a ciò che dipende dal nostro pensiero, e solo in questa dimensione può esser detta "reale", la realtà in senso proprio è invece «ciò i cui caratteri sono indipendenti da quello che chiunque può pensare che essi siano», ed è pertanto intesa come ciò i cui effetti sono e permangono a prescindere dalla volontà del singolo e dalle sue credenze. La realtà sussiste, infatti, in un orizzonte molto più vasto e "resistente", che valica ogni genere di discussione e di disputa, e che anzi viene a coincidere con l'accordo *ultimo* dei pareri e delle idee: «menti diverse possono partire da punti di vista anche i più

[170] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.405; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 221.

antagonistici, ma il progresso dell'indagine le porterà, in virtù di una forza esterna a loro stessi, ad un'unica e stessa conclusione» perché «i risultati convergeranno costantemente verso un unico punto finale»[171]. È chiaro che con "forza esterna" Peirce voglia intendere la verità, assegnandole una ambigua indipendenza dal pensiero che sembra contraddire la sua potenza condizionante e la sua energia produttiva. Tuttavia poche righe basteranno a sciogliere ogni riserva e a riabilitare il ruolo della semiotica. Com'è precisato da Peirce stesso, infatti, «la realtà è indipendente non necessariamente dal pensiero in generale, ma solo da ciò che voi o io o ogni numero finito di uomini può pensare di essa»[172]. Il legame che unisce realtà e pensiero si ritrova, quindi, tutt'altro che spezzato. Esso si rafforza, anzi, nella sua aspirazione all'universalità, nell'ambizione di avvolgere lo spazio della collettività oltre i confini delimitati da un certo popolo, dagli appartenenti a una certa nazionalità o, perfino, da una certa cultura e da una determinata epoca. La verità è situata in un campo ideale al di là di ogni spazio e tempo definiti. In questo senso può, al più, essere concepita come inter-culturale, sostanzializzarsi "soltanto" in una continua, interminabile tensione verso il futuro: «la nostra perversità e quella degli altri può indefinitamente ritardare lo stabilirsi di un'opinione; può anche concepibilmente causare che una proposizione arbitraria sia accettata universalmente per tutta la durata della razza umana. Ma neanche questo muterebbe la natura della credenza, la quale può essere solo il risultato di un'indagine sufficientemente condotta innanzi; e se, dopo l'estinzione della nostra razza, ne sorgerà un'altra dotata di facoltà e disposizioni per l'indagine, l'opinione vera dev'essere la sola a cui tale razza nuova da ultimo perverrà. "La verità abbattuta risorgerà ancora", e l'opinione che infine risulterà dall'indagine non dipende dal modo in cui ognuno realmente pensa. Ma la realtà di ciò che è reale dipende dal fatto reale che l'indagine, se è protratta abbastanza a lungo, è destinata a portare in ultimo alla credenza in quella cosa»[173]. Una volta abbracciata una simile apertura prospettica e temporale, come si potrà ritenere di non giungere in un momento della storia, umana o meno, in cui la realtà sarà divenuta trasparente alla conoscenza? «Com'è possibile dire che c'è qualche questione che non può essere da ultimo risolta?»[174]. L'ottimismo peirceano, così come la definizione stessa della realtà, dipendono in ultima analisi da due assi fondamentali: l'uno che si manifesta nella dimensione comunitaria, l'altro che prende forma in un ideale ultimo della storia. La logica pragmatistica del pensatore di Cambridge si colora di queste due tonalità e

[171] Ivi, CP 5.407; tr. it. ivi, p. 224.
[172] Ivi, CP 5.408; tr. it. ivi, p. 225.
[173] Ibidem.
[174] Ibidem; tr. it. ivi, p. 226.

deve loro i suoi tratti caratteristici. Suo fondamento è allora la cosiddetta «Dottrina Critica del Senso Comune», di cui Peirce nel 1905 espone i «sei caratteri distintivi»[175], e la cui denominazione non può che ricordare il suo padre putativo, insieme venerato e criticato. D'altronde è lo stesso Peirce ad affermare che «il Senso Comune Critico può a buon diritto rivendicare il suo titolo, per due ordini di ragioni. Da un lato, sottopone a critica rigorosa quattro posizioni: la propria; quella della scuola scozzese; la posizione di quanti basano la logica e la metafisica sulla psicologia o su qualche altra scienza speciale […]; la posizione di Kant. D'altro lato, ha qualche diritto di chiamarsi Critico, perché non è altro che una modificazione del kantismo. Chi scrive rimase un kantiano puro finché passi successivi non lo trascinarono al Pragmaticismo. Il kantiano non ha che da abiurare dal profondo del cuore alla proposizione che qualcosa come una cosa-in-sé possa, seppure indirettamente, venire concepito: correggendo coerentemente a ciò gli sviluppi particolari della dottrina di Kant, si ritroverà nel campo dei sostenitori del Senso Comune Critico»[176]. *Questioni di pragmaticismo* costituisce, per Peirce, l'occasione per testimoniare la sua ormai matura concezione realista. Più specificamente, egli mostra di rivedere la sua posizione in merito alla *dicibilità* e alla *conoscibilità* di oggetti – e dei caratteri di oggetti – soltanto ipotetici. Riprendendo il famoso caso del diamante nel deserto, mai toccato e mai visto da alcuno, egli è ora pronto ad attribuirgli un grado di realtà e ad affrontare con ancora maggiore profondità le questioni relative alla possibilità e alla temporalità, problemi che in *Come rendere chiare le nostre idee* erano stati soltanto sfiorati. In quest'ultimo saggio Peirce scriveva: «proposizioni […] come quella che afferma che un diamante è duro quando esso non è sottoposto a pressione, concernono più l'uso del nostro linguaggio che il significato delle nostre idee»[177]. Se dunque liquidava così il problema dell'"inesperito", attribuendogli un valore "puramente" linguistico e avvalorando in tal modo una concezione del pragmatismo ancora sostanzialmente "fenomenistica", poco meno di trent'anni dopo Peirce mostrerà di riconsiderare le sue tesi, aspirando ad un'apertura ancora più radicale dell'ambito della conoscibilità e dell'attribuzione di proprietà reali a oggetti solo possibili. In altri termini, vengono riconosciute ancora maggiori consistenza ed estensione sia alla "pura" dimensione del possibile, di quel possibile che "mai" si realizzerà, sia a quella – ad essa intimamente relata – della futuribilità conoscitiva. Peirce partirà infatti dal presupposto che soltanto nell'avvenire può sussistere una qualche concreta

[175] C. S. Peirce, *Issues of Pragmaticism*, cit., CP 5.439; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, cit., p. 419.
[176] Ivi, CP 5.452; tr. it. pp. 427-428.
[177] C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.409; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 226.

indeterminatezza e ne valorizzerà il potenziale. Comprenderà cioè la fecondità di quanto è ancora "realizzabile" e da realizzare: «i fatti futuri sono i soli fatti che in una certa misura noi possiamo controllare»[178].

Non è tutto. In sintonia con il radicalizzarsi del suo realismo, emerge qui in tutta chiarezza anche la natura, potremmo dire, bifronte della semiotica: ad un tempo metodo d'indagine e materia viva del reale. L'esempio del diamante e l'autocritica di Peirce sono ancora una volta chiarificatori: a detta dello stesso Peirce, nel saggio del 1878 «si diceva che, se si fosse dato il caso di un diamante formatosi e consumatosi avvolto nella bambagia, senza mai essere stato premuto da qualche lama o da qualche punta, sarebbe stata meramente una questione di nomenclatura affermare o negare che il diamante era stato duro». Crediamo sia ormai chiaro che, quasi trent'anni dopo, Peirce non avrebbe più potuto approvare una simile idea, se non vanificando l'intero senso del suo filosofare – dei suoi principi teorici e dei suoi risultati pratici. Uno fra tutti, la realtà dei generali, ossia la *consistenza-esistente* del pensiero e dei concetti dai quali la realtà stessa prende forma. Alla luce di ciò, Peirce può ora correggere la sua prospettiva e affermare: «bene, questo era tutto vero, se non fosse stato per l'abominevole falsità insita nella parola MERAMENTE, che implica che i simboli siano irreali»[179]. È in virtù di ciò che la versione semiotica dell'indagine scientifica rientra a pieno titolo nella dimensione pragmatistica della realtà, ed è in questa singolare co-incidenza che entrambe le prospettive trovano il loro terreno identitario nella dimensione temporale e, più specificamente, in quella del da-venire. Il dualismo si dissolve allora a favore di una visione monistica e assolutamente unitaria, in cui pensiero e realtà *non* corrispondono come due sagome dalla stessa forma, bensì coincidono e si comprendono vicendevolmente su di un piano dinamico che comprende e consente un mutuo e progressivo arricchimento tendente all'ideale della verità.

Tornando a seguire il dettato peirceano, si legge che la questione della durezza del diamante mai esperito «non concerne che cosa *sia effettivamente accaduto*, ma se sarebbe stato bene o no impegnarsi in una linea di condotta la cui buona riuscita dipendeva dal fatto che: o il diamante *avrebbe resistito* ai tentativi di scalfirlo, oppure tutti gli altri mezzi logici di classificazione *avrebbero condotto*, per citare le parole di quell'articolo, alla conclusione che sarebbe stata "l'unica credenza che poteva risultare da un'investigazione portata *sufficientemente avanti*"»[180]. La prevedibilità della legge, a prescindere

[178] C. S. Peirce, *Issues of Pragmaticism*, cit., CP 5.461; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, cit., p. 433.
[179] Ivi, CP 5.453; tr. it. ivi, p. 428.
[180] Ibidem. Qui è Peirce si autocita da *How to Make Our Ideas Clear*, cit., CP 5.408; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, cit., p. 225. Nell'edizione italiana da noi utilizzata la resa dell'intero passaggio è: «ma

dall'esperire concreto del diamante, è dunque in grado di dire qualcosa su quel caso specifico. E benchè abbia un valore semplicemente futuribile o condizionale – dove quest'ultimo non è che «un futuro attenuato»[181] – questo dire è l'unico vero garante della conoscenza. Sarà pertanto l'intensificarsi dello studio peirceano inerente la teoria della continuità a dare il contributo decisivo per la revisione dello stesso problema. L'impossibilità del darsi di eventi isolati condiziona infatti in positivo la conoscibilità del reale. Gli oggetti, o le loro proprietà, non possono soltanto essere esperiti, bensì anche inferiti, e ciò appunto se sono inseriti in un ordine relazionale anche soltanto supposto ipoteticamente. «Dire, come sembra intendere l'articolo del gennaio 1878, che le cose stanno come un arbitrario "uso linguistico" sceglie di organizzare il pensiero, equivale a decidere contro la realtà della proprietà: perché il reale è ciò che è tale quale è, indipendentemente da come, in qualsiasi momento, si pensi che sia. Si rammenti che la condizione di questo diamante non è un fatto isolato. Il diamante in questione è una parte prescissa, ma non separata, di quel fatto unitario che è la natura». In altri termini, e considerando il processo conoscitivo come dispiegantesi *in the long run*, «come può la durezza di tutti gli altri diamanti non attestare *una qualche* relazione reale fra i diamanti, senza la quale un pezzo di carbonio non sarebbe un diamante? […]. Nello stesso tempo, dobbiamo bandire l'idea che lo stato occulto delle cose (relazione tra atomi o altro che sia), che costituisce la realtà della durezza di un diamante, possa alle volte consistere in qualcosa di diverso dalla verità di una proposizione condizionale generale. Perché, a che cosa d'altro si riferisce tutto l'insegnamento della chimica, se non al "comportamento" dei differenti generi possibili di sostanza materiale?». E dunque, chiedendoci ancora una volta se quel dato diamante di cui non abbiamo fatto esperienza sia duro o meno, non potremo che rispondere inferendo a partire da altre esperienze simili. Si tratterebbe, insomma, di ragionare secondo uno schema concettuale che segue le medesime regole del comportamento, e che solo in virtù di ciò può conoscerlo. Diremo allora: «se una sostanza di un certo genere venisse esposta a un agente di un certo genere, allora, in base alle nostre esperienze sin qui accorse, ne *seguirebbe* un certo genere di risultato sensibile»[182]. Alla luce di tutto questo, si comprende allora perché Peirce può sostenere che «il pragmaticismo

neanche questo muterebbe la antura della credenza, la quale può essere solo il risultato di un'indagine sufficientemente condotta innanzi».
[181] Ivi, CP 5.461; tr. it. ivi, p. 433.
[182] Ivi, CP 5.457; tr. it. ivi, p. 431.

fa consistere il significato intellettuale ultimo di tutto quello che volete nel concetto delle risoluzioni condizionali, o nella loro sostanza»[183].

§ II. 3.6.3 *Individuo e comunità culturali*

Per introdurre gli argomenti inerenti il ruolo del singolo e quello della comunità nell'ambito della conoscenza scientifica, ci serviamo di alcune pagine che, tra le altre cose, sembrano state scritte da Peirce con l'intento di sottrarsi e difendersi dalle potenziali interpretazioni del pragmatismo in chiave utilitaristica. Il nostro pensatore, infatti, inizia il ciclo di conferenze del 1898 sottolineando con forza e determinatezza il bisogno di distinguere il piano della teoria da quello della pratica. Con enfasi quasi sentenziosa, Peirce giunge perfino ad affermare che «in filosofia, che si occupa di questioni che sono e che devono essere sacre, il ricercatore che non si tiene in disparte rispetto a ogni intento di applicazione pratica, non solo ostruisce l'avanzamento della pura scienza, ma, cosa infinitamente peggiore, danneggia la propria integrità morale e quella dei suoi lettori»[184]. In questa direzione d'intenti, è chiaro che sia «molto meglio lasciare che la filosofia persegua un metodo scientifico senza alcuna restrizione, senza poter conoscere in anticipo ciò a cui conduce». Ma ciò, a rigore, che significa? È davvero sottratto alla riflessione logico-filosofica, ogni appiglio sulla realtà? È finanche superfluo precisare che non possa essere così. Il fatto che Peirce definisca il suo apporto alla teoria della conoscenza nei termini della formulazione di una «Logica delle Cose»[185], d'altronde, scioglie ogni dubbio e induce a chiarire che egli qui sta puntando ad un altro obiettivo. Sta cioè cercando di sganciare l'attività scientifica da ogni tipo di arbitrarietà, e a tal fine proclamando l'atteggiamento disinteressato come l'unico in grado di superare la circostanzialità dei singoli pareri e ad essere riconosciuto pertanto come necessario e indispensabile affinché si *faccia* scienza in senso proprio. Esclusivamente in questa istanza metodica, dunque, Peirce riconosce la possibilità che la scienza diventi realmente *operatività fungente* tesa a soddisfare l'ideale di una conoscenza universale. Naturale implicazione è che il logico statunitense sia intento a precisare anche l'inadeguatezza del piano individuale della credenza e del sentimento dinanzi ai nobili propositi della scienza. Credenza e sentimento,

[183] Ivi, CP 5.453; tr. it. ivi, p. 428.
[184] C. S. Peirce, *Philosophy and the Conduct of Life* (1898), in EP 2, cit., pp. 27-41, ivi p. 29; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 231-252, ivi p. 234.
[185] Ivi, p. 30; tr. it. p. 235.

infatti, nulla sanno della verità. «Noi *crediamo* nella proposizione in nome della quale siamo pronti ad agire. *Credenza in senso pieno* è la volontà di agire in nome di una proposizione in crisi di importanza vitale, l'*opinione* è la volontà di agire in nome di essa in questioni relativamente poco importanti. Ma la pura scienza non ha nulla a che spartire con l'*azione*. Quando accetta delle proposizioni, le scrive soltanto nella lista delle premesse che si propone di usare»[186]. In quest'ultima affermazione troviamo il nocciolo della questione e rinveniamo il *posto* assegnato da Peirce alle scienze teoretiche: queste ultime non avrebbero, a suo dire, una diretta influenza sulle questioni pratiche e sulla condotta di vita. Tuttavia, nella loro configurazione in quanto "premesse" *in vista di* un agire, esse ci pare conservino comunque il diritto a una continua influenza, benché indiretta, benché mediata, sulla realtà. Ciò in virtù del fatto cha la scienza non è, né può essere, possesso del singolo. Ambisce ad altri e più grandi orizzonti e, per potervi aspirare, deve cedere l'intensità del sentimento e afferrare quella della ragione. In questo senso, e solo in questo, «nulla è *vitale* per la scienza e nulla può esserlo. Le proposizioni che accetta, dunque, non sono, al massimo, che opinioni; e l'intera lista è provvisoria». A differenza della credenza, che una volta "sentita", è accolta totalmente e incondizionatamente, i risultati del procedimento scientifico devono essere assunti cautamente e *sub conditione*. Certo, ciò sempre e soltanto quando si tratti di analizzarle da un punto di vista teoretico: se considerate nel corso dell'applicazione pratica, esse non potranno distinguersi in alcun modo dalle credenze, venendo invece ritenute e valorizzate in quanto tali.

Ora v'è un altro snodo che intendiamo illuminare, riguardo al quale Peirce non lascia spazio a equivoci: le condizioni che invalidano o avvalorano il contenuto di una qualsiasi teoria scientifica, sono dettate in modo esclusivo dall'esperienza. «Lo scienziato non è mai sposato con le sue conclusioni. Non rischia nulla in loro nome. È sempre pronto ad abbandonarle, una sola o tutte quante, non appena l'esperienza vi si oppone. Certo, egli ha l'abitudine di chiamare alcune di esse *verità stabilite*; ma ciò significa soltanto che sono proposizioni alle quali nessun uomo competente al giorno d'oggi si oppone»[187]. È nell'uso di questo "soltanto", in questa clausola limitativa, che sta il cuore del nostro argomentare, volto a mostrare come il pragmatismo peirceano sia profondamente intriso di un radicale "umanismo". La conoscenza, per quanto tenda incondizionatamente e indubitabilmente verso l'ideale della verità, fa e deve fare i conti con i limiti dell'umanità, sua produttrice e creatrice. Da essa soltanto, infatti, può trovare la linfa vitale. Ogni proposizione, ogni

[186] Ivi, p. 33; tr. it. pp. 239-240.
[187] Ibidem; tr. it. p. 240.

teoria, è dunque sempre soggetta a verificazione, e benché valida oggi, «essa può ancora essere rifiutata domani»[188] e anzi *dovrà* essere rifiutata qualora si rivelasse infondata all'esame dell'esperienza. A tal proposito, emerge un tratto del pensiero peirceano molto singolare: l'anti-solipsismo implicato qui nel procedimento "sperimentale" proiettato verso la verità oggettiva, trova il suo primevo fondamento nella componente istintuale. In netta polemica con i sostenitori del famoso "homo homini lupus", secondo Peirce «gli istinti degli animali che sono dotati degli istinti più impressionanti presentano la caratteristica di essere principalmente, se non completamente, diretti alla preservazione della specie e molto poco, se non per niente, a beneficio dell'individuo»[189]. La natura umana è perciò contrassegnata da un istinto alla «*generosità*»[190], cui credeva anche Cassirer e che egli stesso recupera dalla moderna filosofia spinoziana. A sua volta, Peirce sostiene che «questo istinto, ovviamente, ci spinge in tutte le crisi vitali a guardare le nostre vite individuali come cose di poco conto», tenendo a precisare anche che «non ci vuole un vertice di virtù per fare così; è la caratteristica di ogni uomo o donna che non sia troppo meschino». Nel quadro del progresso della cultura "scientifica", dunque, l'istinto subentra in quanto correlato indispensabile della ragione, suo supporto valido e funzionale. Inverosimilmente, anche dall'elemento istintuale dipenderà, pertanto, la possibilità di ricerche effettivamente disinteressate, in grado di appropriarsi di proposizioni e teorie che non vogliano avere "solo" immediate ricadute pratiche. Unicamente per questa via, ossia tralasciando «il punto di vista dell'utilità» che «è sempre ristretto»[191], la scienza può, paradossalmente, tornare più utile all'uomo, dal momento che «se si cammina in questa direzione lealmente e scrupolosamente, i risultati raggiunti, anche se non del tutto veri, anche se sbagliati in modo grossolano, non possono che essere di grande aiuto per la scoperta ultima della verità». Come un bambino impara a camminare soltanto attraverso una serie più o meno lunga di fallimenti, di sbagli e di riprove, così la scienza procede nelle sue acquisizioni sempre a tentoni, traendo vantaggio dai suoi errori e rimediandovi con altre, anch'esse incerte, ipotesi. La fallibilità dunque non è una sua deriva, bensì una sua caratteristica costitutiva e fertile.

[188] Ibidem.
[189] Ibidem; tr. it. p. 241.
[190] E. Cassirer, *The Myth of the State* (1944), cit., p. 264; tr. it. *Il Mito dello Stato*, cit., p. 98. Facciamo riferimento alle pagine conclusive di questo contributo, dove Cassirer richiama le due "emozioni attive" individuate da Spinoza – tra cui, appunto, la generosità – come antidoto alla crisi della cultura provocata dall'avvento del totalitarismo.
[191] C. S. Peirce, *Philosophy and the Conduct of Life*, cit., p. 34; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, cit., p. 241.

Ma c'è un altro importante tema che va ora messo a fuoco per dare ancora più completezza all'atteggiamento peirceano nei confronti delle concrete manifestazione del fare culturale: l'ordinamento delle scienze e di tutte le forme di produzione dell'attività umana. Si tratta di un argomento di estrema rilevanza, dal momento che si rivela decisivo per qualunque impostazione che voglia essere almeno avvicinata a quella di una filosofia della cultura. In questo ambito, il filosofo statunitense, coerentemente alla sua visione monistica delle cose, tende a sistematizzare l'intero complesso di scienze ed arti secondo una sorta di classificazione piramidale. «Alla sommità della scala metterei la Matematica, per questa irrefutabile ragione, che è la sola scienza che non si preoccupa di indagare che cosa siano i fatti in atto, ma studia esclusivamente delle ipotesi»[192]. Subito dopo, al gradino successivo, Peirce pone la filosofia, le cui parti costitutive sarebbero la logica e la metafisica. A scalare, troviamo nell'impalcatura le scienze fisiche e psichiche e nel quadro di ognuna di queste, le scienze nomologiche, le scienze classificatorie «come la linguistica e l'antropologia sul versante psichico e la chimica sul versante fisico»[193], e quelle descrittive come la storia, la geografia, la meteorologia. «Infine, le scienze fisiche e psichiche si riuniscono nelle Scienze Applicate o arti»[194], di cui Peirce ne conta circa trecento, e tra le quali inserisce tanto l'etica quanto la lavorazione dell'oro[195].

Si tratta di una classificazione molto particolare, di una gerarchia tutta soggiacente, a quanto pare, al dominio incontrastato della matematica. Eppure bisogna stare attenti a trarre una conclusione tanto sbrigativa e assolutizzante. Immediatamente dopo aver sostenuto «che la logica sia guidata dalla matematica», infatti, Peirce molto significativamente afferma pure che «tutto il ragionamento necessario è, strettamente parlando, ragionamento matematico, cioè è sviluppato *osservando* qualcosa di equivalente a un diagramma matematico; ma il ragionamento matematico *par excellence* consiste in quei tipi particolarmente intricati di ragionamento che appartengono alla logica delle relazioni. I più specificamente matematici fra questi sono i ragionamenti sulla continuità»[196]. Alla luce di ciò, ci sembra più corretto indicare la logica e, nello specifico, quel tipo particolare che è la logica delle relazioni, come il pilastro fondante a partire da cui costruire l'intero edificio del sapere umano. Ora, considerando che la logica peirceana è, come abbiamo già visto, logica *vaga*, logica ipotetica, logica delle congetture, è tolto di

[192] Ivi, p. 35; tr. it. p. 243.
[193] Ivi, p. 36; tr. it. p. 245.
[194] Ivi, p. 37; tr. it. p. 246.
[195] L'intera argomentazione circa questo ordinamento gerarchico delle scienze e delle arti si veda ivi, pp. 34-37; tr. it. pp. 242-246, benché le restanti pagine continuino a trattare di temi analoghi e affini.
[196] Ivi, p. 36; tr. it. p. 245.

conseguenza anche alla matematica ogni suo tradizionale carattere di infallibilità e di rigore assoluto, e tuttavia non di certo è perciò ammessa la sua inservibilità. Anzi, «la sua vaghezza è al tempo stesso la sua forza e la condizione della sua purezza teorica»[197].

In altri termini, anche qui, anche nel pensiero peirceano si presenta – forse in maniera ancora più forte e radicale di quanto non accada con la filosofia cassireriana – la tendenza unificante, la ricerca di una logica comune a tutte le scienze e a tutte le attività umane. Riferendosi ancora una volta alla sua singolare idea della matematica, Peirce sostiene che «tutte le scienze stanno convergendo lentamente ma fermamente verso questo centro»[198]; ch'esse si stanno lentamente fondendo l'un l'altra secondo «le stesse forme di nuove ipotesi». Ma questo processo, per cui ogni scienza o arte sale pian piano i gradini che la separano dalla logica matematica, non si evolve – hegelianamente – in un meccanismo destinale determinato da forze esterne né, secondo prospettive più remote, da forze trascendenti. Questa uniformazione delle ipotesi ha luogo invece in virtù di un comune sostrato culturale. L'esempio di Peirce è, in merito a ciò, particolarmente calzante: «a quanto pare Riemann non aveva mai sentito parlare del suo contemporaneo Listing. Quest'ultimo era un geometra naturalista, che si occupava delle forme delle foglie e dei nidi di uccello, mentre il primo lavorava sulle funzioni analitiche. Eppure, quella che sembra essere la più arbitraria delle idee dei due uomini è la stessa identica forma. Non si tratta di un fenomeno isolato; com'è ben noto, caratterizza la matematica della nostra epoca»[199]. Ogni teoria, cioè, appartiene alla «folla» di quelli che, significativamente, Peirce chiama «creatori di forme», coloro in grado di costruire «un grande cosmo di forme, un mondo di essere potenziale»[200]. Il suo completamento è concepibile unicamente sulla base di un fine che non si limita «al lavoro della vita di un uomo, ma a quello di un numero indefinito di generazioni». In ambito teoretico-conoscitivo, i singoli uomini non possono che giungere, limitatamente alle loro vie e all'ambito culturale in cui sono immessi, a ipotesi che, se confermate dalla comunità scientifica del loro tempo, vengono dette «verità stabilite, cioè […] proposizioni in cui l'economia della ricerca prescrive che cessino ulteriori ricerche almeno per il momento»[201].

---

[197] U. Eco*, Trattato di semiotica generale*, cit., p. 125.
[198] C. S. Peirce, *Philosophy and the Conduct of Life*, cit., p. 39; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, cit., p. 250.
[199] Ivi, p. 40; tr. it. p. 251.
[200] Ibidem.
[201] C. S. Peirce, *The First Rule of Logic* (1898), cit., pp. 55-56; tr. it. *La prima regola della logica*, cit., p. 317.

È riconfermata, dunque, la distinzione tra credenza e verità scientifica[202], tra l'ambito individuale, situazionale e soggettivo, e quello comunitario, pubblico e oggettivo. Per concludere questo specifico giro di argomentazioni, allora, ci basti riportare le conclusioni de *La prima regola della logica*: «che la parola verità abbia due significati o meno, io penso davvero che il *ritenere vero* sia di due tipi: uno è quel ritenere vero in pratica che è il solo autorizzato a usare il nome di Credenza, mentre l'altro è quell'accettazione di una proposizione che nell'intenzione della pura scienza rimane sempre provvisoria. Aderire a una proposizione in maniera assolutamente definitiva, supponendo che con ciò si intenda che chi vi crede abbia personalmente legato il proprio destino a essa, è una cosa che per quanto riguarda la pratica, mettiamo per esempio in questioni di giustizia, alle volte non possiamo e non dobbiamo evitare; ma fare lo stesso nella scienza vuol dire semplicemente non voler imparare: chi non vuole imparare si taglia completamente fuori dalla scienza»[203].

Quali le conseguenze che si possono trarre, allora, da quanto finora esposto, in relazione al problema della filosofia della cultura? In primo luogo, ci sembra di poter dire, senza con ciò tradire il pensiero peirceano, che la continuità di cui ci parla il logico statunitense in merito all'andamento scientifico-conoscitivo, non fa che concretizzarsi in una sorta di filo conduttore che passa e attraversa tutte le epoche. Tramite ipotesi talvolta vincenti, altre volte fallimentari, il flusso di conoscenze avanza temporalmente e storicamente verso un che di atemporale e astorico. Proprio in quanto indefinito e unicamente ideale, però, l'unica realtà che gli appartiene è quella circoscrivibile al concetto di *funzione*. La realtà sta, cioè, nella sua pura possibilità. Tuttavia, dal punto di vista pragmatistico, questo fattore soltanto ideale ha un valore inestimabile, poiché riesce a condizionare l'agire umano passato, presente e futuro.

La conoscenza è conoscenza storica, e solo in quanto tale può sperare di progredire e di superare il ristretto intervallo temporale di cui ogni vita dispone. Alla luce di ciò saranno più chiare le serie motivazioni che muovevano la penna di Peirce sin dagli anni Sessanta, quand'egli si scagliava contro l'applicazione cartesiana del «dubbio assoluto»[204]. Vedeva

[202] Cfr., *supra*, pp. 172-178.
[203] Ivi, p. 56; tr. it. p. 318.
[204] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.265; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 107. Si tratta, più in particolare, della prima delle proposizioni attraverso cui Peirce crede di poter riassumere «lo spirito del Cartesianesimo», in contrasto con quello della filosofia scolastica: «esso insegna che la filosofia deve cominciare con il dubbio universale, mentre la scolastica non aveva mai messo in dubbio i fondamenti». In opposizione a questa massima, Peirce afferma che «non possiamo cominciare dal dubbio assoluto. Dobbiamo cominciare da tutti i pregiudizi che abbiamo di fatto (*actually*) quando intraprendiamo lo studio della filosofia. Questi pregiudizi non possono esser eliminati con una massima, perché sono cose che non ci è mai venuto in mente di *poter* mettere in dubbio. Questo scetticismo iniziale sarebbe un mero auto-inganno e non un dubbio reale; nessun seguace del metodo

in esso proprio la negazione del fondamento storico di ogni conoscenza e, di conseguenza, il rischio di minare l'intero edificio su cui si fondavano sia il pensare che l'agire umano. Morton White, nel definire l'"holistic pragmatism" come l'atteggiamento proprio della filosofia "culturale" nordamericana, sembra in sintonia con quanto sinora affermato. Parlando in generale degli esponenti di questa corrente, lo studioso infatti sostiene che «i pragmatisti olistici dovrebbero considerare alcune delle loro visioni come parti dell'eredità filosofica che essi accettano, rigettano, o revisionano quando organizzano le loro proprie esperienze sensoriali e le loro sensazioni. In linea con il mio olismo, penso che un filosofo che riflette sul pensiero scientifico, lo vede alla luce di alcune visioni che egli eredita dai filosofi passati. Né lui, né lo scienziato naturale comincia con una *tabula rasa* lockiana o con il dubbio cartesiano riguardo a tutte le sue credenze, e dunque la sua eredità consiste in parte di ciò che hanno detto i suoi predecessori in filosofia». L'eredità è qui colta come un fattore non trascurabile, ed anzi direttivo di ogni ricerca filosofica. «Coloro che sono ignoranti della storia del loro soggetto corrono il rischio di ripetere ciò che altri prima di loro hanno detto, e potrebbero trovarsi a discutere delle loro proprie invenzioni contro gli uomini di paglia e a volgersi contro quanto mai detto da alcun filosofo. Il ventesimo secolo ha testimoniato ignoranza circa gli scritti dei filosofi del passato, più che per il suo apporto agli studi, in parte per quello che è stato chiamato il nuovo modo di esprimersi; ma a mio parere noi non iniziamo a filosofare senza accettare o rigettare alcune delle visioni di alcuni filosofi prima di noi. Che è il motivo per cui facciamo bene a familiarizzare con gli scritti nei quali quelle visioni sono state sostenute»[205]. Ed è proprio sulla base di questo principio, e cioè della rilevanza speculativa dell'eredità storica incisa nel nostro DNA, che Bonfantini suggerisce di «trasformare la dottrina di Peirce mettendo l'espressione *lume*

---

cartesiano sarà soddisfatto fino a quando non avrà recuperato tutte le credenze alle quali ha rinunciato formalmente. Non si tratta, dunque, che di un preliminare inutile come se per arrivare a Costantinopoli si andasse prima al Polo Nord e poi si scendesse in linea retta. È vero che una persona può trovare nel corso dei suoi studi dei motivi per dubitare di cose alle quali credeva in precedenza; ma in questo caso dubita perché ha dei motivi reali (*positive*) di dubbio e non sulla scorta della massima cartesiana. Non facciamo finta di dubitare in filosofia di ciò di cui non dubitiamo nei nostri cuori» (ibidem; tr. it. pp. 107-108). D'altronde, questa finzione è preclusa all'uomo già per la sua stessa natura. Egli *è* i suoi pensieri (cfr., ivi, CP 5.314; tr. it. pp. 142-143), *è* le sue acquisizioni e le sue conoscenze. Di conseguenza «non esistono scettici assoluti», poiché «ogni atto della mente è un'inferenza e di conseguenza, benché vi siano oggetti inanimati che non hanno credenze, non ci sono esseri intelligenti che versino nelle stesse condizioni» (C. S. Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.318; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro capacità*, cit., p. 145). Accettare una simile condizione significherebbe altrimenti ammettere anche la possibilità della stasi assoluta, dal momento che persino la più piccola e banale azione umana deriva, e non può prescindere, dal superamento del dubbio a favore di un atto decisionale, il cui presupposto è appunto la cerdenza in qualche pur piccola, pur insignificante, cosa o stato del mondo e in una pur minima aspettativa (anche solo una speranza) rispetto agli effetti di quell'atto stesso.

[205] M. White, *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002, pp. XIV-XV.

culturale in luogo del suo *lume naturale*, che è, oltre che intriso di cattiva metafisica, troppo generico»[206]. Siffatta proposta mostra la sua legittimità dal momento che, a parere dello studioso italiano, Peirce istituisce un "programma" di ricerca logico-scientifico tale che «quando è necessario "tirare a indovinare", gli uomini si trovano a essere guidati da visioni sistematiche e complessive della realtà, *concezioni filosofiche*, di cui gli uomini sono più o meno distintamente consapevoli, ma che comunque stabiliscono degli *abiti profondi*, che determinano gli orientamenti del giudizio. Queste filosofie sintetizzano e organizzano, in base a procedimenti di generalizzazione, di analogia e di gerarchizzazione, le conoscenze e le acquisizioni culturali, sedimentate nel corso dei secoli, provenienti da estesissime pratiche sociali». Sarebbe su questi solidi terreni, e non sulla «inclinazione naturale», che di fatto Peirce farebbe sussistere la ragione per la quale «accade così spesso di indovinare giusto»[207], anche laddove le risposte a un quesito, le soluzioni di un enigma, le ipotesi esplicative di un fenomeno, potrebbero essere scelte tra indefinite opzioni.

§ II. 3.6.4 *Praticare il* Telos*: coordinare il pensiero per ordinare l'avvenire*

Ma non è tutto. La semiotica peirceana, che evidenzia il carattere ipotetico-condizionale (e futurativo) di qualunque legge scientifica è resa possibile soltanto in virtù della previa assunzione di un principio che finora è rimasto latente e implicito, e che aspetta di essere portato alla luce: una concezione teleologica del succedersi temporale dei fatti e degli eventi del mondo; ossia, in altri termini, una concezione dell'accadere di impianto storicizzante. Nondimeno, con ciò non va inteso un realizzarsi e condensarsi degli eventi in un prestabilito e ottimistico ideale, ma un agonistico e mai riposato confrontarsi di opposizioni e contrapposizioni pratiche e vitali degli individui[208].

Per mostrare ciò, occorre partire da un imprescindibile presupposto, ossia dalla consapevolezza che non sussiste, nella concezione logico-semiotica di Peirce, una effettiva arbitrarietà del linguaggio (e quindi dei segni). Secondo quanto emerso sinora, ogni proposizione presenta infatti ben quattro piani di condizionamento: dipende in primo luogo

[206] M. Bonfantini, *Peirce e l'abduzione*, cit., p. 304.
[207] Ivi, pp. 304-305.
[208] Forse lo Heidegger dei primi corsi friburghesi avrebbe chiamato ciò, una «maturazione [*Zeitigung*] specificamente esistenziale della vita» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in der Phänomenologische Forschung* (1921-1922), in Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 20; tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990, p. 54).

da proposizioni precedenti e consecutive; in secondo luogo da segni relati non soltanto di natura linguistica, ma anche "sensibile"; in terzo luogo, da un impianto della "verità" sempre condizionato dal confronto e dall'"accordo" di una comunità di conoscenti; da ultimo, dal bagaglio di conoscenze precedentemente stabilizzatesi. L'ambiente culturale, con la sua storia pregressa e con il suo stato presente, è perciò, in ultima analisi, il garante della ammissibilità di ogni sviluppo ulteriore della conoscenza, configurandosi come ciò che insieme regola e limita il "dire", orientandolo verso il "vero". In questo significato storico-culturale, si radica il profondo legame tra la logica della comunità e quella scientifica, tra le pratiche sociali messe a punto dal "senso comune" e l'attitudine alla ricerca controllata: «Peirce stesso distingueva tra quella che chiamava *logica utens* (un rudimentale senso di logica pratica, cioè un metodo generale con i quale ognuno arriva alla verità, senza comunque essere conscio di farlo e senza essere in grado di specificare in cosa il metodo consiste) e un senso della logica più sofisticato, o *logica docens*, usato dai logici e dagli scienziati (e anche da certi detective e medici), che è una logica che può essere insegnata coscientemente ed è perciò un metodo teoreticamente sviluppato per scoprire la verità […]. Lo scienziato e il logico, comunque, non inventano da sé la loro *logica docens*, ma studiano e sviluppano la logica naturale che essi e ogni altro usano già nella vita quotidiana»[209].

Con ciò è chiarito il sostrato da cui la logica filosofica prende l'avvio. È necessario ora mostrare dove essa tenda e quale "energia" la muova. In *La legge della mente*, riferendosi alla personalità, come a «ogni idea generale», Peirce scrive che «la parola coordinazione […] implica un po' di più di questo: implica un'armonia teleologica nelle idee. E nel caso della personalità questa teleologia è più che il perseguimento volontario di un fine predeterminato. Ciò perché se così fosse, se si trattasse di un «semplice portare a termine propositi predeterminati», il movimento si rivelerebbe meramente «meccanico». Invece la dinamica in questione dev'essere concepita come «una teleologia in evoluzione. Questo è il carattere personale. Un'idea generale, vivente e cosciente in questo istante, determina già atti nel futuro in una misura di cui ora non è cosciente»[210].

È già l'espressione «teleologia in evoluzione» a indicare che questa motilità di stampo peirceano è di un tipo molto particolare, essendo stabilita dal nostro pensatore in modo coerente rispetto alla sua visione della continuità e alla sua teoria monistica di realtà e

[209] T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok, "Voi conoscete il mio metodo: un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes", cit., p. 58.
[210] C. S. Peirce, *The Law of Mind*, cit., CP 6.156-157; tr. it. *La legge della mente*, cit., pp. 1118-1119.

pensiero. Siffatto monismo, però, proprio in linea con la teoria evoluzionistica[211], si rivela esso stesso una tendenza: non uno stato fisso e già dato, bensì una progressiva convergenza dei due piani in quell'unica direzione che Peirce individua nella determinazione della *generalizzazione*. La *Thirdness* si configura, così, più che in un dato, in un processo. Terzità è, per così dire, "terzificazione". E l'ipostatizzazione di questo processo stesso non può esser dimostrata né certificata in alcun modo. Può, invece, esser solo congetturata. Anzi, con toni che ricordano quelli del Kant della *Critica del giudizio*[212], Peirce afferma che «*dobbiamo sperare* in una spiegazione evoluzionista»[213], lasciando intuire che non si possa fare altrimenti che «supporre che le leggi di natura siano il risultato di un processo evolutivo». E Peirce continua, sempre *per ipotesi*, sostenendo che sussiste un siffatto movimento "ordinatore", «se queste leggi di natura sono il risultato di un'evoluzione, bisogna supporre che questo processo evolutivo sia ancora in corso. Non può essere completo, infatti, se non quando le costanti delle leggi abbiano raggiunto un possibile limite ultimo». Una teoria così strutturata si rivela efficace anche nel suo render ragione degli errori, degli scarti, delle eccezioni ancora sussistenti in molti campi e ancora estranei alla legge. Perfino la «casualità» della natura è con ciò integrata in un ordine che se non causale si potrebbe definire serialmente accertabile. Quest'ordinare non si attua solo idealmente, ma lo fa anche concretamente, perché suppone, attraversa e pratica una temporalità gravida di eventi, appunto, una serialità dei fatti del mondo teleologicamente orientata, progredente, mai scollegata e sempre capace di autoperfezionamento. In questa prospettiva, «guardando indietro, potremmo vedere epoche in cui la sua [della legge] forza era inferiore a ogni altra e al limite di un passato infinitamente distante essa dovrebbe sparire del tutto»[214]. Peirce immagina un tempo ormai trascorso in cui sussisteva soltanto la *Secondness*, dove tutto aveva il semplice carattere dell'arbitrarietà, della «pura testardaggine» e della tendenza a insistere nell'essere[215]. Da questo primitivo stato delle cose, come abbiamo detto, puramente ideale, avrebbe preso forma una sorta di tendenza all'uniformazione, cui tutto pian piano si sarebbe adeguato. «Il problema era allora di immaginare un tipo di legge o di tendenza che abbia questa tendenza a rafforzarsi. Deve essere evidentemente una tendenza verso la generalizzazione, una tendenza generalizzante». Ed ecco che Peirce si chiede: «dove dobbiamo cercarla?», e la risposta è inequivocabile. Siffatta direzione di sviluppo dell'intero reale, non può manifestarsi se non

[211] Si rimanda per ciò a quanto visto nel cap. precedente, cfr. *supra*, n. 34, pp. 167-168.
[212] Cfr., I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 188; tr. it. *Critica del giudizio*, cit., p. 166.
[213] C. S. Peirce, *Habit*, cit., Ms. 440 e 951; tr. it. *Abito*, cit., p. 389 (corsivo nostro).
[214] Ivi, p. 390.
[215] Ivi, p. 373.

nella sua presenza ancora imperfetta – l'imperfezione del reale stesso, appunto –, perché è solo lì che può esser ravvisata la tensione del e verso il perfezionamento: «non potremmo aspettarci di trovarla in fenomeni come quello della gravità, dove l'evoluzione ha quasi raggiunto il suo limite ultimo, cosicché non vi si può trovare nulla neanche per immaginarne una irregolarità. Piuttosto dobbiamo cercare questa tendenza generalizzante nei settori della natura dove troviamo la plasticità e l'evoluzione ancora in opera». In questo senso, il campo dove la legge ancora fallisce è lo stesso in cui quest'ultima si manifesta con più chiarezza ed evidenza, in quanto è il terreno dove siffatto seme deve ancora dare i suoi frutti. Ora, se «la più plastica di tutte le cose è la mente umana, e subito dopo c'è il mondo organico, il mondo del protoplasma», ecco che è presto trovato da Peirce l'ambito di ricerca più consono e adeguato agli scopi. Nel frattempo, tramite questo principio generalizzante è anche esplicata la natura tica della teleologia peirceana e, con essa, la prospettiva monistica e continuistica della realtà nel suo complesso. Quest'ultima rivela poi la sua peculiarità se si tiene presente il tratto caratteristico della terzità e della generalizzazione stessa, ossia la sua identificazione con il principio di «acquisizione di abiti». Con ciò, il cerchio si chiude. Natura e cultura vengono di fatto a coincidere in quell'unico processo in grado di tenere in sé, nella sua razionalizzazione, anche ciò che è ancora a-razionale e perciò casuale.

In conclusione, allora, alla luce della disamina complessiva condotta nel presente capitolo, appare ormai chiaro il tentativo di fondo di Peirce, concretizzantesi nella grande ambizione di destreggiarsi tra due pericoli opposti: da una parte, quello di sottrarre all'uomo la sua libertà autodeterminantesi e, dall'altra, il rischio di incorrere in una deriva autoreferenziale che non sa nulla della realtà e che si muove in un pensiero privo di effettivi contatti con l'esterno. Parallelamente, la riflessione peirceana intende salvaguardare la prevedibilità dei fenomeni, in quanto presupposto indispensabile alla possibilità del pensiero (pensiero che non è mai nel pungolo dell'istante, ma che ha sempre luogo in un tempo), senza con ciò finire in una visione deterministica dell'accadere che ancora una volta priverebbe il singolo di ogni possibilità di contribuire alla costruzione dei futuri eventi, come di aver partecipato alla costruzione del loro stato passato e di quello attuale. Allora, la teoria della continuità, l'orientamento teleologico del reale, la costituzione dinamica e culturale degli abiti, appaiono in questo contesto come le soluzioni mediatrici, in grado di scampare ai due estremi su esposti.

PARTE TERZA

Segno e simbolo

Con questo capitolo si inaugura la terza sezione del lavoro, volta ad integrare con un ulteriore passaggio un quadro che resterebbe altrimenti incompleto. Ad essere interrogate più da vicino saranno ora la natura e le conseguenti implicazioni di un oggetto di ricerca molto complesso e denso, il quale prende forma, in un caso nel segno, nell'altro nel simbolo, ma in entrambe le occasioni rappresentando, a nostro modo di vedere, il complemento necessario per sviluppare in modo esauriente il possibile dialogo tra i due pensatori. Non solo. L'elaborazione di questa parte trova ragione nella ferma convinzione che ogni argomento trattato sinora e ogni ipotesi interpretativa azzardata nel corso della ricerca può trovare il suo completamento e la sua giustificazione soltanto una volta che ne sarà messa in luce l'intima e radicata costituzione semiotica.

Questa parte del lavoro sarà allora dedicata a rinvenire il fondamento (o il versante) semiotico delle architetture filosofiche di Cassirer e Peirce, che figura come elemento cardine delle rispettive teorie della conoscenza, e che funge inoltre da vero e proprio collante in grado di dar ragione di una ricerca unitaria rispondente a ogni singolo campo dell'agire umano e, parallelamente, a tutti questi presi insieme.

Va da sé che l'analisi di segno e simbolo a questo punto dell'indagine richiede necessariamente e immediatamente una serie di precisazioni e limitazioni. Parlare di semiotica (o simbolica) senza vincolare il discorso entro paletti ben fissati significherebbe infatti naufragare inevitabilmente nel *mare magnum* di saperi e di dottrine, implicite o esplicite, a cui è stata attribuita l'etichetta "semiotica" e che sono fatte rientrare nel novero di questa disciplina così multiforme e incatturabile. Tanto multiforme e tanto incatturabile che – oseremmo dire – resta ancora tutt'oggi aperta la decisione della precisa delineazione del suo oggetto specifico d'indagine. D'altronde, è il nome stesso della disciplina a restare in qualche modo incerto, come testimoniato dalla nota bipartizione terminologica in

'semiologia' e in 'semiotica', il primo di conio saussuriano, l'altro prevalentemente di impronta peirceana e morrisiana[1].

Per la semiotica vale ciò che Cassirer diceva della filosofia della cultura: è una disciplina giovane, una corrente che, contemporaneamente, ha «duemila anni ma si è legittimata da poco»[2]. Tuttavia, come accennavamo poc'anzi, i continui tentativi di configurazione sistematica non tolgono, ed anzi stimolano, la diffusa partecipazione al chiarimento di problematiche ancora aperte, manifestantesi nell'«esplosione di un interesse altrettanto ossessivo quanto il silenzio che l'aveva preceduta»[3]. Tale affollamento intorno alla disciplinarizzazione ed epistemologizzazione della semiotica rappresenta, possiamo dire, il principale indizio per la rilevazione e dell'incredibile quantità di problematiche comprese sotto il suo dominio e, d'altra parte, dell'estrema complessità della possibile riconduzione di queste ultime ad unità sistematica. La semiotica si è sin da subito presentata a più facce, sia nel caso in cui fosse declinata in quanto "semiologia" – o semiotica strutturalista –, sia che la si intendesse dal punto di vista della "semiotica interpretativa". Soprattutto sotto quest'ultimo riguardo è presto maturata la consapevolezza che, più che di una disciplina vera e propria, comprensiva di un oggetto preciso ed esclusivo, si trattasse di un *campo*, allo stesso tempo includente e trascendente una serie di innumerevoli altre discipline e attività di ricerca. Se, dunque, nel primo caso sono venuti ad emergere molteplici approcci al tema, ognuno dei quali si proponeva di mettere in rilievo uno solo degli aspetti della comunicazione, nel secondo si è assistito alla progressiva costituzione di un impianto sempre più comprensivo, teso a delineare «un modello unificato di ricerca» a partire «da una serie unificabile di tendenze»[4]. Suggerendo soltanto alcuni dei risvolti effettivi di queste due differenti direzioni di ricerca, sono sorte così semiotiche che prendevano a loro oggetto il codice, altre che sviluppavano una vera e propria teoria della conoscenza, altre ancora che tentavano di risolvere la semiotica entro l'ambito della linguistica. Prendendo in prestito alcuni esempi echiani delle discipline che cooperano all'impegnativo e ambizioso processo di costruzione della teoria semiotica, scorriamo dall'utile supporto offertoci dalla zoosemiotica – che «costituisce il limite inferiore della semiotica perché

[1] Evitando di rimandare a manuali di notevole valore ma, in ogni caso, più datati, ci piace ricordare qui il testo di S. Petrilli, *Significare, interpretare e intendere. Fra segni, lingue, linguaggi e valori*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2019, non solo perché recentissimo, ma anche perché ricostruisce questa tradizionale dicotomia in termini non necessariamente oppositivi, e dunque offrendo un panorama maggiormente articolato delle due "vie" alla semiotica.
[2] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 16.
[3] U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984), Einaudi, Torino, 1984, p. 4.
[4] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 27.

considera il comportamento comunicativo di comunità non-umane e quindi non-culturali»[5] –, a quello tratto dai «sistemi più apertamente culturalizzati, quali a esempio i LINGUAGGI FORMALIZZATI»[6], tra cui si contano i sistemi grammatologici o anche quelli musicali. Ma non solo: si annoverano tra questi anche la prossemica, la cinesica, la paralinguistica, lo studio dei vari livelli di significazione, la semeiotica medica, l'ideologia come significato dominante rispetto a quello denotativo, e così via fino agli studi genuinamente antropologici che indagano i differenti comportamenti socio-culturali[7].

È, questa, ci rendiamo conto, una panoramica solo parziale delle discipline e delle tematiche che riguardano la macroarea degli interessi semiotici. Tuttavia serviva da sfondo per dare un'idea ancorché vaga della corposità e dell'enorme mole di questioni che vengon fuori non appena si prova ad accedere all'ambito in questione e alla complessa «natura dei segni». Già Peirce, d'altronde, si mostrava estremamente conscio della problematicità della tematica e della impossibilità di dire, su di essa, l'ultima parola. Piuttosto, si proponeva di inaugurarne gli studi: «la mia scusa per non rispondere scientificamente alla questione è che io sono, per quanto ne so, un pioniere o piuttosto un esploratore di foreste vergini nel lavoro di illuminazione e di apertura di quel territorio che io chiamo *semiotica*, cioè della disciplina della natura essenziale e delle varietà fondamentali di ogni possibile semiosi; e trovo il campo troppo vasto, la fatica troppo grande per un precursore»[8]. Ed è proprio in ragione di questa paternità, che l'analisi prenderà spontaneamente l'avvio da Peirce, per approdare soltanto successivamente alla lettura semiotica del simbolo e della funzione simbolica cassireriana.

Allora, per farlo ci serviremo, quando opportuno, di Umberto Eco, nelle cui riflessioni la ricerca ha visto una autorevole voce attraverso cui essere supportata. A testimonianza di ciò, cominciamo da un'affermazione echiana che, a *incipit* di un interessantissimo saggio, avvicina i nomi dei nostri due pensatori[9]: «tutti gli autori che hanno esplicitamente parlato di "semiotica" l'hanno definita come *dottrina dei segni*: Locke, Dalgarno, Lambert, Husserl, Peirce, Saussure, Morris, Jakobson e Barthes. Del segno come esplicito oggetto di ricerca filosofica hanno parlato da Aristotele e Agostino, dai due Bacone e Ockham, a Hobbes, sino a Cassirer e oltre»[10].

[5] Ivi, p. 31.
[6] Ivi, p. 33.
[7] Cfr., ivi, pp. 31-35. Ma si veda anche l'altro interessante volume a più voci e nello stesso tempo antologico dal titolo, *Semiotica*, a cura di A. M. Lorusso, Cortina, Milano, 2005.
[8] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.488; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 270.
[9] Si tratta del già citato *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*.
[10] Ivi, p. 301.

Altrettanto importante ci pare essere il fatto che lo studioso italiano abbia scelto di presentare il suo *Trattato di semiotica generale* con un'introduzione che porta il significativo titolo di *Verso una logica della cultura*. Siffatta scelta ci ricollega infatti alla nostra lettura filosofico-culturale della logica di Peirce, e ci ricorda il monito dello stesso filosofo statunitense per cui «logica, nel suo senso generale, è, come credo di aver dimostrato, solo un altro nome per *semiotica* (σημειωτιχή)»[11]. Inoltre, il titolo di Umberto Eco ha il merito di orientare immediatamente la questione del segno/simbolo in una direzione riconoscibile e già in qualche modo definita, almeno in alcuni dei suoi tratti. Dire "logica della cultura" – e, dunque, "semiotica della cultura" –, difatti, spinge già subito l'orizzonte della semiotica oltre confini specificamente disciplinari, in quanto dalla presa in carico di quel genitivo deriva l'onere di assumere «come proprio oggetto 'ogni cosa'»[12]. Più precisamente, secondo la prospettiva echiana, «la semiotica ha a che fare con qualsiasi cosa possa essere ASSUNTA come segno. È segno ogni cosa che possa essere assunta come un sostituto significante di qualcosa d'altro»[13]. Sotto queste vesti, l'orientamento proposto da Umberto Eco sembra la versione integrata e "urbanizzata", della più radicale formulazione logico-filosofica di Peirce. Questi, infatti, avrebbe "spezzato" la definizione echiana, interrompendola prima che fosse introdotto il limite dell'"assunzione", in tal modo facendone una vera e propria dichiarazione assertoria, sorda dinanzi al rischio di imporre «un arrogante 'imperialismo' semiotico»[14]. Avrebbe perciò sostenuto che "il segno è qualcosa che ha a che fare con qualsiasi altra cosa", ed avrebbe anche sottolineato che quell'"aver a che fare", lontano dal risolversi in un rapporto *a posteriori* di interpretazione dei fatti, esprime la sua piena partecipazione alla loro stessa costruzione. Per fare soltanto un semplice esempio di questa "composizione" semiotica, il segno 'casa' scritto su di un foglio, crea nella mente che lo legge un concetto-segno che rinvia all'oggetto casa. Ma l'oggetto casa, a sua volta, non è che il complesso di conoscenze relative a quell'oggetto stesso, l'insieme di nozioni acquisite, il bagaglio culturale che ognuno porta con sé arricchendolo di esperienza in esperienza. Allora, anticipando rapidamente quanto andremo a mostrare di qui a poco, ne emerge che il segno è qualcosa che sta in virtù di qualcosa che è fuori di esso e altro da esso; nello stesso tempo è qualcosa che, in questo stare dinamico, contribuisce a trasformare proprio ciò a cui rimanda.

[11] C. S. Peirce, *Speculative Grammar* (1893-1910), CP 2.227-295, 2.297-302, ivi CP 2.227; tr. it. *Grammatica speculativa*, in *Opere*, cit., pp. 147-175, ivi p. 147.
[12] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., p. 26.
[13] Ibidem.
[14] Ivi, p. 26.

Questa compartecipazione di elementi eterogenei, risolventesi poi nella cornice radicalmente monistica improntata da Peirce, è quanto proveremo a far emergere più da vicino nel prossimo paragrafo. In particolare, occorrerà mostrare in che modo la semiotica si innesti entro la prospettiva logico-pragmatistica peirceana, e per far ciò bisognerà ovviamente partire dalle definizioni di segno offerteci dal pensatore statunitense, per provare ad estrapolare i tratti caratteristici che gli ineriscono. Una volta completata questa operazione crediamo risulterà chiara anche la declinazione filosofico-culturale del segno, e sarà pronto il terreno per l'ultimo passo, ossia quello concernente la messa in luce del carattere etico dell'eclettico e prismatico impianto peirceano.

§ III. 1.1 *Gli albori della semiotica peirceana*

Il segno, nella riflessione peirceana, assume molteplici sfumature. La sua conformazione dinamica e prospettica infatti esclude la possibilità di una sua definizione netta ed esauriente, consentendo invece l'uso più vario di distinzioni (peirceanamente, tripartizioni) e precisazioni. Si potrebbe quasi dire che l'intera riflessione peirceana, in ultima analisi, non avrebbe altro scopo che quello di avvicinarsi il più possibile all'esaustività dell'invece inesauribile concetto di segno.

Già in *On a New List*, troviamo l'idea semiotica di *riconoscimento*[15], ma anche la precoce introduzione del concetto di *interpretante*, concetto che, come vedremo, sarà abbondantemente ripreso e sviluppato nel corso della riflessione peirceana. Qui l'interpretante è descritto come «*rappresentazione mediatrice che rappresenta il relato come rappresentazione dello stesso correlato rappresentato dalla medesima rappresentazione mediatrice*». Seguendo l'esempio esposto poco più avanti da Peirce, si avrà perciò l'assassinio come interpretante – rappresentazione mediatrice – che rinvia ad un tempo all'assassino (il relato) e all'assassinato (il correlato), e che dunque, per utilizzare termini coniati in un secondo momento, risolve in Terzità quella che sarà detta una «Secondità genuina»[16]. Ciò che altrove viene definito *segno* si manifesta qui in veste di

[15] Cfr., C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.547; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., p. 71.

[16] Nella lettera del 1905 *Al Signor Calderoni, sul pragmaticismo*, Peirce distingue tra una Secondità «degenerata» ed una «genuina», definendo quest'ultima come quella che «influenza lo stesso modo di essere del Secondo», e riportando alcuni casi esemplari dei molteplici gradi di cui questa "genuinità" stessa è suscettibile. E dunque, per accennare soltanto alla presente questione, se Peirce in prima battuta afferma che «essere "più alto" è Secondità genuina», poche righe dopo ammette pure che lo stesso caso «è degeneratamente genuino in confronto alla Secondità di due fratelli, perché questa non si può risolvere in due

rappresentazione e mostra già la costituzione triadica che conserverà senza soluzione di continuità fino alle ultime testimonianze della produzione peirceana. E siffatta rappresentazione comporta sin da subito l'onere di abbracciare una mole non circoscrivibile di oggetti e di ambiti di applicazione, tanto che Peirce si rivela immediatamente consapevole che "rappresentazione" «deve essere […] inteso in un senso molto ampio, che può essere spiegato meglio da esempi che da una definizione». Gli esempi sono vari e variamente sussumibili sotto la struttura triadica qui ancora solo abbozzata di icona, indice e simbolo[17]: «in questo senso, una parola rappresenta una cosa per il concetto che si forma nella mente dell'ascoltatore, un ritratto rappresenta la persona che vuole ritrarre per il concetto che si forma nel riconoscimento, una banderuola rappresenta la direzione del vento per il concetto di chi sa interpretarla, un avvocato rappresenta il suo cliente per il giudice e per la giuria che egli vuole influenzare»[18]. Ad una presa di visione anche soltanto rapida degli esempi richiamati, salta immediatamente all'attenzione l'impossibilità di ricondurre l'elemento comune di tali rappresentazioni ad un carattere di un qualsiasi genere di "materialità". La "sostanza", da Peirce anche detta *IT*, risulta anzi del tutto insufficiente dinanzi alla funzione riunificatrice propria di ogni rappresentazione – a rigore, di ogni giudizio –, perché non ha essa stessa «nessuna unità in senso proprio»[19]. V'è invece unità soltanto dove si riconosce, nella sostanza stessa – sia essa intesa come «Natura» o come «creazione» – il darsi di «uno scopo ideale»[20], di una "ragionevolezza" suscettibile di qualche forma, anche vaga, di prevedibilità. V'è unità, cioè, solo nella "logicizzazione" della relazione, nella procedura rappresentazionale della

---

fatti implicanti solo i due individui». È lecito pensare, allora, che l'esempio dell'assassino e dell'assassinato riportato quasi quarant'anni prima può di diritto rientrare in questa classificazione come uno dei casi di Secondità genuina, proprio allo stesso modo di quella dell'esempio di due fratelli. Ora, prima di tornare a seguire l'argomentazione principale, occorre qui offrire alcune indicazioni di carattere bibliografico: infatti, la lettera qui riportata, che è stata pubblicata nella sua versione integrale in italiano, in *Opere*, cit., pp. 1261-1270, trova una collocazione più particolare in lingua inglese. Come segnalato da Bonfantini in *Opere* (ivi, pp. 1257-1258), i curatori dei *Collected Papers* hanno deciso di pubblicare soltanto un terzo della lettera (*To Signor Calderoni, on Pragmaticism* (1905), CP 8.205-213), il cui restante appare invece in *Peirce and the Florentine Pragmatism: His letter to Calderoni and a New Edition of His Writings*, in "Topoi: An International Review of Philosophy", ed. by M. H. Fisch and C. J. W. Kloesel, I (1982), pp. 68-73, spec. pp. 70-73 che, oltre a contenere la lettera stessa, comprende anche una serie di interessanti indicazioni riguardo al rapporto di Peirce con i pragmatisti italiani. Dal canto nostro, dunque, ci rifaremo, a seconda del caso, talvolta ai CP, talaltra all'articolo curato da Fisch e Kloesel, indicando però il testo, indifferentemente, con il titolo neutrale di *To Signor Calderoni* – seguito, a seconda della circostanza, dal numero del paragrafo dei CP o da quello di pagina. Le espressioni riportate nella presente nota sono allora reperibili in C. S. Peirce, *To Signor Calderoni*, cit., p. 72; tr. it. *Al Signor Calderoni, sul pragmaticismo*, cit., p. 1269.

[17] Cfr., C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.558; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., pp. 78-79.

[18] Ivi, CP 1.552; tr. it. p. 76.

[19] Ivi, CP 1.547; tr. it. p. 71.

[20] C. S. Peirce, *To Signor Calderoni*, cit., CP 8.212; tr. it. *Al Signor Calderoni, sul pragmaticismo*, cit., p. 1264.

seconda categoria, di per sé *atto* a-logico e pre-logico concretizzantesi nella brutalità dell'urto. Ma come abbiamo già mostrato, nel sistema di Peirce la relazione gioca un ruolo ancora più rilevante di quello circoscrivibile all'assetto categoriale, configurandosi come pilastro ad un tempo formale e sostanziale della realtà. È proprio in questo senso che Peirce può affermare che l'interpretante non si limita a unire «un concetto alla sostanza come fanno gli altri due tipi di riferimento[21], ma unifica direttamente la molteplicità della sostanza stessa»[22], e lo fa grazie a «*segni generali*» che «possiamo chiamare *Simboli*»[23].

Il "realismo semiotico" a base e finalità pragmatiche – ciò che ci pare individui con la maggior precisione possibile la trama unitaria della filosofia matura di Peirce – non aspetta dunque a manifestarsi, e trova con questo articolo, concepito nel '67 e pubblicato l'anno successivo, una sua prima caratterizzazione. Una volta assimilato il concetto di rappresentazione a quello di "segno generale", Peirce prosegue allora sostenendo «senza discutere» la veridicità della seguente affermazione: «la logica tratta delle seconde intenzioni in quanto esse *si applicano* alle prime»[24]. Senza dimenticare di precisare subito dopo, che «le seconde intenzioni sono gli oggetti dell'intelletto considerati in quanto rappresentazioni e le prime intenzioni alle quali esse si riferiscono sono gli oggetti di quelle rappresentazioni». Le leggi logiche inerenti ai concetti si applicano, dunque, anche agli oggetti. Per tal via, Peirce stabilisce, anzi postula, la sussistenza di un unico processo logico-relazionale, valido e vigente per entrambi i "mondi", quello intellettivo e quello sensibile. E così può proseguire coerentemente fino a concludere che «la logica ha per suo oggetto tutti i simboli» – che distingue nominalmente in "concetti" (i pensieri) e "simboli esterni" (gli oggetti) – «e non soltanto dei concetti»[25].

Non v'è dubbio, tuttavia, che è ancora molta la strada da percorrere perché Peirce giunga alla stigmatizzazione vera e propria del suo "realismo radicale" e, con esso, della sua altrettanto radicale visione monistica. Ciò è testimoniato dalla fugace precisazione peraltro ancora legata all'*imprinting* trascendentale, che Peirce aggiunge rispetto alla delineazione del concetto di «simboli esterni». Emerge infatti che questi ultimi possono esser definiti tali solo «finché sono *passibili* di comprensione»[26]. Tuttavia, un saggio pubblicato nello stesso anno, ossia nel 1868, già mostra l'avvenuta costituzione del principio di

[21] Com'è noto, Peirce parla di 'riferimento' in relazione a tutte e tre le sue categorie. La qualità è allora definita come riferimento a una base (*Ground*), la relazione come riferimento a un correlato e la rappresentazione come riferimento a un interpretante.
[22] C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.554; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., p. 77.
[23] Ivi, CP 1.558; tr. it. p. 79.
[24] Ivi, CP 1.559; tr. it. ibidem (corsivo nostro).
[25] Ibidem.
[26] Ibidem.

insensatezza (autocontraddittorietà) dell'assolutamente inconoscibile e, perciò, dell'assolutamente incomprensibile[27]. Non passerà molto tempo, infatti, prima che Peirce superi i limiti notoriamente imposti dalla tradizione criticista rispetto alla "cosa in sé", e prima che la comprensione della realtà tutta ritrovi come unico incondizionabile fondamento quello temporale. A questo riguardo, Peirce non soltanto sosterrà che «ignoranza ed errore possono solo essere concepiti come correlativi della conoscenza reale e della verità», aventi perciò anch'essi «natura cognitiva», ma da questo presupposto dedurrà anche che «al di là di una qualsiasi cognizione c'è una realtà ignota ma conoscibile»[28], trovando nella concezione idealistica della temporalità[29] un limite né fisso né invalicabile, ma anzi soggetto ad essere spostato un po' più in là rispetto ad ogni nuova conquista scientifica. Il tempo diventa così, più che altro, il custode della preziosa sfera della *possibilità*, di ciò che ancora non è conosciuto, ma non per questo non *è*. In una prospettiva che supera di gran lunga i confini ristretti imposti dal concetto di esistenza, Peirce costruisce un edificio entro cui «la *conoscibilità* (nel suo senso più ampio) e l'*essere* non sono solo la stessa cosa da un punto di vista metafisico, ma sono termini sinonimi»[30].

Al di là delle oscillazioni e dei ripensamenti che distanzieranno il lavoro maturo di Peirce da queste prime prove pubbliche, ci pare opportuno far notare che già gli esempi di giovanile costruzione teorica testé richiamati, forniscono i primi elementi per poter ipotizzare che la semiotica peirceana indaghi e implicitamente comprenda in sé il problema di una ridefinizione delle pratiche culturali nel loro complesso. In siffatto contesto, allora, la 'banderuola' in quanto segno *funziona* e funzionerebbe soltanto quando il riferimento ad essa fosse compiuto entro un contesto comunicativo rifacentesi ad un comune tessuto culturale. Non crediamo infatti possa esser letta altrimenti l'osservazione peirceana

[27] Cfr., C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.254-258; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., pp. 101-102.
[28] Ivi, CP 5.257; tr. it. p. 102.
[29] In C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.265; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 109, si legge pure che «tutte le filosofie non idealistiche suppongono che vi sia un ultimo assolutamente inesplicabile e non analizzabile; in breve, qualcosa che risulti dalla mediazione stessa e non sia passibile di mediazione. Ora, soltanto per un ragionamento tramite segni si può sapere che qualcosa è inesplicabile in questo modo. Ma la sola giustificazione di un'inferenza condotta attraverso i segni è che la conclusione spieghi il fatto. Supporre che il fatto sia assolutamente inesplicabile non vuol dire spiegarlo e, pertanto, tale supposizione non è mai ammissibile».
[30] C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.257; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 102. È rilevante che proprio a questo punto Peirce introduca l'induzione come tipo di ragionamento, modalità di generalizzazione, grazie a cui all'uomo è concesso di spingersi un po' al di là della semplice costatazione empirica dei fatti. Il che non significa di certo ridimensionare il ruolo dell'esperienza all'interno del processo conoscitivo, dal momento che le è e le sarà sempre riconosciuta la funzione di iniziazione a partire da cui soltanto è possibile compiere l'operazione di generalizzazione. Possiamo dire, anzi, che l'induzione non equivale ad altro, per Peirce, che al tentativo di cogliere, inferendo, la ricchezza degli indizi che l'esperienza stessa ci offre (cfr., ivi, CP 5.255; tr. it. p. 101) ed è pertanto non un modo per negarla, quanto per afferrarne tutte le potenzialità.

secondo cui «la banderuola rappresenta la direzione del vento per il concetto di chi sa interpretarla», ossia, ad esempio, di un marinaio che possiede già delle competenze culturali in grado di "capire" e utilizzare il segno che la banderuola incarna e "significa". Tenendo perciò in conto quanto abbiamo detto finora circa i "simboli esterni", ci pare che, almeno per il Peirce degli anni '60, valga quanto Umberto Eco nel 1974, scrive nel paragrafo intitolato *La cultura come fenomeno semiotico*: «ridurre l'intera cultura a un problema semiotico non significa ridurre l'insieme della vita materiale a puri eventi mentali. Mirare alla cultura nella sua globalità *sub specie semiotica* non vuole ancora dire che la cultura tutta sia *solo* comunicazione e significazione, ma vuol dire che la cultura nel suo complesso può essere capita meglio se la si abborda da un punto di vista semiotico. Vuole dire insomma che gli oggetti, i comportamenti e i valori funzionano come tali perché *obbediscono a leggi semiotiche*»[31]. A questo riguardo, basti per ora dire che nel corso del capitolo risulterà come la posizione presentata subisca un processo di radicalizzazione tale da rendere inseparabili, e distinguibili solo teoricamente, le leggi semiotiche da quelle della natura.

Semiosi, dunque, significa per Peirce attività mediata e mediatrice, azione rappresentatrice e rappresentazione agente, riferimento relazionante e "relato riferentesi", patrimonio comune e, come vedremo, comunità facente segni, il tutto in un *corpus* dal quale le singole membra non possono venir distaccate, senza con ciò vedere inesorabilmente meno la loro funzione e il loro *senso*.

Il segno permea così l'intera gamma di tematiche e di problematiche umane e "mondane", profilandosi inoltre come il solo strumento attraverso cui risolverle, a mo' della lancia di Amfortas, che Cassirer utilizza metaforicamente per affermare, in modo analogo, che le ferite del linguaggio non possono che essere curate dal linguaggio stesso[32]. Anche per Peirce, e soprattutto per Peirce, non v'è al di fuori del segno e dell'attività semiotica alcun altro accesso alla conoscenza. All'interno di questo contesto si innestano bene, ancora una volta, le *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, che sono in massima parte orientate a dimostrare l'inconsistenza di ogni tesi che ammetta la possibilità di eliminare la relazione con l'alterità attraverso un diretto intuire, dove con "intuizione" Peirce intende «una cognizione non determinata da una cognizione precedente dello stesso oggetto e

[31] U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, cit., pp. 56-57 (ultimo corsivo nostro).
[32] Cfr., E. Cassirer, *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, cit., p. 134; tr. it. *L'influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero scientifico*, cit., p. 66.

perciò determinata da qualcosa di esterno alla coscienza»[33]. Non ci soffermeremo sui dettagli del lungo giro argomentativo tramite cui Peirce giunge a negare questa possibilità, perché esso lambisce soltanto il nostro oggetto d'interesse. Piuttosto, ciò su cui crediamo doveroso concentrarci è la conseguenza diretta e immediata che segue a questa tesi: non possiamo pensare se non mediante cognizioni, prive di un punto zero da cui prendere l'avvio e di qualunque concreta determinazione finale e ultima a cui approdare. Il pensiero scorre dunque liberamente, senza alcuna colonna d'Ercole da dover superare né davanti a cui doversi arrestare. E dal momento che, secondo Peirce, «i soli casi di pensiero che possiamo rinvenire sono di pensieri in forma di segni»[34], è presto riconosciuto che non è possibile pensare se non tramite i segni. È evidente che questa "decisione" comporta una serie incredibilmente densa ed estesa di altri effetti teorici: «dalla proposizione che ogni pensiero è un segno segue che ogni pensiero deve essere rivolto a qualche altro segno, deve determinarne un altro, visto che questa è l'essenza di un segno». Analogamente, «dire che il pensiero non può accadere in un istante ma richiede del tempo, non è che un altro modo di dire che ogni pensiero deve essere interpretato da un altro, o che tutto il pensiero si svolge tramite segni»[35]. Nondimeno, è proprio la costituzione intimamente temporale del pensiero-segno, concepibile soltanto entro la costitutiva dinamica del mutuo rimando ad altro da sé, a metterci davanti al fatto inaggirabile per cui ci è preclusa, per nostra propria natura, qualcosa come un'intuizione. Qualora, infatti, fosse data un'intuizione, essa lo sarebbe «solo nel primo istante» e «l'apprensione di essa dovrebbe avvenire fuori dal tempo ed essere un evento che non occupa tempo»[36], il che è appunto inconcepibile e contraddittorio rispetto alla teoria semiotica. Peirce si spinge anzi ad affermare che persino nella circostanza in cui l'intenzione che ci muove sia quella di farci guidare soltanto dalla sensazione, il processo cognitivo si rivelerebbe assolutamente imprescindibile: «un uomo può distinguere diversi tipi di tessuto per sensazione (*feeling*), ma non immediatamente; infatti deve muovere le sue dita sul tessuto, il che dimostra che è obbligato a paragonare le sensazioni di un certo istante con quelle di un altro»[37]. La comparazione, come procedimento di congiunzione o di disgiunzione è l'unica a garantire la comprensibilità e la conoscibilità di qualunque oggetto o carattere dell'oggetto. L'assolutamente a-se-stante, infatti, è un nulla di fatto indicibile e impensabile. A ciò va anche aggiunto che «è

[33] C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.213; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 83.
[34] Ivi, CP 5.251; tr. it. p. 100.
[35] Ivi, CP 5.253; tr. it. p. 101.
[36] Ivi, CP 5.262; tr. it. p. 103.
[37] Ivi, CP 5.221; tr. it. pp. 88-89.

ovviamente impossibile che il corso del tempo sia sentito immediatamente, perché in questo caso ci dovrebbe essere in ogni istante un elemento di questa percezione. Ma in un istante non c'è durata e dunque non c'è sensazione immediata della durata»[38]. In altre parole, una conoscenza di tipo intuitivo implicherebbe l'esclusione di ogni genere di possibilità relazionale. Significherebbe considerare ogni istante nel suo isolamento, e il flusso degli istanti stessi non più che come una sequenza di anelli non concatenati né concatenabili, senza né coordinazione né direzione. Equivarrebbe, cioè, a negare l'elemento fondamentale del pensiero-segno in quanto "qualcosa che sta-per qualcos'altro a qualcuno sotto qualche rispetto". Sarebbe quindi respinta inesorabilmente la dinamica del reale che, alla fine degli anni '60 e dunque agli inizi del filosofare peirceano, già emerge come un «processo continuo»[39]. A partire da ciò, e con uno sguardo diretto in particolare verso l'uomo-segno, Peirce può affermare che «il pensiero-segno che siamo noi è sempre interpretato da un nostro pensiero successivo. Il corso delle idee, che fluisce liberamente dopo ogni pensiero, segue la legge dell'associazione mentale. In questo caso, ciascun pensiero precedente suggerisce qualcosa al pensiero seguente, cioè è per quest'ultimo il segno di qualcosa». Ora, dire che ogni pensiero è un segno, equivale ad asserire che lo è ogni proposizione. Ma nella dialettica peirceana di dubbio-credenza, ogni proposizione non è che premessa o conclusione di un ragionamento più ampio, e questo, a sua volta, può essere completo o incompleto – laddove l'incompletezza non è data dall'effettiva mancanza di una delle due premesse, bensì soltanto dal suo sottrarsi nel processo di esplicitazione –, e quello completo può essere semplice o complesso, ma in ogni caso riducibile ad un argomento di due premesse e una conclusione[40]. Anche in tal caso, com'è noto, vale per Peirce la regola della triadicità, già stabilita in questo campo dalla forma classica del sillogismo aristotelico. Ma com'è facilmente intuibile, la distinzione più rilevante dal punto di vista di una teoria della conoscenza è quella che riguarda l'apoditticità, la probabilità e l'ipoteticità di un argomento, da cui deriva la nota e già discussa tripartizione delle inferenze in deduzione, induzione e abduzione. Peirce introduce la tematica affermando che «nell'organismo accade qualcosa che è equivalente al processo sillogistico», immediatamente legando, ancora una volta, siffatto principio semiotico agli elementi eminentemente pragmatistici; per cui «se un uomo è disposto a credere nelle premesse, nel senso che agisce a partire da esse e le ritiene vere, sarà anche pronto, in

[38] Ivi, CP 5.223; tr. it. p. 91.
[39] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.267; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 110.
[40] Cfr., ivi, CP 5.269; tr. it. pp. 110-111.

condizioni favorevoli, ad agire sulla base della conclusione e a ritenerla vera»[41]. Il risvolto pragmatico del ragionamento non è, perciò, mai perso di vista, ed è anzi il filo conduttore attraverso cui si rilevano le differenze essenziali e decisive rispetto ai tre tipi di inferenze. Senza entrare nel merito di una questione già affrontata, vale la pena concentrarci invece sul valore della conclusione di ciascuna inferenza, per comprendere com'essa non si dispieghi in quanto sistemazione isolata e clausola effettivamente conclusiva, e come non si ponga dunque in contraddizione con la teoria della continuità. Benché Peirce ammetta che «è vero che il corso del pensiero può essere interrotto», tuttavia sottolinea il bisogno di «ricordarci che in ogni momento, oltre all'elemento principale del pensiero, nella nostra mente ci sono centinaia di cose alle quali non è concesso che un breve istante di attenzione o di coscienza. Quando un nuovo elemento di pensiero assume importanza, dunque, non ne segue che il corso del pensiero sia interrotto completamente»[42]. Esso, piuttosto, «scompare gradualmente» quando l'*attenzione* è rivolta ad un altro aspetto del reale-pensiero: tale gradualità implica che nel pensiero "nuovo" deve necessariamente sussistere, almeno in piccola parte, quello precedente, di modo che «in ogni caso il pensiero successivo denota ciò che era pensato nel pensiero precedente»[43]. Sussiste quindi un rapporto triadico di correlazione tra la cosa, il pensiero precedente e quello successivo, dove, «dato che il pensiero è determinato da un pensiero precedente dello stesso oggetto, si riferisce alla cosa solo denotando questo pensiero precedente»[44], il quale assume il ruolo di *Ground*, selezionando il rispetto secondo cui il pensiero successivo si orienterà alla cosa. In quanto tale, il segno-pensiero «è quasi (è rappresentativo di) quella cosa»[45]. Non lo è, e non può esserlo *in toto*, proprio perché le inerisce soltanto sotto un certo aspetto, e nello stesso tempo non deve esserle del tutto estraneo.

[41] Ivi, CP 5.268; tr. it. p. 110.
[42] Ivi, CP 5.284; tr. it. pp. 121-122.
[43] Ivi, CP 5.284-285; tr. it. p. 122.
[44] Ivi, CP 5.285; tr. it. ibidem.
[45] Ivi, CP 5.309; tr. it. p. 139. A tal proposito è utile riportare l'esempio di Peirce, da lui utilizzato per provare a rispondere ad un'obiezione comune, compresa anch'essa nell'esempio: «è come se uno si rivolgesse a un agrimensore dicendo: "Voi non date una vera rappresentazione della terra; voi misurate solo la distanza tra due punti, cioè delle linee. Se voi osservate gli angoli, è solo per formare dei triangoli e ottenere così le misure dei loro lati. E quando voi disegnate una mappa, usate una matita che, ancora una volta, può fare solo linee. Così voi avete a che fare solo con linee. Ma la terra è una superficie e non c'è numero di linee, per quanto grande esso sia, che possa fare una superficie, per quanto piccola essa sia". Penso che l'agrimensore risponderebbe: "Signore, voi avete provato che le mie linee non possono creare la terra e che, dunque, la mia mappa *non è* la terra. Non ho mai preteso che lo fosse. Ciò non le impedisce, però, di rappresentare davvero la terra, per quanto possibile. È vero che non può rappresentare dove si trovi ogni filo d'erba, ma almeno no rappresenta l'assenza di un filo d'erba dove invece il filo d'erba c'è. Astrarre da una circostanza non è negarla"» (C. S. Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.329; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro capacità*, cit., p. 153).

L'indagine complessiva sul segno, e soprattutto sulla sua costituzione temporale, rimarrebbe poi incompleta senza un'ulteriore, necessaria, integrazione, riguardante il concetto cruciale di *attenzione*. La centralità del ruolo giocato da questo atteggiarsi del pensiero, infatti, è presto spiegato dalla sua «grande influenza sul pensiero successivo», oltreché dal configurarsi, insieme alla sensazione, come oggetto costitutivo del pensiero in generale. Da questo punto di vista, conviene soffermarsi sull'indicazione peirceana secondo cui «l'attenzione è una questione di quantità continua», laddove quest'ultima «si riduce in ultima analisi al tempo». Il dettato peirceano va qui seguito con estrema cura: riferendosi ancora all'attenzione, egli scrive che «in primo luogo, influenza molto la memoria: un pensiero è ricordato più a lungo quando vi si è prestata più attenzione. In secondo luogo, quanto più si fa attenzione, tanto più è stretta la connessione e l'accuratezza della sequenza logica del pensiero. In terzo luogo, è grazie all'attenzione che un pensiero dimenticato può essere recuperato. Da questi fatti capiamo che l'attenzione è la capacità attraverso la quale un pensiero è connesso o messo in relazione con un altro pensiero di un altro momento; o, per applicare il concetto di pensiero come segno, capiamo che l'attenzione è la *pura applicazione dimostrativa* di un pensiero-segno»[46]. Con l'attenzione, che «emerge quando lo stesso fenomeno si presenta ripetutamente in diverse occasioni o lo stesso predicato si presenta ripetutamente negli stessi oggetti», siamo ad un tempo, indistintamente, dinanzi al fenomeno effettivo e al predicato che lo rappresenta, che colleghiamo a pensieri precedenti grazie ad un lavoro di tipo congetturale. L'attenzione si mostra perciò essa stessa nella sua natura inferenziale e, più precisamente, enumerativa[47], in virtù della quale partecipa a determinare la «formazione di un abito»[48].

È necessaria un'ultima precisazione, benché questa sia implicitamente deducibile dal seguito del discorso. I ricordi, che grazie all'attenzione possono venir portati alla mente in un momento successivo, non sono propriamente definibili come immagini, se con queste si intende una sorta di calco dell'impressione avvertita e del fenomeno vissuto. Presupposto della semiotica è infatti l'abbandono dell'idea di una ricezione diretta dell'immagine, il rifiuto del pensiero come copia "punto-per-punto" della cosa. Peirce allora può affermare che «se abbiamo un'immagine di fronte a noi quando vediamo qualcosa, si tratta di un'immagine *costruita* dalla mente secondo il suggerimento di sensazioni precedenti»[49]. E questo vale tanto per l'immagine presente alla mente formatasi a partire dalla realtà

[46] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.295; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 131.
[47] Cfr., ivi, CP 5.296; tr. it. p. 132.
[48] Ivi, CP 5.297; tr. it. ibidem.
[49] Ivi, CP 5.303; tr. it. p. 136 (corsivo nostro).

esterna, tanto per quella che si "compone" in virtù di immagini passate. La relazione su cui si costituisce questo processo di continuo e mutuo riferirsi e richiamarsi, non è perciò mero filo conduttore su cui i pensieri scorrono restando immutati, così come la memoria non si configura come una pellicola o un archivio di fotogrammi preparati e precostituiti. Il segno presente che rinvia ad uno passato, dunque, non sarà lo *stesso* di quello, bensì ne costituirà una nuova, autonoma interpretazione. La semiotica rivela con ciò il costruttivismo di cui è innervata la sua attività ermeneutica, il cui principio primo riposa nel fatto «ovvio» del «meccanismo astraente»[50]. Quest'ultimo, implicando un coinvolgimento attivo da parte di chi è chiamato a interpretare, comporta anche una sua elaborazione critica, tale che si può con ragion di causa affermare che «ciò che va di solito sotto il nome di associazione di immagini, è in realtà un'associazione di giudizi»[51]. Peirce aggiunge anche che «così, l'associazione di idee consiste in questo: che un giudizio è occasione di un altro giudizio del quale è segno. Non si tratta di niente di meno o di più di un'inferenza»[52].

Siffatto quadro semiotico è tanto inclusivo da raffigurare e rappresentare la realtà in tutti i suoi aspetti. Quest'ultima, infatti, viene a coincidere con «un *ens* che alla lunga (*in the long run*) rimarrebbe», ossia con «quelle cognizioni che in un futuro sufficientemente lontano la comunità» – Peirce dice «una COMUNITÀ senza limiti definiti» – «continuerà a riaffermare»[53].

Allora, alla luce di quanto emerso finora, è possibile trarre alcuni elementi conclusivi rispetto alla concezione della semiotica elaborata da Peirce nei primi momenti della sua riflessione. Essa viene presentandosi come quel sapere costituito da una fitta trama di relazioni in continuo movimento che coinvolge il reale tutto nella sua totalità, intesa questa come la somma delle sue manifestazioni sensibili e intelligibili. In quanto tale, la "scienza" semiotica si sviluppa in un percorso temporalmente scandito e in un processo significativamente connotato. In siffatto ambito di cose, il segno, in quanto oggetto specifico di questo "campo" d'indagine, trova perciò la sua "essenza" manifesta nelle più disparate forme e nelle più varie relazioni. Segno è il termine singolo, segno è il rema[54], segno è la proposizione presa nella sua unità, segno è l'inferenza nel suo complesso. Ma segno è anche il letto del fiume, ed anche il fiume stesso, segno è il martello, segni sono (o

[50] Ivi, CP 5.306; tr. it. p. 137.
[51] Ivi, CP 5.307; tr. it. ibidem.
[52] Ibidem; tr. it. p. 138.
[53] Ivi, CP 5.311; tr. it. p. 140.
[54] Un'analisi approfondita di questo concetto è rinvenibile in C. S. Peirce, *On Existential Graphs, Euler's Diagrams and Logical Algebra* (1903), CP 4.418-509; tr. it. *I grafi esistenziali*, in Opere, cit., pp. 609-657.

possono essere) pesci e bottoni[55]. E segno è l'uomo (le cui differenze con le parole «sono solo relative»[56]), ed anche la comunità. Quest'ultima, infatti, non è che accordo sulla veridicità di un segno, ed è, in quanto accordo, segno stesso di quella veridicità. Segno è, nella concezione peirceana, finanche l'essere, del quale è negato il carattere universale in virtu della convinzione ch'esso «non si può applicare a ogni segno […], benché sia tale nella sua applicazione mediata alle cose»[57]. La sua primaria funzione si risolve, allora, proprio nella proprietà unificante del linguaggio stesso. E d'altronde, «non c'è nulla di nuovo nel dire che i concetti metafisici sono primariamente e fondamentalmente pensieri su parole o pensieri su pensieri; è la dottrina sia di Aristotele (le cui categorie sono parti del discorso) sia di Kant (le cui categorie sono i caratteri dei diversi tipi di proposizioni)»[58]. In altri termini, dal punto di vista del logico statunitense, sia Aristotele che Kant erano sulla buona strada per la costruzione di una dottrina assimilabile alla scienza semiotica. Benché Peirce non lo affermi esplicitamente, potremmo cogliere i limiti che avrebbero impedito ai due filosofi di compiere questo fondamentale passo in avanti nella ricerca filosofica. Né Kant, né Aristotele avrebbero mai potuto assumere la semiotica in tutta la sua portata teorica e pratica, poiché non avrebbero potuto accettare la teoria secondo Peirce consequenziale, riassumibile nel fatto che «i generali devono avere un'esistenza reale»[59]. Il realismo peirceano, che abbiamo sinora affrontato sul versante fenomenologico, pragmatistico e culturale, trova infatti proprio nella semiotica le radici da cui si origina e il fondamento su cui svilupparsi coerentemente e progressivamente. Così, la realtà si mostra nella sua conformazione logico-semiotica, nella sua "coerente" generalità, rivelandosi già sempre pregna di senso. Non è improprio allora affermare che «le cose reali hanno una natura cognitiva, pertanto, significativa, cosicché il reale *è* ciò che *significa* qualcosa di reale»[60], e il cui significato è e sarà, *in the long run*, universalmente riconosciuto e condiviso: «questa realtà coincide con l'accordo ultimo di tutti gli uomini»[61].

[55] È un evidente rimando al titolo del già citato saggio di Umberto Eco.
[56] Ivi, CP 5.313; tr. it. p. 142.
[57] Ivi, CP 5.294; tr. it. p. 130. Ancora una volta va fatta notare la concordanza di fondo con la negazione kantiana dell'essere in quanto predicato reale.
[58] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.294; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 131.
[59] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.312; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.
[60] C. S. Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.320; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro incapacità*, cit., p. 148 (corsivi nostri).
[61] Ivi, CP 5.351; tr. it. p. 177.

§ III. 1.2 *Semiosi come prassi e prassi come semiosi: per una rinnovata definizione del monismo*

L'argomentazione condotta finora, dedicata esclusivamente all'analisi dei più importanti articoli degli anni '60, crediamo testimoni una già predisposta presa in carico del problema del segno e di una sua prima comprensione e apprensione complessiva. Ciò che resta ancora da fare, è presentare elementi e caratteri di cui il segno, dagli anni '70 in poi, si è progressivamente arricchito. Anche se non si assiste a ripensamenti sostanziali dei principi or ora esposti, certo è che la riflessione di Peirce è lontana dall'arrestarsi a questi frutti, ed anzi si configura come lo sforzo continuo di perfezionare la propria filosofia. Il suo sembra presentarsi come il gesto di chi, dopo aver tracciato "intuitivamente" le linee generali di una nuova concezione filosofica, si volga poi a giustificare i propri passi scientificamente. È anche Max Fisch a sottolineare infatti che, in particolare dal 1903 in poi, il concetto di segno è integrato con studi più precisamente e strettamente semiotici, volti a dispiegarlo in ogni sua caratteristica interna e costitutiva[62]. E così, ad esempio, sarà chiarito e approfondito il problema del continuo, sarà perfezionata la teoria delle inferenze e troveranno il loro pieno sviluppo la prospettiva pragmatistica e quella dichiaratamente monistica. Inoltre, l'analisi vedrà un progressivo ampliamento, intento ad abbracciare quanto più possibile ogni ambito dell'attività umana, fino al raggiungimento di un'ipotesi genuinamente cosmologica. Il tutto, è bene evidenziarlo, senza mai perdere di vista il concetto di segno e, anzi, utilizzando quest'ultimo come chiave di accesso ad ogni campo d'indagine.

Dunque, va subito detto e sottolineato ulteriormente che quello di Peirce è un tipo di semiotica che deve fare i conti con la parallela adesione al realismo, e che contestualmente mira ad emanciparsi dagli apriorismi e dai trascendentalismi di impronta kantiana. A questo proposito, è forse utile prendere l'avvio dalla definizione pragmatica, anzi pragmaticistica, di *simbolo*. Tralasciando per il momento la differenziazione stabilita da Peirce tra simbolo e segno, che è per ora secondaria rispetto all'obiettivo immediato dell'analisi, basti dire che siffatta definizione rappresenta non altro che la rielaborazione in chiave semiotica della già citata "massima pragmatica". In modo assolutamente analogo a quest'ultima, viene detto che «l'intero significato intellettuale di un simbolo consiste nella totalità dei modi generali di condotta razionale che seguirebbero dall'accettazione del

[62] Cfr., M. Fisch, *Peirce's General Theory of Signs*, in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, cit., pp. 321-355, ivi p. 338.

simbolo in tutte le possibili differenti circostanze e desideri»[63]. Il segno viene con ciò a coincidere con i suoi effetti pratici e tangibili, contribuisce a sviluppare e si sviluppa a partire dalle concrezioni che di volta in volta produce nelle esperienze proprie del «Senso Comune»[64]. Si pone cioè come uno dei perni centrali attorno a cui ruota e si costituisce il pragmatismo. Proprio nel tentativo di mostrare la contiguità di quest'ultimo con il piano strettamente semiotico, è detto che «il pragmatismo non è, in sé, né una dottrina metafisica, né un tentativo di determinare alcuna verità sulle cose; è semplicemente un metodo per accertare il significato di parole difficili e di concetti astratti»[65]. Viceversa, aggiungeremmo noi, i concetti astratti si presentano come funzionali dal punto di vista pragmatistico, ossia rilevanti ai fini delle ricadute pratiche del metodo stesso. Ciò è tanto più chiaro se si presta attenzione ad un passaggio che, benché Peirce ponga tra parentesi, rappresenta una fondamentale chiosa alla sua argomentazione d'inizio Novecento: «è importante capire che cosa io intendo con *semiosi*. Ogni azione dinamica o azione di forza bruta, fisica o psichica, ha luogo o fra due soggetti […] o è comunque una risultante di tali azioni fra coppie. Con "semiosi", invece, intendo un'azione o influenza che è, o implica, una cooperazione di *tre* soggetti»[66]. Senza ancora entrare nel merito dei costituenti di questa triade, poniamo qui l'accento sul significativo accostamento peirceano di semiosi e azione. In questa sede, la semiosi viene a coincidere con il processo di cui il segno si rivela l'atto, il prodotto (solo parziale e mai realmente finale) in grado di risolvere la lotta implicata dalla *Secondness*, e di riattivare il processo stesso, in un *continuum* stringente e implacabile di alternanza tra i due momenti. La logica pragmatistica, dunque, introducendo un elemento *terzo*, arricchisce e risolve la brutalità dell'azione dualistica e la immette in una nuova, rinnovata dinamica dove «questioni di fatto e questioni di logica sono curiosamente intrecciate»[67]. In questo senso, la semiotica viene a giocare un ruolo di primo piano all'interno della concezione filosofica peirceana: in quanto scienza dei pensieri-segni, e configurandosi perciò come la «capacità di compiere inferenze»[68], essa rappresenta uno strumento indispensabile per condurre nel migliore dei modi le faccende pratiche che la vita ci chiama a risolvere. In altri termini, la semiotica è non solo il motore che dà luogo alla dinamica interna al pensiero, concretizzantesi nell'alternarsi di dubbio e credenza, ma rappresenta anche la guida in grado di dirigere il pensiero stesso verso la

[63] C. S. Peirce*, Issues of Pragmaticism*, cit., CP 5.438; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, cit., p. 419.
[64] Ivi, CP 5.439; tr. it. ibidem.
[65] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.464; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 255.
[66] Ivi, CP 5.484; tr. it. p. 268.
[67] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.364; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 188.
[68] Ivi, CP 5.359; tr. it. p. 185.

conclusione migliore, ossia quella più vicina alla "verità". Coincidendo con la logica, infatti, una *buona* semiotica è anche garanzia della conduzione dei pensieri attraverso il ragionamento corretto. «L'oggetto del ragionamento è di trovare, a partire dalla considerazione di ciò che già conosciamo, qualcosa che non conosciamo. Di conseguenza il ragionamento è buono se è tale da darci una conclusione vera a partire da premesse vere, altrimenti non lo è»[69]. La concatenazione dei segni non è quindi un processo meramente meccanico e qualitativamente neutro. Anzi, come avremo modo di tematizzare nelle linee conclusive del lavoro, al pragmatismo semiotico peirceano non è estranea una precipua connotazione morale "naturalmente" tesa a valicare l'esclusivo e utilitaristico benessere del singolo.

Da ultimo, e a conclusione di questa breve sezione del lavoro, va evidenziato che il rapporto tra semiosi e prassi, tra pensiero ed azione, trova la sua forma più compiuta nel concetto di abito. Quest'ultimo, infatti, si configura ad un tempo come «abito della mente» e come abito comportamentale. In altri termini è, da un lato, «ciò che ci determina a trarre da date premesse un'inferenza piuttosto che un'altra»[70] e, dall'altro, «mente irrigidita»[71]: dunque sia «*principio direttivo*»[72] che prodotto dell'azione stessa.

§ III.1.3 *La struttura triadica del segno e sue implicazioni etico-pratiche*

La spiegazione di questo specifico stato delle cose può essere rinvenuta anche nel tentativo peirceano di rispondere della natura dell'"interpretante logico finale", nel saggio che a questo scopo è destinato e che, nella versione italiana, prende a prestito tale espressione concettuale come suo stesso titolo. Prima di entrare nel merito della questione, però, è necessario accennare ad una delle più famose elaborazioni inerenti la costituzione triadica del segno[73] e alla conseguente distinzione (anche questa triadica) dell'interpretante in emozionale, energetico e logico. Per ciò che riguarda il primo punto, com'è noto, il segno è rappresentato da una relazione a tre, che mai può essere ridotta ad una relazione diadica, e

[69] Ivi, CP 5.365; tr. it. p. 188.
[70] Ivi, CP 5.367; tr. it. p. 189.
[71] C. S. Peirce, *The Law of Mind*, cit., CP 6.158; tr. it. *La legge della mente*, cit., p. 1119.
[72] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.367; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 189.
[73] La tripartizione riguardante l'argomento in quanto sviluppo di un segno a partire dalle premesse (anch'esse proposizioni e, in quanto tali, segni) è stata già affrontata in merito alla trattazione della natura pragmatistica dell'abduzione, nel paragrafo II. 2.3 del presente lavoro. Ma non sono con ciò esaurite le distinzioni triadiche elaborate da Peirce relativamente al concetto di segno. Una di queste è, infatti, quella che prende forma negli elementi di icona, indice e simbolo. Un'altra è quella di segno, interpretante e oggetto; un'altra ancora è quali-segno, sin-segno e legi-segno.

che si esplica negli elementi di *oggetto dinamico*, ossia «l'Oggetto quale esso è»[74], *oggetto immediato*, cioè l'oggetto «come il Segno stesso lo rappresenta»[75], e *interpretante* – concetto, questo, che negli anni '60 era ancora soltanto abbozzato. A sua volta, come abbiamo già visto, l'interpretante è definito da Peirce come «l'effetto propriamente veicolato dal segno» ed è chiarito, almeno in parte, dall'esempio dell'ufficiale che esprime un comando (segno) e l'obbediente risposta dei suoi sottoposti (interpretante): l'interpretante sarà, appunto, il risultato che il comandante otterrà grazie al segno-pensiero[76] esternato[77]. Ma l'esempio offre già il caso di un genere specifico e ben determinato di interpretante. Più in generale, invece, anche quest'ultimo, per una sua completa definizione, segue una tipizzazione tripartita. La andiamo qui ad esporre: in primo luogo, l'interpretante può prendere forma in un sentimento. In quanto tale, in base al caso specifico, può essere momento mediale o "finale" del segno stesso, a seconda che rappresenti un primo, provvisorio «riconoscimento» del segno – la «prova evidente che abbiamo compreso il senso proprio del segno» –, oppure che racchiuda in sé «addirittura tutti gli effetti [da quello] propriamente veicolati»[78]. Per ciò che riguarda quest'ultima opzione relativa all'*interpretante emozionale*, Peirce suggerisce il caso dell'ascolto di un componimento musicale. Ma veniamo al secondo tipo: l'interpretante può concretizzarsi in uno sforzo fisico o mentale, ossia in qualcosa che richiede un movimento del corpo o in una «pressione sul Mondo Interno»[79], e questo è detto *interpretante energetico*. Da ultimo, vi è l'*interpretante logico*, che viene a coincidere con il concetto, peraltro già esaminato, di abito. A questo proposito, e per giungere al nodo che ci interessa più da vicino, è dirimente sottolineare il passaggio teorico successivo operato da Peirce, il quale ipostatizza la coincidenza dell'interpretante logico con quello cosiddetto "finale", definendolo infatti nei termini di «interpretante logico ultimo» e individuandolo, appunto, nel «*mutamento*

[74] C. S. Peirce, CP 8.183.
[75] C. S. Peirce, *Prolegomena to an Apology for Pragmaticism*, cit., CP 4.536; tr. it. *Iconismo e grafi esistenziali*, cit., p. 219.
[76] Come già accennato, e come si evince e si evincerà dalla discussione integrale riguardante l'oggetto della semiotica, «ogni pensiero è un segno» (C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.470; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 259).
[77] Per quanto riguarda l'esempio accennato, si veda ivi, CP 5.473; tr. it. pp. 260-261.
[78] Ivi, CP 5.475; tr. it. p. 262.
[79] Ibidem; tr. it. p. 263. Riguardo a ciò, la nostra interpretazione si discosta leggermente da quella che Bonfantini dichiara in nota alla citazione su cui cade anche il riferimento qui presente (cfr., n. 8, ibidem). Ciò in partcolare perché, come esposto nel corpo del testo, crediamo che anche lo sforzo mentale appartenga e sia inerente all'interpretante energetico e non a quello logico, come sembra affermare Bonfantini quando attribuisce allo sforzo fisico il carattere di secondità (interpretante dinamico) e a quello mentale la qualità di terzità. Quanto intendiamo dire è che la «pressione sul Mondo Interno», essendo anch'essa «un atto singolo» (ivi, CP 5.475; tr. it. p. 263), non ha ancora il carattere di abito, bensì contribuisce a costituirlo; più precisamente, lo sforzo stesso può essere un abito, ma non per chi "subisce" la pressione e non nell'atto né unicamente per il fatto di subirla.

d'abito»[80], ossia nel cambiamento della disposizione ad agire in virtù di un processo che in modo progressivo si depura dagli errori. La realtà in quanto *Thirdness*, più che un *fatto*, è una vera e propria aspirazione generalizzante, concretizzantesi in nessun'altra forma che quella della proposizione "vera", laddove ogni proposizione è un giudizio, una legge – per quanto vaga e soltanto ipotetica – un'affermazione sullo stato delle cose effettivo e, soprattutto, sullo stato che le cose *potrebbero* assumere. Particolarmente rilevante in siffatto ambito di discorso è, inoltre, l'accostamento di "concetto" e di giudizio percettivo. Riguardo a ciò Peirce è chiaro e risoluto nel dichiarare necessaria la comprensione di «queste tre verità: *primo*, che non vi sono concetti che non siano dati come giudizi percettivi, così che possiamo dire che tutte le nostre idee sono idee percettive. Sembra sensismo, ma per sostenere questa posizione è necessario riconoscere, *secondo*, che i giudizi percettivi contengono elementi generali, cioè che la Terzità è percepita in modo diretto. Infine, penso che sia molto importante riconoscere, *terzo*, che la facoltà abduttiva, quando indoviniamo i segreti della natura, sia come una sfumatura, una gradazione di ciò che, nella sua più alta perfezione, chiamiamo percezione»[81]. Ed è davvero curioso come la semiotica si intrecci insolubilmente con la realtà, finanche quando si tratta di chiamare in causa un concetto come quello di abduzione che è spesso associato all'indovinamento. In un'altra delle lezioni tenute a Harvard nel 1903, Peirce è anzi perentorio nell'affermare che «l'inferenza abduttiva sfuma nel giudizio percettivo senza una netta linea di demarcazione»[82], e nel negare quindi una loro differenza propriamente costitutiva. Anche quest'ultimo, infatti, contribuisce alla costituzione stessa di quel plesso "rappresentativo" di cui è intessuta la realtà, e che si concretizza nel darsi e nel presentarsi dei fenomeni. Questi ultimi vengono perciò a configurarsi come «dei veri e propri punti di contatto tra abduzione e percezioni»[83], dove il primo offrirà l'elemento di Terzità contenuto nel concetto stesso di inferenza, mentre le altre ci metteranno a disposizione la Secondità correlata all'alterità, e la Primità intesa come "carattere"[84].

In questa prospettiva, perciò, la costituzione dei fenomeni si rivela come intimamente semiotica, ossia segnica. I fenomeni disseminano e sono disseminati di segni; sono essi stessi segni. E ricordando ancora la coincidenza di questi ultimi con pensiero e concetto, valga, per finire, anche per i segni quanto Peirce scrive: «gli elementi di ogni concetto

[80] Ivi, CP 5.477; tr. it. p. 264.
[81] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., pp. 223-224; tr. it. *La natura del significato*, cit., pp. 561-562.
[82] C. S. Peirce, *Pragmatism as the Logic of Abduction*, cit., p. 227; tr. it. *Pragmatismo inteso come Logica dell'Abduzione*, cit., p. 566.
[83] Ivi, p. 228; tr. it. p. 569.
[84] Cfr., ivi, p. 233; tr. it. p. 576.

entrano nel pensiero logico al cancello della percezione e ne escono a quello dell'azione finalizzata; e tutto ciò che non mostra il proprio passaporto a entrambi i cancelli viene arrestato come non autorizzato dalla ragione»[85]. Così come accade per i concetti, dunque, anche per i segni vale il costituirsi attraverso un percorso che, come in una sorta di algoritmo, partecipa anch'esso di tre momenti, un *input*, un *output* e uno stadio intermedio di elaborazione congetturale. Non occorre neanche precisare, però, che a differenza dell'algoritmo, questo percorso è lontano dall'esaurirsi in un procedimento meccanico (aritmetico o, al più, probabilistico), e che anzi è sin da principio intenzionale e, fino alla sua concretizzazione ultima, *finalizzato*.

§ III.1.4 *Semiosi in quanto significazione*

Abbiamo già visto che la prospettiva peirceana esclude la pensabilità stessa dell'assolutamente individuale, il quale si presenterebbe altrimenti come la colonna d'Ercole di per sé insormontabile davanti a cui la conoscenza dovrebbe arrestarsi. Costituirebbe, cioè, il limite invalicabile dinanzi al quale la teoria della continuità troverebbe la sua inesorabile smentita. L'"assolutamente individuale", in quanto privo di ogni relazione, è invece anche privo di ogni appiglio alla realtà e dunque al pensiero. In quanto tale, non ha "senso" e non *è*, dal momento che il senso stesso non è altro che l'accordo stabilito da una comunità di parlanti e di agenti, implicante di necessità l'elemento della relazione. Perché possa avere senso, insomma, qualcosa dev'essere un segno. Viceversa, ogni segno serba un significato e ne è il custode. «Per esempio, una monade leibniziana è rappresentata come qualcosa che è tutto ciò che è in sé, a causa di sé e per sé. Ma questo è autocontraddittorio. Se la monade fosse realmente solo per se stessa, non se ne potrebbe avere concezione maggiore di quanta se ne abbia nella vita interna di un ciottolo sulla spiaggia. Per noi sarebbe semplicemente nulla»[86], e dunque non potrebbe venir rappresentata né definita in alcun modo. In altri termini, non potrebbe esser concepita. Il segno, nel suo darsi concreto, è infatti manifestazione di *intenzione*, ricchezza di significato, di volontà, di proiezione verso il futuro, di attesa e aspettativa; è energia provocatoria e vera e propria forza motrice. Da un segno, ad esempio dalla trasmissione di un comando al colonnello in attesa di disposizioni, può aver luogo una guerra. Da «alcune

[85] Ivi, p. 241; tr. it. p. 587.
[86] C. S. Peirce, *To Signor Calderoni*, cit., p. 72; tr. it. *Al signor Calderoni, sul pragmatismo*, cit., p. 1268.

deboli vibrazioni aeree la cui energia è così debole che uno strumento che non sia un orecchio non può neppure rilevarle», erompe la forza del significato. La materia è veicolo di senso, in quanto tale tutt'uno con esso, nient'altro che questo: almeno, nient'altro di "significante". Dunque, quella debole energia «è trasformata» fino a spingere «un milione di uomini a una violenza feroce, eroica, ebbra, distruttrice di vite, contro un altro milione di uomini» che stravolgeranno in modo altrettanto violento le loro vite.

Ma v'è ancora un esempio che, pur connesso con lo stesso quadro teorico, ci pare ancora più rilevante per chiarire un ulteriore punto. Fermo restando che anche qui emerge con chiarezza la concretezza degli effetti del segno, e la sua assoluta influenza sull'azione, ad essere messo in luce è anche e soprattutto il processo ininterrotto di segni-pensieri attraverso cui soltanto è possibile portare a compimento un qualunque genere di proposito. L'esempio racconta in prima persona il caso di un'azione che, per la sua consuetudinarietà, è generalmente compiuta in modo del tutto automatico. «Seduto qui a scrivere nel mio studio, noto che la mia attenzione è diretta sul fatto che l'aria della mia stanza è, come diciamo in inglese, "stuffy", cioè comincia a dar fastidio alla respirazione, pur senza avere una caratteristica riconoscibile». Vi è un dato che si fa innanzi e "irrita" la mia coscienza richiamando l'attenzione. E' l'*urto*, è la *Secondness* che irrompe. Che fare? «Ragiono. Dico a me stesso: "Non dovrebbe essere così, è sfavorevole al lavoro". Come rimediare? La finestra deve essere aperta. Se la finestra deve essere aperta, io devo aprirla. Per aprire la finestra, devo essere vicino a essa. Per essere vicino a essa, devo attraversare la stanza. Per attraversare la stanza, devo alzarmi dalla sedia. Per alzarmi dalla sedia, devo piegare il tronco in avanti e contrarre i muscoli delle gambe, dopo aver piantato i piedi sotto la sedia. Più o meno a questo punto, perdo la capacità di riconoscere il mio ragionamento e la prossima cosa di cui sono cosciente è che mi sto muovendo attraverso la stanza. I miei muscoli sembrano compiere complicate contrazioni sistematiche, ma sono sicuro di non sapere che cosa stanno facendo. Ho in mente solo il mio *proposito* di far entrare l'aria»[87]. Allora, come ben ci indica la dettagliatissima descrizione di un evento che occupa in realtà pochi istanti della nostra attenzione e del nostro tempo quotidiani, a muoverci in ogni circostanza, tanto la più banale quanto la più rara, non è la «forza bruta», pur presente, pur materialmente tangibile. In senso proprio, a rendere possibile il re-agire cosciente e motivato non è l'aria viziata, come non erano le onde sonore emesse dall'inviato del generale, bensì il pensiero in quanto attività intenzionata e intenzionante, ma forse, per meglio dire, è un complesso assai articolato di azione e reazione, un grumo difficilmente

[87] Ivi, pp. 71-72; tr. it. pp. 1267-1268 (corsivo nostro).

distinguibile di fatti "mentali", muscolari, ambientali, ecc., un tutto multifattoriale come ogni istante della nostra vita. È il segno in quanto mai semplice, mai esattamente univoco "conduttore" di significato. Agiamo, dice Peirce, «per forza di logica»[88]. Come si evince dalla sequenza di proposizioni appena elencate, il ragionamento funziona secondo il ritmo logico-condizionale del "se…allora" e trova il suo completamento in una serie di "decisioni", tutte convergenti verso quella conclusiva e finale: stando all'esempio, l'aprire la finestra. Ogni conclusione diventa premessa per la proposizione successiva e non è che *passaggio*, imprescindibile e necessario, affinché si giunga al soddisfacimento pratico e concreto di quello che Peirce chiama anche con l'espressione di «interpretante intenzionale»[89]. Questo, a sua volta, rappresenta nient'altro che la «conclusione di un argomento»[90], ossia il compimento di quel proposito che è scorso di inferenza in inferenza fin quando non ha trovato la sua concretizzazione nell'azione.

In cosa consista poi, più nello specifico, il significato di un pensiero-segno, è chiarito nella *Harvard Lecture* del 1903 dal titolo *La natura del significato*, ma è anticipato in qualche modo dalle conferenze precedenti, oltreché implicato naturalmente dalla definizione di segno già citata, mutuata a partire dalla massima pragmatica. Che il segno abbia una qualche utilità pratica risultava dunque già chiaro da quanto affermato, ma che il suo significato si risolva all'interno di questa forma peculiare e particolarmente vasta di utilità, è invece ancora da definire adeguatamente. La definizione pragmatica del segno comporta, infatti, una serie di conseguenze molto rilevanti. Una di queste è che per effetto/significato Peirce non intende il fatto brutale e materiale del movimento, anche quando si tratti di un interpretante energetico. Ad avere particolare rilievo è l'intenzione motivante, che non necessariamente corrisponde al risultato effettivo. Quando si parla di *effetti*, si intende infatti sempre di *abiti*, ossia di regole comportamentali, di volta in volta rinnovabili e mai ripetibili in forme assolutamente uguali. In questo senso, Peirce sostiene allora che «se il significato di un simbolo consiste nel *come* esso potrebbe spingerci ad agire, è chiaro che il "come" non può riferirsi alla descrizione dei moti meccanici che esso potrebbe causare, ma deve riferirsi a una descrizione dell'azione in quanto ha questo o quel *fine*»[91]. Due sono gli aspetti che conviene sottolineare rispetto a questo passaggio peirceano. In primo luogo, l'uso del condizionale, che scongiura ogni possibilità di intendere il significato di un segno come esauribile nel prodotto materiale o meccanico dell'interpretante. In secondo luogo, la

[88] Ivi, p. 71; tr. it. p. 1267.
[89] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 218; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 553.
[90] Ibidem.
[91] C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.135; tr. it. *Le tre scienze normative*, cit., p. 530.

conseguente introduzione dell'ampia tematica relativa al ruolo del finalismo all'interno della riflessione peirceana, che ci riserviamo di approfondire nella parte conclusiva del lavoro. Ora, andando oltre nell'argomentazione, il fine cui il significato tende e con cui in ultima analisi coincide, viene a rispecchiarsi, per ciò che riguarda il significato di un argomento, nell'elemento semiotico della conclusione di un'inferenza. Così Peirce: «abbiamo già visto che ci sono buone ragioni per pensare che l'idea di *significato* sia tale da implicare qualche riferimento a un *fine*. Ma il Significato è attribuito al solo *representamen*», ossia un segno, «e l'unico tipo di *representamen* che ha un fine dichiarato e definito è l'"argomento"»[92]. Più in particolare, dal fatto che «il fine dichiarato di un argomento è di far accettare la propria conclusione», il suo significato ultimo non si indentificherà con l'andamento complessivo dell'argomento stesso, bensì appunto con la sua conclusione. Con ciò, allora, il significato verrà definito tecnicamente come «conclusione di un argomento», e in quanto tale come «interpretante intenzionale»[93].

Nel caso in cui, invece, si volesse ricercare un significato anche nella proposizione e nel termine, questo trova luogo, secondo Peirce, in «tutto ciò di quella proposizione o di quel

[92] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 218; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 553.

[93] Ibidem. A questo punto è importante indicare le differenze stabilite da Peirce riguardo ai suoi concetti di *representamen* e di *interpretante*. In *Le tre scienze normative*, dopo aver ribadito a più riprese il «carattere ripetitivo del *representamen*», ossia la sua capacità di riproporsi e di «contribuire a una conclusione ulteriore», egli afferma di chiamare «*interpretante* un *representamen* che è determinato da un altro *representamen*». Inoltre precisa poi che «ogni *representamen* è legato o può essere legato a una cosa che è in grado di reagire, il suo oggetto, e ogni *representamen* in un certo senso incarna qualche qualità che potrebbe essere chiamata il suo *significato*», ossia un altro segno. In quanto tale, «un *representamen* è un *rema*, una *proposizione* o un *argomento*», laddove per "rema" si intende un verbo o una predicazione verbale (C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.138-139; tr. it. *Le tre scienze normative*, cit., pp. 531-532). Da ultimo, si consideri pure la definizione peirceana secondo la quale «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*. Mediante questa relazione triadica il possibile Interpretante è determinato a essere il Primo Correlato della medesima relazione triadica con lo stesso Oggetto, e per qualche altro possibile Interpretante. Un *Segno* è un representamen per il quale esiste qualche interpretante quale cognizione di un intelletto. I segni sono i soli representamen che finora sono stati molto studiati» (C. S. Peirce, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.242; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., p. 152). Ora, alla luce delle precisazioni contenute nella definizione appena ricordata, intendiamo porre in evidenza un aspetto finanche banale, ma che pure non può esser trascurato ogni volta che si incontrano i due concetti in questione. Se infatti si prende ad oggetto, non una sola proposizione, né un singolo argomento, bensì il processo continuo che è il pensiero nel suo complesso, si può presto inferire che non v'è, a rigore, una rigida demarcazione tra il concetto di *representamen* e quello di *interpretante*, i quali al più possono esser distinti soltanto compiendo uno sforzo di astrazione di una proposizione o di un argomento dal flusso infinito e ininterrotto nel quale sono immersi. Più che come differenze sostanziali, i due concetti devono perciò essere intesi come "giochi di ruolo" interscambiabili e irriconoscibili nel darsi effettivo del pensiero-segno nella sua inafferrabile totalità. E del resto, a noi pare che anche questi differenti ruoli finiscano per sovrapporsi a tal punto da diventare poco più che sfumature atte a indicare, certo, differenti segni, ma pur sempre un segno – purché non si riduca il segno a "evento" esclusivamente mentale. Per concludere, crediamo superfluo sottolineare che qualcosa di molto simile valga anche per ciò che riguarda l'Oggetto. Se infatti, l'Universo non è altro che un insieme di segni, l'Oggetto non avrà altra parte che quella di elemento semiotico all'interno della dinamica triadica di cui il segno stesso è costituito.

termine che potrebbe contribuire alla conclusione di un argomento dimostrativo»[94], e si delinea perciò come *significato intermedio* di un processo più ampio che trova il suo compimento ultimo, ancora una volta, nella conclusione dell'argomento in cui quel determinato termine e quella determinata proposizione sono immessi.

§ III.1.5 *Linee di una semiotica della cultura*

Le argomentazioni svolte finora possono essere intese come propedeutiche ad un argomento che abbiamo soltanto anticipato nel paragrafo introduttivo, oltreché sviluppato sotto un'altra prospettiva nel capitolo precedente, e che adesso tenteremo di avvicinare in modo più sistematico e approfondito. L'interpretazione della semiotica peirceana in chiave "culturale", benché già suggerita autorevolmente da Umberto Eco, resta un'ipotesi di lavoro molto delicata, che richiede perciò di essere esposta con il costante supporto dei testi peirceani. Ed è con un passo tratto dalla *Speculative Grammar* che ci sembra opportuno cominciare: «la parola Segno sarà usata per denotare un Oggetto percettibile, o soltanto immaginabile, o anche inimmaginabile in un senso univoco – poiché, per esempio, la parola "*fast*", che è un Segno, non è univocamente immaginabile, dal momento che non è *la parola in se stessa* che può essere stesa sulla carta o pronunciata, ma solo una sua occorrenza, e dal momento che "*fast*" è sì la stessa parola quando viene scritta e quando viene pronunciata, ma è una parola quando significa "rapidamente" e tutt'altra quando significa "immobile", e un'altra ancora quando si riferisce ad astinenza»[95]. Dunque, da quanto emerge da questa breve testimonianza, Peirce chiama segno qualcosa che comprende in sé non un unico e solo significato, bensì una serie di significati molteplici e variabili. Così 'fast' può essere usato, a seconda delle circostanze, per indicare qualcosa di veloce, qualcosa di immobile, qualcosa che provoca astinenza. Ora, il senso comune cui si appella frequentemente Peirce, darebbe ragione del fatto che non sia certamente arbitraria la scelta di utilizzare lo stesso segno-parola talvolta in un senso, talaltra in un secondo, e così via. Ma se così stanno le cose, è altrettanto intuitivo che la variabilità di siffatto "oggetto" viene a dipendere dal contesto in cui è immesso e dalla proposizione che lo contiene. Si applica qui, in altri termini, il principio della *coerenza* (si potrebbe dire anche,

[94] C. S. Peirce, *The Nature of Meaning*, cit., p. 220; tr. it. *La natura del significato*, cit., p. 556.
[95] C. S. Peirce, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.230; tr. it. *Grammatica speculative*, cit., p. 148.

più tecnicamente, *pertinenza*[96]), inteso questo in un senso più strettamente logico, che cosmo-logico. Il contesto è l'"arbitro" che, in tal caso, conduce il gioco. E d'altronde, benché Peirce non ne parli mai esplicitamente, *Speculative Grammar* è ricchissimo di esempi che confermano l'ipotesi del segno come concetto che si modella sull'ambiente in cui è formato, e il cui significato dipende dalla circostanza concreta, culturalmente connotata. Di più. Da questa raccolta di scritti, emerge anche un ulteriore punto, non meno rilevante per la nostra interpretazione: il successo di un processo comunicativo, ossia il "riferimento felice" – che è sempre processo segnico – è fatto dipendere risolutamente dalla partecipazione degli interlocutori ad un mondo culturale comune, come si evince dal seguente passo: «poniamo che ci sia qualcosa che veicola informazione senza avere assolutamente nessun rapporto né riferimento a una qualche entità di cui la persona a cui l'informazione è comunicata abbia la benché minima conoscenza diretta o indiretta nel momento in cui riceve quella pretesa informazione. Allora, se la persona in questione comprende quest'informazione (e certo sarebbe uno stranissimo tipo di informazione questo), il veicolo di questa specie di informazione, in questo volume, non è chiamato Segno»[97]. Anche qualora si supponesse il verificarsi di qualcosa di simile, ossia se si ponesse la circostanza di una comprensione scissa e indipendente da qualunque genere di familiarità diretta e indiretta con l'oggetto comunicato, potremmo dire che ciò sia propriamente dis-umano o sovra-umano, dal momento che l'essenza stessa dell'uomo è da Peirce risolta nel suo essere un "segno esteriore". Peirce continua la sequenza argomentativa chiarendo la sua posizione con un esempio particolarmente calzante. «Due uomini stanno sulla spiaggia e guardano il mare. Uno di essi dice all'altro: "quella nave laggiù non porta merci, ma solo passeggeri". Ora, se l'altro da parte sua non vede nessuna nave, la prima informazione che egli trae dalla frase dell'interlocutore ha come Oggetto la parte di mare che egli vede, e lo informa che una persona con una vista più acuta della sua, o più esercitata a osservare tali cose, può scorgervi una nave». Il primo Oggetto di cui l'uomo in ascolto può farsi un segno è perciò il frutto della sua percezione, è cioè un giudizio percettivo. Tuttavia, il ragionamento non si interrompe a questo punto. Egli procede per inferenza ed abduce la maggiore disposizione o capacità fisica del proprio interlocutore, servendosi di questa ipotesi per proseguire oltre e per disporsi ad una "esperienza" più ampia e proficua: «dopo che la nave è stata così presentata alla sua

[96] Si tratta del concetto di *Affordance* che la semiotica echiana ha determinato in relazione al lavoro di James Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton-Mifflin, Boston, 1966. Luis Prieto ha poi "tradotto" questa idea nella nozione pertinenza in un suo lavoro del 1975: L. Prieto, *Pertinence et pratique*, Minuit, Paris, 1975; tr. it. *Pertinenza e pratica*, Feltrinelli, Milano, 1976.
[97] C. S. Peirce, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.231; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., pp. 149-150.

conoscenza, egli è preparato a ricevere l'informazione a essa relativa che quella nave porta esclusivamente passeggeri. Ma l'enunciato nel suo complesso, per lui, non ha altro Oggetto all'infuori *di quello di cui egli si trova ad avere già nozione*»[98]. In mancanza di percezioni, ecco che l'individuo dispiega il repertorio di conoscenze che è in suo possesso. La conoscenza, ovviamente indiretta, passa cioè per gli abiti di cui egli dispone, che non son altro se non il complesso di conoscenze offertogli dall'ambiente culturale in cui è cresciuto. Ed è in questo senso che, a nostro avviso, dev'essere interpretato il fatto che, secondo Peirce, «gli Oggetti – giacché un Segno può averne un numero qualsiasi – possono ciascuno essere o una singola cosa conosciuta come esistente, o una singola cosa che un tempo si credeva che fosse esistita o ci si aspettava che esistesse, o una collezione di tali cose, o una qualità conosciuta, o una relazione, o un fatto»[99].

Ancora una volta, la tripartizione di segno in icona, indice e simbolo più volte richiamata nelle pagine precedenti, ci aiuta in questa direzione. In primo luogo occorre esporre sinteticamente le differenze sussistenti tra questi tre tipi di segno: possiamo dire che un'icona, «sia essa qualità, o individuo esistente, o legge»[100], "figura" come segno in forza della sua *somiglianza* con l'oggetto che rappresenta; l'indice, invece, si presenta come determinato direttamente e materialmente dall'oggetto a cui si riferisce; infine, il simbolo è anche detto «Legisegno»[101], in quanto trova appunto in una legge il principio in virtù del quale rinvia al proprio oggetto, ed è esso stesso generale come il suo oggetto.

Ora, sussiste una sorta di scala di grado tra questi tre generi di segno tale per cui, se posti entro i limiti soltanto ideali della totale "naturalità" e della completa "convenzionalità", l'icona si collocherà in una posizione più vicina al primo limite, mentre il simbolo precisamente al lato opposto. Ora, tralasciamo temporaneamente il fatto, tuttavia molto rilevante, per cui ci sembra che Peirce, già con il supporre e il considerare la convenzionalità di un segno, in qualche modo includa implicitamente nella sua scienza semiotica il ruolo della cultura. Va qui fatto, invece, un ulteriore, importante rilievo. L'esser convenzionale di un segno non è posto soltanto come possibilità. Compare, piuttosto, come proprietà inevitabile e dunque necessaria di ogni tipo di segno, finanche dell'icona. Pur spostata dalla parte della "natura", infatti, l'icona non può stabilirsi sul limite dell'asse stesso, ma al più soltanto sfiorarlo. Peirce è estremamente consapevole, dunque, che non vi sia segno alcuno che non abbia, insieme alla sua base materiale, anche

[98] Ivi, CP 2.232; tr. it. p. 150 (corsivo nostro).
[99] Ibidem.
[100] Ivi, CP 2.247; tr. it. p. 153.
[101] Ivi, CP 2.249; tr. it. ibidem.

un elemento "contestuale", convenzionale, decodificato dalla società in cui è collocato. In questo senso, benché non espresso in modo chiaro e con i termini che stiamo qui utilizzando, la tematica relativa alla culturalità dei segni è tutt'altro che ignorata, e certamente non esclusa. Non vogliamo certamente dire, con ciò, che egli abbia formulato una qualche teoria della cultura, e tuttavia ci sembra almeno di poter suggerire che le linee tendenziali del suo pensiero e della sua semiotica presuppongano una certa apertura verso quell'ambito costitutivo di qualsivoglia comunità e "senso comune".

È quanto riteniamo confermato dall'idea di simbolo in quanto «*Legisegno*», che andiamo ad osservare più da vicino. In particolare, si tratta di recuperare l'ulteriore riformulazione di icona, indice e simbolo, rispettivamente nei termini di Qualisegno, Sinsegno, o Legisegno. L'icona è detta anche Qualisegno proprio perché, come suggerisce la parola stessa, rappresenta una qualità. Per poter «effettivamente avere la funzione di un segno», però, l'icona ha bisogno di essere supportata "materialmente" da un Sinsegno, ossia da un indice. Deve cioè manifestarsi in una occorrenza definita e concreta e siffatta possibilità è appunto inclusa nella definizione terminologica del Sinsegno stesso, dal momento che Sin-sta proprio a significare, come ci dice Peirce, «"esistente una sola volta", come in *singolo*, *semplice*, nel latino *semel*, ecc.». Fatte queste premesse, è utile ora prestare attenzione alla definizione di Legisegno. Peirce scrive che «un *Legisegno* è una legge che è un Segno. Questa legge è usualmente 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 quando è applicato in una occorrenza, che può essere detta una sua *Replica*. Così, la parola "il" ricorrerà una decina di volte in una pagina. Ebbene, in tutte queste ricorrenze si tratta dell'unica e stessa parola, dello stesso legisegno. Ogni singolo esempio di essa è una Replica. La Replica è un Sinsegno. Così, ogni Legisegno richiede Sinsegni. Ma questi non sono Sinsegni ordinari, come sono invece quelle occorrenze peculiari che sono immediatamente significanti. E infatti la Replica non sarebbe significante se non ci fosse la legge che la rende tale»[102]. Ogni Legisegno è

[102] A uno sguardo più attento e a un'analisi appena più approfondita, questa tripartizione si rivela nella sua problematicità. Una problematicità che forse anche Peirce aveva colto e che in questi appunti e scritti tenta di sciogliere. Per chiarire i termini della questione, è opportuno segnalare sin da subito che la prima formulazione tripartita del segno compare già in *Una nuova lista di categorie* e risale dunque al 1867. Qui Peirce distingue le rappresentazioni in "somiglianze" (che poi verranno dette "icone"), indici o segni, e simboli o segni generali (cfr., C. S. Peirce, *On a New List of Categories*, cit., CP 1.558; tr. it. *Una nuova lista di categorie*, cit., pp. 78-79). Come si può vedere, dunque, è a dir poco precoce l'operazione di distinguere i segni secondo tre tipologie. In questo ambito di cose, però, ciò che sembra lasciato inspiegato e ambiguo è il fatto che una rappresentazione – una cosa – possa essere un segno in quanto *Secondness*, e quindi priva di un qualunque principio di regolarità. Senza dilungarci troppo, si pensi ad esempio, al caso del fumo che si leva in conseguenza di un incendio.

compreso, dunque, alla luce di una legge che dà forma a qualcosa che di per sé non avrebbe significato e che, nella ripetizione, diventa qualcosa di "familiare" e di immediato, nonostante la sua convenzionalità. Diventa, in altre parole, un abito, e infatti come l'abito rientra nel quadro della *Thirdness*, ossia nel campo aperto dalla rappresentazione compiuta. Come l'abito[103], inoltre, il legisegno dipende, nella sua origine e formazione, dal tessuto culturale che gli è proprio e, come l'abito, deve la sua sussistenza, la sua conservazione e il suo rinnovamento a quel tessuto culturale stesso. E dunque, «tutte le parole, frasi, libri, e altri segni convenzionali sono Simboli. Noi parliamo come se scrivessimo o pronunciassimo la *parola* 'uomo', ma quella che pronunciamo o scriviamo è solo una *replica*, o messa in atto della parola: la parola in se stessa non ha alcuna esistenza, sebbene essa sia reale, in quanto *consiste nel* fatto che le entità esistenti *devono* conformarsi a essa»[104]. In questo caso, non v'è né diretta associazione né somiglianza sensibile. 'Uomo' è «un modo generale di successione di quattro suoni o representamen di suoni, che diviene un segno solo perché un abito, o legge acquisita, provocherà repliche di esso destinate a

---

Questo genere di relazione segnica è intesa da Peirce come determinantesi nell'"indice", nella *Secondness* indicale. Ora, la questione è: davvero siffatto genere di relazione si compie senza alcun fattore regolativo? Stando a quanto il Peirce degli ultimi decenni cerca incessantemente di dimostrare, ovviamente la risposta non può che essere negativa. Non possiamo negare, né Peirce lo farebbe mai, che vi sia – o che debba esservi, o che almeno dobbiamo e possiamo sperare che ci sia – una legge della natura per la quale dalla combustione derivi il fumo come effetto necessario, implicato dalla trasformazione chimica in atto del materiale soggetto a combustione. Non potendo ritenere che Peirce rifiuti che simile fenomeno sia il prodotto di una forma di "legalità" naturale, dovremmo allora supporrre che egli distingua tra le leggi della natura, che vedrebbe manifeste nel "Sinsegno", e quelle stabilite convenzionalmente dall'uomo, che sarebbero invece rappresentate attraverso il "Legisegno". Tuttavia neanche questa ipotesi ci pare soddisfacente. Ciò che riteniamo allora più plausibile è di ammettere il carattere aporetico delle determinazioni di siffatta tripartizione, almeno per quel che riguarda le loro prime occorrenze ed enunciazioni. Relativamente ai risultati teorici ottenuti nella sezione dei *Speculative Grammar* qui analizzata, risalente al 1903, ci pare che si possa assistere ad una riformulazione almeno parzialmente risolutiva delle osservazioni problematiche qui avanzate. Questa convinzione ci proviene in particolare dalla distinzione peirceana dei segni in ben dieci classi, tra cui ad esempio: Qualisegno Iconico Rematico, Legisegno Iconico Rematico, Legisegno Simbolico Rematico, e così via (cfr., C. S. Peirce, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.254-265; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., pp. 156-160). Tali classi testimoniano, a nostro parere, che l'una specie di segno si serve dell'altra e quindi coopera con essa (così come è emerso anche nel corpo del testo rispetto al fatto che il Sinsegno è ciò di cui, ad esempio, si servono gli altri due per poter "esistere" concretamente). Ma non solo. Più di ogni altra cosa, questa classificazione ci pare indicare un vero e proprio cambiamento di prospettiva, una differente lettura di queste tripartizioni. Detto in breve, ci pare rappresentare lo spostamento da una tripartizione, intesa come distinzione tra diverse tipologie di segni, ad una che è invece da considerare come distinzione tra diverse tipologie di *funzioni*. Cosicché, insomma, ogni oggetto/concetto potrà rappresentare un Qualisegno, un Sinsegno o un Legisegno, a seconda del proprio ruolo all'interno del contesto "semantico" di riferimento (e ogni volta contenendo in sé tracce degli altri due tipi di segno). Tale interpretazione ha come vantaggio di sfumare l'altrimenti evidente aporia che segue dal passo riportato nel testo. Sinsegno e Legisegno sono qui distinti in base al fatto che se l'articolo 'il' preso di per sé non significa nulla, non così per il fumo che, da solo, rappresenta qualcosa di già significante. Ma è davvero così? Davvero qualcosa ha e può avere un senso, se estrapolato dal contesto e se isolato rispetto ad ogni sua relazione? Non potendo sostenere una simile ipotesi, dal momento che questa si pone in netto contrasto con la teoria filosofica peirceana presa nel suo complesso, abbiamo pertanto provato a indicare una visione interpretativa che non rinunciasse ai principi sistematici che Peirce stesso non ha mai messo in discussione.

[103] Su questo aspetto si veda *supra*, pp. 178-183.

[104] Ivi, CP 2.292; tr. it. p. 172.

essere interpretate come significanti un uomo»[105]. Va da sé che la parola 'uomo' ha significato soltanto per chi conosce, anche solo in minima parte, la lingua italiana. La regola che assegna un valore semantico a quella associazione di suoni dipende, dunque, dal contesto culturale, e non può in alcun modo prescinderne. Altrove, o secondo altre leggi associative di altre lingue, 'uomo' non significherà alcunché. In maniera analoga, ossia chiarendone il profilo grazie ad esempi concreti, Peirce tratta anche degli indici: ne riportiamo solo alcuni. «Vedo un uomo dall'andatura dondolante: questa è probabile indicazione che si tratta di un marinaio. Vedo un uomo dalle gambe arcuate, vestito di velluto, con gli stivali e una giacchetta: queste sono indicazioni probabili che si tratta di un fantino o di qualcosa del genere. […] La stella polare è un indice per mostrarci da che parte è il nord, come se fosse un dito puntato»[106], e così via. Ogni cosa concreta ed esistente è l'indice di una regola (convenzionale) più ampia. Ogni indumento è l'indice di un momento della giornata o di una occasione-attività specifica; ogni oggetto comprende molteplici potenziali interpretazioni, molteplici potenziali usi più o meno adeguati al contesto.

È importante, quindi, evidenziare che Peirce offre implicitamente le coordinate utili ad una più consapevole perimetrazione dei caratteri strutturali su cui ogni cultura si forma e grazie ai quali costruisce le proprie usanze, i propri riti, la propria lingua, le proprie tradizioni. Peirce mette ordine tra questi elementi, svelando i meccanismi che l'uomo, (azzarderemmo) in quanto "*animal symbolicus*", attiva per poter creare il suo proprio mondo. Anzi, il filosofo statunitense, con la sua analisi semiotica, mira ad illuminare che *gli* uomini, solo in quanto "animali simbolici" produttori di significato e, parallelamente, "animali culturali", produttori cioè di abiti significanti e convenzionali, possono comunicare tra loro con successo, scambiando informazioni e comprendendosi l'un l'altro.

§ III. 1.6 *L'istinto come ricerca: Peirce e la cultura del ragionare*

Abbiamo visto che, come emerge in special modo dai primi anni del Novecento, il concetto di segno peirceano non si arresta dinanzi alla costituzione complessiva del mondo culturale umano. La sua semiotica è *globale* in un senso ancor più radicale, che si coglie in tutta la sua completezza soltanto se appresa in quanto «estensibile all'intero universo in quanto

[105] Ibidem; tr. it. pp. 172-173.
[106] Ivi, CP 2.285-286; tr. it. p. 168.

perfuso di segni»[107]. Prima di passare all'ultima sezione della nostra ricerca, è ancora necessaria un'ultima breve sosta, dedicata in particolare alle ultime testimonianze di scrittura di Peirce, dove la sua "logica cosmo-logica", ormai compiutamente definita, lascia il posto a riflessioni di carattere generale e, potremmo dire, consuntive.

In quest'ultimo momento della riflessione peirceana, a destare la nostra attenzione è in primo luogo il costante riferimento al pensiero in quanto forma dialogica, «*discorso tra sé e sé*»[108]. Sono molteplici i luoghi dove Peirce indaga questo punto, come sostegno per la chiarificazione di alcuni passaggi teorici precedentemente affrontati. Leggiamo, dunque, che «il vero pensiero è deliberato e la deliberazione implica il domandare e l'appello a un'altra personalità per conferma, obiezione e altre forme dialogiche»[109]. Dal che consegue che bisogna supporre che nel pensiero vi sia «un'alternarsi di due quasi-personalità, delle quali l'una propone argomenti e si rivolge all'altra personalità, più fredda, per confermare il giudizio sulla loro validità»[110]. Il carattere relazionale del ragionamento, già da sempre sostenuto da Peirce, trova così non solo la sua conferma, ma anche la sua estremizzazione. Le due componenti in dialogo sono infatti «paragonate a una vecchia coppia di sposi che si conoscono così tanto che ciascuno sa ciò che l'altro sta pensando»[111], e che pure conversano in un ininterrotto «domandare e […] negare»[112]. Ma si badi bene, questa è anche l'argomentazione con cui Peirce intende ancora una volta controbattere all'idea di chi «supponga che la nostra conoscenza introspettiva sia più immediata di quella che avviene attraverso una percezione esterna»[113]. Anche in siffatto contesto egli non manca di sottolineare che «quando pensiamo siamo tutti intenti all'oggetto che stiamo pensando e [che] quell'oggetto non è e non può mai essere il pensiero stesso che stiamo pensando»[114]. Il suo contenuto è, piuttosto, quello che Peirce chiama *sostanza*. Ma è nel frattempo garantita, in tal modo, non certo l'effettiva applicazione, ma almeno la possibilità dell'autocontrollo, come requisito ad un pensiero che voglia proiettarsi verso una dimensione scientifica della sua conoscenza. Ciò è spiegato, in forma dialogica, dal fatto che «queste due coscienze» si troverebbero in un rapporto tale per cui «l'una possa

[107] A. Ponzio e S. Petrilli, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*, Guerra, Perugia, 2016, p. 15.
[108] C. S. Peirce, *The Art of Reasoning Elucidated* (1910 ca.), MS. 678; tr. it. *Delucidazione dell'arte di ragionare*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 673-690, ivi p. 686.
[109] C. S. Peirce, *Meaning*, cit.; tr. it. *Saggi sul significato*, cit., p. 668.
[110] Ivi, p. 655.
[111] Ibidem.
[112] Ivi, p. 668.
[113] Ibidem.
[114] Ibidem.

osservare l'altra, la cui attenzione nel frattempo è tutta occupata con qualcosa d'altro»[115], ossia con ciò che è esterno alle due coscienze e che è, in poche parole, *reale*.

Sventato (ancora una volta e con una nuova forma argomentativa) il sempre incombente pericolo di cadere in una qualche forma degenerata di logica, come sarebbe quella "coscienzialistica" o «pseudo-psicologica»[116], Peirce è pronto a recuperare il tema centrale dell'abduzione, qui detta Retroduzione, distinguendo tra «Retroduzione Pratica» e «Retroduzione Scientifica». A fare da discrimine è, ancora una volta, il fattore temporale: per essere più precisi, «la quantità di tempo permessa per arrivare alla conclusione». In altri termini, a risultare decisiva è la durata concessa al dialogo tra le due "quasi-coscienze". Con la Retroduzione Pratica siamo ancora una volta gettati all'interno di un terreno molto familiare ai principi della morale provvisoria cartesiana. Il ragionamento è tale, infatti, quando non può sostare e riposare nella calma e ripetuta verifica che, invece, si presenta naturalmente come la caratteristica primaria della retroduzione scientifica. Il pensiero è prassiologico nel senso più radicale del termine, quando v'è da prendere una decisione che condizionerà i fatti futuri, in un tempo breve; è scientifico, invece, quando «il suo aspetto teorico supera quello pratico»[117], ossia quando il momento della decisione è procrastinato a favore di un numero sempre maggiore di verifiche. Un ragionamento che voglia essere completo, infatti, deve passare per tre fasi, di cui l'abduzione – o retroduzione – è solo la prima. Ad essa segue la deduzione e, da ultimo, l'induzione[118]. Ed è proprio questo il senso "tecnico" che Peirce attribuisce alla sua concezione di «unità del pensiero», anche contrassegnata con l'dea della «*continuità di vita di un'idea in crescita*»[119]: continuità direzionata, oltreché intenzionata e progressivamente in "sviluppo"[120]. Solo per mezzo di tale sequenza di passaggi è spiegata la «linea continua del

[115] Ivi, p. 655.
[116] Ivi, p. 669.
[117] Ivi, p. 667 (legg. mod.).
[118] Cfr., C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.468-473; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., pp. 636-639.
[119] C. S. Peirce, *Meaning*, cit.; tr. it. *Saggi sul significato*, cit., p. 669.
[120] Peirce parla di sviluppo anche in merito all'argomento più strettamente relativo alla "realtà di Dio", a cui in questa sede accenniamo soltanto perché lontano dai nostri scopi. Se il pensiero "deve" rivelarsi come conforme alla realtà di Dio, e se il primo non può che stabilirsi secondo il principio diveniente implicato dal concetto di sviluppo, la medesima progressione dovrebbe essere assegnata all'idea di Dio stesso. Il che porta ad una inevitabile aporia. Come abbiamo detto, senza entrare nel merito della delicata questione qui aperta, ci limitiamo allora a riportare il passo dove Peirce mira a giustificare questa pur aporetica ipotesi interpretativa come il male minore, rispetto ad altre ancor meno risolutive e accettabili: «l'ipotesi di Dio è particolare in quanto suppone un oggetto infinitamente incomprensibile, benché in ogni ipotesi, in quanto tale, si supponga che l'oggetto sia pensato davvero. Ciò lascia all'ipotesi una sola strada per la propria auto-comprensione, cioè come vaga ma vera, almeno nella misura in cui viene definita, e come continuamente tendente a definirsi ulteriormente e senza limiti. Dal momento che è così inesorabilmente soggetta alla legge dello sviluppo, l'ipotesi nella sua vaghezza sembra rappresentare un Dio che si sviluppa, nonostante questo sia direttamente contraddetto nell'ipotesi stessa fin dalla sua prima fase. Ma questa apparente attribuzione dello sviluppo a

ragionamento», che sorge *ogni volta* che si intende provare a dare una giustificazione capace di rendere "normale" un evento o un fenomeno che ci sembra, a prima vista, «sorprendente»[121]. La retroduzione è infatti descritta come «il tipo di inferenza nella quale passiamo da una credenza in un fatto sorprendente a una credenza di un certo grado in una pura ipotesi la cui verità spiegherebbe quel fatto e si sbarazzerebbe del carattere sorprendente»[122].

Ma attraversando le pieghe costitutive della retroduzione, ci si imbatte anche in un altro importante elemento su cui occorre sostare con attenzione. Ci stiamo riferendo al concetto di istinto, termine che ritorna con sempre maggiore frequenza sin dagli inizi del Novecento, e che si rileva immediatamente come correlato – se non sinonimo – di quell'attività che Peirce esprimeva pressoché negli stessi anni con "*Guessing*". Anche l'istinto – come l'indovinamento – contribuisce infatti all'elaborazione tematica del nucleo concettuale rappresentato dalla retroduzione, descritta appunto come complesso di «spontanee congetture della ragione istintiva»[123]. Questo peculiare accostamento offre materiale sufficiente per alcune considerazioni: in contrapposizione alla tradizionale tendenza a separare questi due termini, l'istinto è qui inteso come attributo della ragione stessa. Non le è estraneo, ma addirittura costitutivo, caratterizzandosi come il solo elemento in grado di cogliere relazioni mai pensate prima e di "azzardare" ipotesi assolutamente nuove. Nessun altro dispositivo del ragionamento ha questo potere: «né Deduzione né Induzione forniscono un solo nuovo concetto alla struttura»[124]. In virtù di siffatta fondamentale facoltà, l'istinto si configura anche come uno dei bacini a cui il pragmaticismo può e deve attingere per attendere alle proprie funzioni, ma, si badi bene, ciò soltanto perché e l'istinto e il senso comune a cui quello è accostato, «provengono dal

---

Dio, in quanto inestirpabile dall'ipotesi, non può, secondo l'ipotesi stessa, essere semplicemente falsa. Le sue implicazioni riguardo agli Universi saranno mantenute nell'ipotesi, mentre quelle riguardo a Dio saranno in parte disattese, pur essendo meno false di quanto non sarebbe stata la loro negazione. Così l'ipotesi ci porta a pensare le caratteristiche di ogni Universo come ordinate a un fine: ciò sta o cade con l'ipotesi. Ora, un fine implica essenzialmente uno sviluppo e non può essere attribuito a Dio. Ma, secondo l'ipotesi, sarà sempre meno falso, per così dire, pensarla in questo modo piuttosto che rappresentare Dio senza alcun fine» (C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.466; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 635). Più che rispetto alla tematizzazione di Dio, ci sembra opportuno porre in rilievo due aspetti: in primo luogo, il ritorno costante del concetto di continuità, inteso come movimento incessante teso ad un progresso e ad uno scopo mai del tutto raggiungibile; in secondo luogo, non slegato dal primo, l'innegabile clima kantiano che trapela costantemente dal fondamento finalistico su cui Peirce, con ancora maggiore fermezza, crede di *dover* impiantare la sua logica cosmologica. Un finalismo, ancora una volta come in Kant che, come vedremo meglio più avanti, trova la sua maggiore giustificazione nel piano genuinamente morale.

[121] Ivi, p. 636.

[122] C. S. Peirce, *Meaning*, cit.; tr. it. *Saggi sul significato*, cit., p. 660.

[123] C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.475; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 640.

[124] Ibidem.

crogiolo di un ragionevole criticismo»[125]. Peirce pone in tal modo le basi per la delineazione di una ragione istintiva o, che è lo stesso, di un istinto ragionevole. Quest'ultimo, in quanto tutt'uno con la ragione stessa, non può perciò risolversi, come pure potrebbe esser pensato, in un momento intuitivo – se con intuitivo intendiamo riferirci all'accezione suggerita da Peirce sin dal 1868[126]. Ma se così non è, bisogna pure riuscire a comprendere la natura di siffatta scelta concettuale e terminologica.

A questo fine, può essere utile un giro argomentativo proposto da Peirce nel 1903 sul finire del suo ciclo di conferenze: discutendo intorno al problema della disposizione al ragionamento controllato, egli afferma che «i nostri pensieri controllati logicamente compongono una piccola parte della mente, il solo fiorire di un vasto complesso che possiamo chiamare la mente istintiva». Allora, benché non possa essere di fatto ricostruito il nesso causale da cui scaturiscono la scelta istintiva, l'idea innovativa, lo sguardo inedito circa il reale, pur tuttavia quel nesso causale non deve esser con ciò negato. L'origine misteriosa dell'istinto non contraddice la sua natura cognitiva. Si tratta soltanto di cognizioni "nascoste", implicite, che esulano dal campo visivo dell'attenzione, e che quindi non sono sotto il nostro completo controllo. Al di sotto del nostro orizzonte di ragionamento consapevole, v'è un denso magma di ulteriori cognizioni[127], vi sono infiniti

[125] Ivi, CP 6.480; tr. it. p. 644.

[126] Cfr., C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., CP 5.213; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., p. 83.

[127] Ancora una volta è abbastanza sorprendente notare quanto di leibniziano ci sia in certe scelte teoriche di Peirce. L'intera questione del percepire "inconscio", a cui sembra alludere il filosofo del Massachussets, ha diverse vie parallele con lo studio sui meccanismi percettivi messi a punto da Leibniz. Peirce aveva assai rispetto della filosofia di Leibniz, soprattutto per quanto riguarda la logicizzazione dell'algebra (cfr. ad esempio, CP 4.305), e il contributo dato alla sconfitta di ciò che egli chiamava "nominalismo" (cfr. CP 4. 36), ma non sembra accorgersi, e interessarsi, della teoria leibniziana della percezione. Avrebbe potuto trovare, ad esempio nel capitolo IX della *Parte seconda* dei *Nuovi saggi* II, riflessioni molto interessanti e poco dissimili dai suoi sforzi teorici sulle nozioni di giudizio percettivo e di percetto. Ecco cosa dice Leibniz in quel luogo, rispondendo alle osservazioni di Filalete/Locke. «Preferirei distinguere tra *percezione* e *appercezione*. La percezione della luce o del colore [e si ripensi all'esempio celebre della nerezza della stufa], per esempio, di cui abbiamo appercezione, è composta da quantità di piccole percezioni, di cui non abbiamo appercezione, e un rumore di cui abbiamo percezione, ma al quale non prestiamo attenzione, diviene *appercepibile* con una piccola aggiunta o aumento. Poiché se ciò che precede non facesse niente sull'anima, questa piccola aggiunta non vi farebbe nulla anch'essa e il tutto non farebbe più di nulla» (G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cit., p. 90; tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 127). Peirce, nei suoi appunti, elenca diverse volte le opere di Leibniz a mo' di ricordo bibliografico, ma quasi mai lo cita testualmente. Alcuni riferimenti alla *Monadologia* (cfr. CP 6.200) lasciano pensare che, al netto dell'apprezzamento per il logico, ciò che colpiva Peirce fosse in buona sostanza il superamento del cartesianesimo nel suo complesso. Per quel che riguarda noi e il nostro punto di vista, secondo il quale molte e singolari sono invece, le loro affinità, rimandiamo qui a un solo reperto di eccezionale rilevanza. Si tratta di un fulminante (come capita assai di frequente nei suoi scritti) passaggio di Leibniz. Si tratta del § 16 della *Monadologia* dove si dice che «noi stessi *sperimentiamo* una moltitudine nella sostanza semplice, quando troviamo che *ogni minimo pensiero di cui abbiamo appercezione racchiude nell'oggetto una varietà* [corsivi nostri]» (G. W. Leibniz, *Principes de philosophie ou Monadologie*, cit., p. 608; tr. it. *Principi di filosofia o monadologia*, cit., p. 455). Non possiamo andare oltre: il tema dell'attenzione, quello del susseguirsi

altri fili che si diramano e si incrociano e che innescano nuovi punti di contatto e, dunque, nuove idee. Ed è proprio affinché queste relazioni siano connotate positivamente, si presentino cioè come ragionamenti corretti, che ogni uomo deve allenarsi a "ragionare bene". È allora forse più chiaro perché Peirce sia mosso, in ogni sua argomentazione, dall'idea che la logica, in quanto disposizione "critica", sia tra le attività umane più difficili e faticose[128]. E a tal proposito, ci sia concessa ancora una piccola digressione che stavolta si rifarà ad una lezione del 1898 dal significativo titolo di *Philosophy and the Conduct of Life*. Dopo aver discusso polemicamente quelle che sono considerate dalla tradizione filosofica come «Questioni di Importanza Vitale»[129], Peirce giunge a trarre le sue conclusioni, che intrecciano in modo particolarmente significativo problematiche riguardanti la filosofia *tout court* – che non si distanzia dalla logica nel suo complesso – ed altre più strettamente attinenti al tema qui affrontato relativo alla natura costitutiva dell'istinto: «queste idee vanno bene soltanto per regolare una vita che non è questa. Qui siamo in questo mondo di fatica quotidiana, piccole creature, mere cellule in un organismo sociale che è esso stesso una cosa povera e piccola e dobbiamo guardare per capire quale piccolo compito le circostanze abbiano disposto per le nostre forze limitate»[130]. L'incidenza della logica filosofica peirceana, in questo mondo piccolo, fatto di piccole creature e di piccole questioni, sembra però enorme e cruciale, esplicandosi in un termine, come quello di "compito", caro a Kant e carico di intonazione morale. Ma vediamo come prosegue, a questo punto, Peirce: «l'esecuzione di quel compito ci imporrà di servirci di tutte le nostre capacità, ragione inclusa. Per realizzarlo ci converrà dipendere principalmente non dal settore della nostra anima più superficiale e fallibile – la nostra ragione, intendo – ma da quello più profondo e sicuro, che è l'istinto». Ora, quest'ultimo è qui soltanto apparentemente contrapposto alla ragione. Di fatto, la descrizione che ne segue anticipa e sostiene le delucidazioni esposte negli anni seguenti, e figura in modo coerente a quanto emerso finora. Si legge, infatti, che «l'istinto è capace di sviluppo e di crescita, benché con un movimento la cui velocità è inversamente proporzionale alla sua vitalità; e questo sviluppo si muove su linee che sono del tutto parallele a quelle del ragionamento. E come il ragionamento sorge dall'esperienza, così lo sviluppo del sentimento [*sentiment*]

---

necessario di pensieri-percezioni, l'impossibilità formale e materiale di interrompere questo continuo scorrere di eventi, tutto ciò ci sembra essere molto peirceano.

[128] Una simile costatazione torna a più riprese in molteplici luoghi della riflessione peirceana. Rimandiamo soltanto a C. S. Peirce, *The Art of Reasoning Elucidated*, cit.; tr. it. *Delucidazione dell'arte di ragionare*, cit., p. 685, dove l'argomentazione include anche interessanti riferimenti di carattere biografico.

[129] C. S. Peirce, *Philosophy and the Conduct of Life*, cit., p. 30; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, cit., p. 235.

[130] Ivi, p. 40; tr. it. pp. 251-252.

sorge dalle esperienze interiori ed esteriori dell'anima. Non solo ha la stessa natura dello sviluppo della conoscenza, ma accade principalmente attraverso la strumentazione della conoscenza»[131]. Se si intende poi ravvisare con maggiore precisione il rapporto tra istinto ed esperienza, è utile recuperare la distinzione tra «azione "istintiva"» e «istinto», contenuta in *Un saggio per migliorare il nostro ragionamento in sicurezza e fecondità*. In questo luogo, dopo una serie di parallelismi tra il concetto di istinto e quello di adattamento naturale (ma anche sintomo di "intelligenza"), Peirce prosegue in tal guisa: «quando un animale risponde a uno stimolo più o meno nello stesso modo di quasi tutti gli altri individui della stessa specie o divisione di quella specie (come il sesso, ad esempio), e non lo fa, per così dire, meccanicamente (come quando si colpisce la rotula di un uomo sano), ma volontariamente, e quando la risposta è di un tipo tale da avere generalmente un effetto benefico sullo stesso animale o sulla sua progenie (effetto che è diffficile immaginare che gli animali che agiscono così possano avere divinato, o, in ogni caso, non aver accertato per ragionamento da altri fatti presi all'interno della loro conoscenza) allora chiamiamo l'azione "istintiva"». Ma eccoci al punto che più ci interessa: «invece, l'abito generale di comportamento, visto come appartenente alla coscienza dell'animale, lo chiamiamo "un istinto"»[132]. Come ammette lo stesso Peirce, tra i due concetti non v'è poi una differenza così netta e marcata. Ciò gli rende possibile partire dall'istinto e, chiudendo il cerchio dell'argomentazione, ritornare senza strappi al concetto cardine di abito. Anche l'istinto, in ultima analisi, è ricompreso nel suo grande dominio. La natura inferenziale dell'istinto ragionevole trova il suo completamento in questo decisivo plesso concettuale. Abito di pensiero e abito di comportamento vengono riavvicinati l'un l'altro nell'indicazione dell'istinto in quanto ad un tempo regola presente alla coscienza da una parte, e azione concreta dall'altra. Entrambe necessariamente condizionate dal bisogno di reagire a nuovi stimoli e a nuove esperienze provenienti dall'esterno, e di riadattarsi quando nuove esigenze lo richiedono. Allora, in conclusione, sarà ora forse più chiaro che il ragionamento, dal punto di vista di Peirce, «sia una prestazione istintiva, cioè tale che possiamo correggerla solo facendo di più lo stesso tipo di lavoro, e non facendo qualcosa di natura completamente diversa senza ragionare, cosicché ciò che il ragionamento fa per noi non può assolutamente essere compiuto altrimenti», la qual cosa, «fornisce un motivo

[131] Ivi, pp. 40-41; tr. it. p. 252.
[132] C. S. Peirce, *An Essay toward Improving Our Reasoning in Security and Uberty* (1913 ca.), MS. 682; tr. it. *Un saggio per migliorare il nostro ragionamento in sicurezza e fecondità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 709-726, ivi p. 723.

ulteriore per trovare la più esatta definizione possibile della differenza tra il ragionamento genuino e altre cose che passano per la mente»[133].

Con quest'ultima sezione crediamo esaurita la complessa e vasta mole di contenuti che attornia la determinazione peirceana di segno. Tuttavia resta ancora evasa una questione di fondamentale importanza, che ci riserviamo di accogliere con tutta la sua fecondità nelle conclusioni al lavoro. Ci apprestiamo però, prima, ad introdurre e a sviluppare le tendenze, in parte previste, in parte inferite da noi, circa l'altrettanto complessa trama di cui si costituisce il concetto cassireriano di simbolo.

§ III.2.1 *Cassirer e il simbolo. Indicazioni per una preistoria del simbolo*

«Caro amico Warburg, ricevo oggi una Sua lettera sulla conferenza di Cassirer che esige da me una risposta; la lettera che la contiene è già partita ieri. Qui posso solo aggiungere che Cassirer, attraverso le ricerche sul concetto di simbolo vuole, in un certo qual modo, arrivare a qualcosa d'altro rispetto ai Suoi propositi»[134]. Era soltanto il 1921 e Fritz Saxl già esprimeva con toni assai degni di nota la sua interpretazione riguardo alla nascente nozione cassireriana di simbolo, intravedendone un profilo profondamente differente, in quanto al metodo utilizzato, rispetto a quello del proprio interlocutore Aby Warburg. In cosa consisteva, precisamente, questa differenziazione così tanto decisamente costatata? Saxl continua: «certo, come Lei, egli assume tutte le forme di conoscenza come simboli, ma non crede di potersi aprire, attraverso il simbolo, una via in direzione della cosa in sé, ponendo la sua conoscenza nel simbolo stesso». Slegando allora la teoria di Cassirer dalle limitazioni poste dalla tradizionale antinomia di fenomeno e noumeno, Saxl afferma che, piuttosto, per il pensatore di Breslau «le cose sono solo mediante il simbolo che noi stessi ci formiamo: questa è veramente la sua più profonda ed estrema visione teoretico-conoscitiva»[135]. Centrando immediatamente il punto, Saxl ci è di supporto per entrare nel vivo della questione, tanto più che l'attendibilità delle sue considerazioni è attestata non soltanto dai risultati della ricerca pubblicati dallo stesso Cassirer, ma anche dal rapporto personale che intercorreva tra i due proprio in quegli anni. Una delle testimonianze più

[133] Ivi p. 719.
[134] *Fritz Saxl an Aby Warburg, 8. Dezember 1921*, in ECN 18, cit., pp. 242-243, ivi p. 242; tr. it. *Fritz Saxl ad Aby Warburg, 8 dicembre 1921*, in E. Cassirer, *Epistolario scientifico (1893-1929)*, cit., pp. 162-164, ivi pp. 162-163.
[135] Ibidem; tr. it. p. 163.

importanti, perché momento d'inizio di una relazione scientificamente molto produttiva, è il racconto epistolare narrato da Saxl a Warburg in una lettera di circa un anno precedente a quella appena riportata. L'assistente di Warburg, infatti, aveva avuto l'occasione di accompagnare Cassirer nella famosa biblioteca amburghese, e di indicargli l'armadio etichettato, appunto, con la parola "Simbolo". Da quanto descritto, fu proprio lì che Cassirer lo rese partecipe dei suoi principali interessi filosofici[136], a partire dai quali ebbe il suo cominciamento un'intensa e fertile collaborazione. La manifestazione più immediata di tale proficuo rapporto di Cassirer, sia con Saxl sia, in particolare, con la biblioteca che tanto lo aveva affascinato[137], è ascrivibile ai due rinomati contributi del biennio 1921-1922[138], di cui uno fece la sua apparizione sul volume inaugurale delle *Studien der*

[136] L'episodio è narrato in *Fritz Saxl an Aby Warburg, 28. November 1920*, in ECN 18, cit., pp. 241-242, in part. pp. 241-242; tr. it. *Fritz Saxl a Aby Warburg, 28 novembre 1920*, in E. Cassirer, *Epistolario scientifico (1893-1929)*, cit., pp. 161-162, in part. p. 162.

[137] Ad *incipit* dell'elaborato del 1921-22, Cassirer non manca di sottolineare la forte impressione che ebbe nel prendere contatto con la Biblioteca Warburg e, soprattutto, con «il principio della sua costruzione» (E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 75; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 97), tenendo a sottolineare la particolare disposizione dei libri e l'ordine tematico scelto per la loro collocazione, che nel '36 indicherà come «non già soltanto una collezione […] ma una rammemorazione di forme viventi» (E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 105; tr. it. *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 87). «Qui la storia dell'arte, la storia delle religioni e dei miti, la storia del linguaggio e della cultura non erano solo visibilmente poste l'una accanto all'altra, ma erano riferite l'una all'altra e a un comune centro ideale» (E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 75; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., pp. 97-98). Simili costatazioni, com'è facilmente intuibile, non possono che suggerire una sorta di affinità che il pensatore avvertiva tra l'ordine interno alla biblioteca e quello ch'egli maturava dentro di sé dal punto di vista filosofico. Non si può infine non menzionare, solo almeno per sommi capi, la massa di scritti che Cassirer ha prodotto negli anni di frequentazione intensa della Biblioteca Warburg: al netto di quelli appena ricordati, Cassirer scrive: *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen* (1924), (Vorträge der Bibliothek Warburg II, 1922-1923), Leipzig-Berlin, 1924, pp. 1-27, poi pubblicato in ECW 16, cit., pp. 135-164; tr. it. Eidos *ed* Eidolon*. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, a cura di M. Carbone, Cortina, Milano, 2008; *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, cit., pubblicato per la prima volta in Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig-Berlin, 1925; tr. it. *Linguaggio e mito*, cit.; *Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928, Hamburg* (1929), in ECW 17, cit., pp. 291-307; tr. it. *L'idea di costituzione repubblicana*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 2013; *Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England* (1932), (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1930-1931), Leipzig-Berlin, 1932, pp. 136-155, poi in *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, ECW 18, hrsg. von R. Becker, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 153-175; *Die platonische Renaisssance in England und die Schule von Cambridge* (1932), (Studien der Bibliothek Warburg XXIV), Leipzig-Berlin, 1932, successivamente in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, ECW 14, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2002, pp. 223-380; tr. it. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze, 1947. Naturalmente, in questo elenco mancano i tre volumi della *Filosofia delle forme simboliche*, che pure a pieno titolo partecipano di questo fertilissimo periodo di lavoro e di studio nella Biblioteca Warburg.

[138] Come'è noto, si tratta, rispettivamente, di E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in ECW 16, cit., pp. 3-73; tr. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, in Id., *Mito e concetto*, cit., pp. 1-77 e Id., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit.; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit.

Bibliothek Warburg, e l'altro uscì l'anno dopo nel primo volume dei *Vorträge der Bibliothek Warburg*[139].

Sin dal 1921, dunque, il simbolo è riconosciuto come fattore centrale dell'architettura teoretico-conoscitiva di Cassirer, benché la sua formulazione sia ancora acerba e tutta da sviluppare. Proprio in virtù di ciò, è ovviamente il caso di sostare con maggiore cura in quell'arco di anni che immediatamente precede la pubblicazione del primo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*. Tuttavia, a dirla tutta, ci sembra pure opportuno aprire, in via preliminare, una breve parentesi dedicata al decennio precedente. Non è infatti illegittimo sostenere che le radici del concetto di simbolo attecchiscano in un tempo molto più addietro di quello in cui Cassirer cominciava a formulare i termini di una sua prima definizione. Più precisamente, esse paiono trovare un primo terreno d'aggancio nel progressivo maturare dell'idea di relazione in quanto principio costitutivo e non derivato, in grado di spiegare il rapporto tra l'unitarietà dei concetti formali e la molteplicità degli oggetti sensibili. Di contro a chi finiva per incorrere nelle difficoltà scaturenti dal voler attribuire consistenza e autonomia all'"universale" a scapito del "singolare" o viceversa, Cassirer propone infatti di ricomprendere i due momenti entro una prospettiva fondata sull'«unità della [loro] *determinazione* reciproca»[140], e di considerare quindi la dicotomia non più come assoluta e sostanziale, bensì soltanto come prospettica e funzionale. Quest'unità era concepibile, pertanto, esclusivamente sulla base di un profondo ripensamento dell'idea di "relazione". Ben equipaggiato grazie allo strumentario ricavato dalle indagini sistematizzate nel 1910, Cassirer poteva a buon diritto sostenere che la relazione «non è nulla di mediato e di a posteriori che si aggiunge al "fondo" intuitivo, ma forma una condizione costitutiva di questo stesso fondo»[141]. Ora, senza riandare a temi già toccati, ci limitiamo a sostenere che siffatta descrizione della nozione di relazione si accorda bene anche al concetto di simbolo ed è anzi il suo valido fondamento, mai abbandonato né rinnegato, fino ai suoi ultimi approdi. In questa «funzione logica»[142] che è qui attribuita al pensiero-che-mette-in-relazione e che è relazione esso stesso, consiste anche il compito del simbolo. Come in Peirce, anche in Cassirer, i due concetti di pensiero e di simbolo vengono a sovrapporsi l'un l'altro, dando forma all'elemento centralmente

[139] I riferimenti precisi alla prima uscita editoriale dei due contributi sono: *Die Begriffsform im mythischen Denken*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, Bd. I, Leipzig-Berlin, 1922 e *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaft*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Bd. I (1921-1922), Leipzig-Berlin, 1923, pp. 11-39.
[140] E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, cit., p. 152; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, cit., p. 16.
[141] Ivi, p. 153; tr. it. ibidem.
[142] Ivi, p. 154; tr. it. p. 17.

costituente delle loro rispettive teorie della conoscenza. Queste, d'altronde, verrano a convergere in modo ancora più chiaro quando l'idea di "funzione logica" cassireriana varcherà la soglia, ancora troppo limitante, della razionalità oggettiva di tipo scientifico-matematico, ampliando i suoi orizzonti ad una dimensione in grado di abbracciare l'interezza dell'umano produrre. E d'altronde è già qui, nel 1913, che Cassirer mostra di intravedere, nel concetto di funzione, cotanto potenziale. Non altro sembra emergere, ad esempio, dall'idea che «il diverso in quanto diverso mostra una determinata struttura principale, in virtù della quale ci diviene comprensibile nella sua connessione». Quanto permane e si ripresenta nel mutevole darsi del diverso, dunque, fa sì che questo possa essere ri-conosciuto e, in quanto tale, ri-compreso all'interno di una prospettiva unitaria della conoscenza stessa. Ciò nell'ambito della «"concreta" molteplicità dei metodi di pensiero: una molteplicità che non è razionale nel senso che sarebbe solo una identità nascosta, in fondo una pura tautologia»[143]. In quale senso allora? Che dar conto di questa domanda rappresenti lo sforzo continuato della riflessione cassireriana lungo l'intera sua parabola di pensiero, è cosa ben poco ignota. Che dunque sia tanto presuntuoso quanto inutile ricercarne qui una soluzione netta e conclusiva è una semplice e lineare deduzione. Ciò è tanto più evidente, se si intende soddisfare una simile aspirazione restando all'interno dei risultati conseguiti da Cassirer in questa fase, ancora soltanto inaugurale rispetto all'evoluzione complessiva della sua filosofia. Tuttavia, se l'intero riflettere cassireriano è teso alla risoluzione di siffatta problematica, è altrettanto vero che ogni opera, ogni contributo, ogni momento teorico potrà offrirci alcune indicazioni utili a rintracciarla. Proprio in quest'ottica ci accingiamo a seguire il ricco contenuto teorico offertoci da Cassirer in una lettera del 1920 a Moritz Schlick: «per quanto veda, il punto di differenza tra noi due consiste nel *concetto* di a priori, che io colgo in modo diverso da Lei: ossia non come un costante contenuto di "intuizioni" o concetti fissato una volta per tutte, ma come una funzione che è determinata secondo leggi che resta identica a sé nella *direzione* e nella forma, ma che, nel progredire della conoscenza dal punto di vista contenutistico, può fare esperienza delle più diverse impressioni. In senso stretto e propriamente, come "a priori" considererei valida solo l'idea di "unità della natura", cioè la legalità dell'esperienza in generale, o forse e detto in breve, l'"univocità dell'ordinamento"»[144]. L'a priori kantiano si risolve qui entro un profilo più dinamico, ma non per questo meno stabile, la rigorosa

[143] Ivi, p. 155; tr. it. p. 18.
[144] *Ernst Cassirer an Moritz Schlik, 23. Oktober 1920*, in ECN 18, cit., pp. 50-51, ivi pp. 50-51; tr. it. *Ernst Cassirer a Moritz Schlick, 23 ottobre 1920*, in E. Cassirer, *Epistolario scientifico (1893-1929)*, cit., pp. 82-83, ivi pp. 82-83.

classificazione delle "sacre" e intangibili categorie kantiane lascia il posto al solo concetto di funzione – di relazione funzionale –, che a sua volta si spoglia di quell'attributo tanto caro a Kant: è stabile, è fondativo, ma non è e non può più essere "puro". La sua consistenza muta ogni volta che incontra un nuovo modo dell'esperienza, una nuova forma di "legge'", una nuova pratica, una nuova prospettiva. Tuttavia questo è risultato teorico più tardo, più in là nel tempo. Ad essere già riconosciuto da Cassirer è, piuttosto, il fatto che il "senso" rappresenta l'unico canale tramite cui può sussistere e formarsi qualcosa come l'*espressione*[145]. Ma l'espressione è sempre "espressione logica", espressione di una "legalità" che merita di essere indagata attentamente.

§ III.2.2 *Dalla funzione alla forma*

A questo proposito, *Die Begriffsform im mythischen Denken* rappresenta una buona sintesi della storia della logica da Platone in avanti, e dunque del mutamento di campo che quest'ultima ha conosciuto. Ad essere particolarmente rilevante è il passaggio operato «per la prima volta da Giambattista Vico», il quale ha infatti avuto il merito di inaugurare «il piano di una edificazione costruttiva delle scienze dello spirito» che prevedeva anche per queste scienze «principi di validità universale»[146], indipendenti e autonomi da quelli propri delle scienze della natura. Questo, come quello successivo della filosofia postkantiana, è un passo necessario e preliminare senza il quale non poteva sorgere la fondamentale consapevolezza che «il linguaggio e la religione, l'arte e il mito posseggono ciascuno una *struttura* autonoma, distinta in maniera caratteristica dalle altre forme spirituali»[147], ossia del fatto essenziale che «essi presentano ciascuno una peculiare "modalità" del concepire e del *formare* spirituali»[148]. Vedremo poi gradualmente come tutto ciò sia assolutamente propedeutico alla chiarificazione del carattere simbolico di tale *formare spirituale*.

Assistiamo dunque, con questa trattazione, alla presa in carico di un riformando «allargamento della logica» – intesa sempre e senza equivoci come «logica delle formazioni»[149], del «*dar forma*»[150] – e di tutte le problematiche conseguenze che ne

[145] Cfr., ivi, p. 51; tr. it. p. 83.
[146] E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, cit., p. 6; tr. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, cit., p. 8.
[147] Ivi, p. 8; tr. it. p. 10.
[148] Ibidem (corsivo nostro).
[149] Ivi, p. 9; tr. it. p. 11 (legg. mod.).
[150] Ivi, p. 10; tr. it. p. 13.

derivano. A fondamento di siffatta attività formatrice, come abbiamo già visto, domina nella visione cassireriana (come anche in quella peirceana) il concetto di relazione in quanto «principio di collegamento e di "ordinamento in serie"»[151] comune a tutti i concetti, a prescindere dall'ambito a cui questi appartengono. L'idea di funzione e il suo compito di unificare il molteplice sotto un concetto unitario, vengono perciò ad essere ricompresi a tutti gli effetti all'interno dell'orizzonte più ampio dischiuso dalla *forma*. Tale termine vuole rimandare al rinnovamento della «tradizionale dottrina logica del concetto» che operava la sintesi partendo «dal presupposto che la somiglianza o la dissomiglianza si troverebbero già nel semplice contenuto delle impressioni sensibili»[152]. A dispetto di questa visione, la teoria cassireriana in costruzione muove invece dalla convinzione che «gli elementi sensibili possono essere riuniti in sfere di somiglianza in maniera del tutto diversa a seconda del *punto di vista* sotto cui sono considerati». Quasi ricordando allora il *Ground* di impronta peirceana, anche Cassirer riporta le differenze specifiche dei concetti entro la dimensione precipuamente prospettica e polidimensionale. Ogni oggetto sensibile, qualsiasi determinazione espressiva della creatività tanto umana quanto naturale, potrà essere fatto obiettivo e componente di studi di natura e qualità differenti, a seconda del punto di vista dal quale sarà osservato. Come per il segno peirceano, dunque, anche gli "oggetti" considerati da Cassirer si rivelano nella loro inesauribile ricchezza interpretativa e conoscitiva. Ognuno porta con sé gravide possibilità relazionali, richiedendo il supporto e il contributo di ogni singola branca del produrre umano al fine di una sua conoscenza quanto più estesa e integrale possibile. Arte, storia, mito, linguaggio sono con ciò accomunate nell'importante compito di cooperare al progredire della conoscenza nel senso più comprensivo del termine e sono invece poste l'una di fronte all'altra in quanto, nel divergere dei propri contenuti specifici, illuminano ciascuna i tratti essenziali dell'altra. In quanto tali, costituiscono la possibilità sia di una teoria che di una meta-teoria: di una logica delle relazioni tra gli oggetti, e di una logica delle forme che li pongono in relazione[153]. Molti anni dopo, il contenuto della risposta alla critica avanzata da Marc-Wogau, peraltro già in parte analizzata, non fa che sostenere le medesime linee di tendenza e mostra la continuità di pensiero e di progessivo affinamento che caratterizza l'idea cassireriana di simbolo. Va infatti detto che quest'ultima sarà sì arricchita e sviluppata nell'incedere progressivo di Cassirer verso la sua "filosofia della cultura", ma ciò senza che vengano mai tradite in alcun modo le basi teoriche approntate in questi decisivi anni.

[151] Ibidem.
[152] Ivi, pp. 10-11; tr. it. ibidem.
[153] Cfr., ivi, pp. 11-12; tr. it. pp. 14-15.

Pertanto, il Cassirer del 1938 si rivela ancora più decisamente convinto della convergenza di molteplici e diverse direzioni nel concetto unitario di simbolo, ossia del fatto che «si danno diverse "dimensioni" del concepire, del comprendere, del pensare il fenomeno» in ragione delle quali «anche il rapporto tra Io e mondo è passibile di una visione e di una formazione molteplici»[154]. Il nostro filosofo è ancora persuaso che l'unitarietà concessa dalla relazione simbolica non si riduca in alcun modo ad un'assoluta identità, e non possa essere perciò colta in tutte le sue conseguenze e potenzialità da una qualche logica "pavida", "timida" che per non correre il rischio della contraddizione, neghi ogni consistenza alla diversità. Anzi, «il potere reale e la fecondità del concetto»[155] stanno proprio nella sua capacità di riunire in una «totalità di senso» istanze diverse, senza ch'esse si risolvano l'una nell'altra in modo indistinto. In virtù di questa particolare conformazione simbolica, si legge che «ogni concetto di relazione è naturalmente "uno e molti", è "semplice" e "doppio"»[156], è cioè, una composizione di parti indipendenti che si incontrano, però, in una medesima e comune funzione mediatrice.

Resta da sottolineare ancora un altro fondamentale elemento soggiacente al concetto di relazione, alla dimostrazione della cui validità, peraltro, è dedicata gran parte dell'argomentazione cassireriana nello scritto del '21-'22: in coerenza con la tendenza costruttivistica già accennata, per Cassirer «il pensiero non riproduce […] semplicemente nella forma del concetto una somiglianza delle cose che sussiste in sé, ma determina anzi persino che cosa debba valere come simile e che cosa come dissimile, mediante le *linee direttrici*, da lui stabilite, della comparazione e della riunione»[157]. V'è nel pensare simbolizzante, a detta di Cassirer, un vero e proprio momento creativo – non certo per questo puramente fantasioso, eppure altrettanto sicuramente *libero*. Se si indaga dall'interno la forma simbolica rappresentata dal linguaggio, ad esempio, siffatte linee direttrici sono rinvenibili, per Cassirer, in ogni differente lingua e tradizione linguistica, e rappresentano ciò che costitutivamente caratterizza e differenzia insieme l'una forma dall'altra. Di più: individuare siffatte linee significa per Cassirer giungere alla conoscenza della legalità insita in ogni settore del reale, poiché esse hanno la facoltà di testimoniarne la coerenza interna attraverso il riconoscimento dell'«elemento singolo» in quanto

[154] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., pp. 117-118; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 129.
[155] Ivi, p. 117; tr. it. p. 128.
[156] Ivi, p. 116; tr. it. ibidem.
[157] E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, cit., p. 11; tr. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, cit., p. 14.

«sottoposto ad un "universale" e […] determinato da esso»[158]. In questo senso, si può dire che quel singolo oggetto rappresenterà il *segno* di una legge generale, e rinverrà la sua compiuta determinazione «nel significato sostitutivo di rappresentante di una classe, di un genere che si incarna e si rappresenta in quella cosa come in un singolo caso»[159]. Cassirer stesso, d'altronde, nel corso della sua minuziosa analisi del pensiero mitico, si mostra esplicitamente consapevole del fatto che non si sta occupando di altro che del «"segno"», la cui funzione di rimando, in questo specifico ambito, «manifesta visibilmente una comunanza, che sussiste in sé, dell'essenza»[160]. Ma questa visione "essenziale", costitutiva e intrinseca della relazione segno-oggetto interessa a Cassirer in virtù del fatto che essa non si imprime sul pensiero come l'inchiostro su di un foglio. È piuttosto il principio metodico stesso del pensiero a fare qui da guida e a rendere possibile siffatta visione, così com'è esso a consentire e a garantire la variabilità e la molteplicità dei punti di vista e delle prospettive attraverso cui e il mondo culturale e quello naturale vengono sussunti sotto un processo di significazione. Sviluppando con lucidità questo tracciato, Cassirer evidenzia che «per il problema generale che abbiamo qui di mira, tutti questi particolari sono importanti solo perché in essi si rivela nella maniera più chiara che le linee direttrici, secondo cui gradualmente la molteplicità delle impressioni sensibili si divide e si articola per lo spirito umano, non sono date e stabilite in sé appunto per opera della semplice natura di queste stesse impressioni; è invece solo per via della particolarità del vedere, della specificità del punto di vista spirituale, che si determina la forma del mondo come un cosmo al tempo stesso fisico e spirituale»[161].

Abbiamo dunque osservato quanta parte giochi, nelle peripezie del pensiero, il ruolo della relazione, se si intende con essa quella capacità formatrice che sceglie e seleziona il rispetto sotto cui considerare gli oggetti, e se la si concepisce quindi come sostrato a cui il singolo si riferisce come suo segno e sua manifestazione. Siffatte considerazioni conducono a un'evidenza: così come l'individuale e il generale – la molteplicità e l'unità – si rimandano l'un l'altro attraverso quella funzione formatrice, lo stesso accade per l'altro tradizionale binomio di divenire ed essere. Ora, è banale sottolineare che con "essere" non si deve qui considerare altro che ciò che «abbia in sé forma e durata»[162] e che in quanto tale permane. E se è davvero tale, questo estremo della polarità non potrà che strutturarsi e

[158] Ivi, p. 19; tr. it. p. 25 (legg. mod.).
[159] Ibidem; tr. it. p. 26.
[160] Ivi, p. 22; tr. it. p. 31.
[161] Ivi, p. 28; tr. it. p. 39.
[162] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 76; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 98.

fondarsi che su quelle linee direttrici, su quegli elementi "legali" che impongono al singolare transeunte un proprio posto nell'ordine unitario del molteplice. Ora, scoprire siffatte linee all'interno di una singola problematica e di un singolo campo di ricerca significa già spingersi oltre e tendere in direzione di un'indagine di più ampio respiro poiché, comportando la considerazione di quella problematica e di quel campo di ricerca come ambiti unitari, ci si rivolge spontaneamente ad affrontare «un problema generale», ossia «il compito di una *sistematica generale delle forme simboliche*»[163]. In altre parole, una volta indagati separatamente il linguaggio, il mito, l'arte, «ci si deve […] chiedere fin dove il linguaggio come un *tutto*, il mito come un *tutto*, l'arte come un *tutto* portino in sé il carattere generale della configurazione simbolica»[164]. Ed è ovviamente questo il presupposto teorico che sta alla base del progetto cassireriano rappresentato dalla *Filosofia delle forme simboliche*, il quale perciò si costituiva di momenti differenti per ragioni non soltanto tematiche, ma soprattutto metodologiche. Soltanto prevedendo un simile apparato di "sezioni inseparabili" si sarebbe potuto quanto meno render conto della complessità e della densità di millenari quesiti, bisognosi di essere affrontati con altri strumenti, più adatti a un incipiente tempo di grandi sconvolgimenti.

§ III.2.3 *Segno e simbolo. Due concetti sovrapponibili?*

Uno dei momenti di elaborazione concettuale più delicati e rilevanti per i nostri scopi è quello che oramai siamo in grado di affrontare. In linea di continuità con quello del '21-'22, il contributo scritto nel '23 infatti ha il merito di aggiungere alcune prime "conclusioni" al già poliedrico materiale concettuale sistemato in quello stretto giro di anni e di tentare una prima formulazione del «concetto del simbolico»[165]. A questo proposito, occorre in primo luogo osservare che il "simbolico", usato come sostantivo, viene a coincidere con la locuzione «"espressione simbolica"» e ad essere definito, molto significativamente, come «espressione di qualcosa di "spirituale" mediante "segni" e "immagini" sensibili». Da ciò emerge immediatamente la fondamentale e costitutiva «ampiezza e universalità»[166] di applicazione e di azione che Cassirer riserva al simbolo, dal momento che esso comparirebbe ogni qual volta "qualcosa di spirituale" richiedesse di

[163] Ivi, p. 78; tr. it. p. 100.
[164] Ibidem; tr. it. p. 101.
[165] Ibidem; tr. it. p. 100.
[166] Ibidem; tr. it. p. 101.

venir comunicato, o fosse semplicemente creato. Il simbolo si configura, dunque, come ciò attraverso cui soltanto sono date la visibilità e la forma della fitta trama costituita dai prodotti dello spirito umano. Generandoli per opera della sua *ratio*, il simbolo li ricomprende in quanto fili di una tramatura universale e li connette l'un l'altro in molteplici assetti più ampi e uniformi, tutti facenti capo alla tela nel suo insieme, ossia ad «un'ultima unità onnicomprensiva»[167]. Ed è tutt'altro che casuale il fatto che il filosofo adoperi, in associazione all'aggettivo 'simbolico', il termine 'espressione'. La funzione espressiva è infatti in grado di accogliere le differenti modalità di formazione umana e di tener conto del fatto che, «nonostante la sua unità, lo spirito non è pura semplicità, ma cela in sé una concreta molteplicità di svariate direzioni ed attività». Ma se cotanta estensione è propria dell'espressione, dovrà essere lo stesso anche per ciò che riguarda le cose espresse: «anche l'essere con le sue classi, con i suoi nessi e con le sue differenze deve perciò apparire in modo diverso, a seconda dei differenti mezzi spirituali attraverso cui è guardato»[168]. Ogni oggetto sarà pertanto suscettibile di innumerevoli interpretazioni, conterrà per sua stessa costituzione siffatta poliedricità. D'altronde è lo stesso Cassirer ad informarci che «un mondo di segni e di immagini prodotti spontaneamente si oppone a ciò che chiamiamo realtà effettuale oggettiva delle cose e si afferma di fronte ad essa in autonoma pienezza ed originaria forza»[169]. Ma se le cose stanno così; se, per di più, Cassirer non manca di sottolineare il carattere di mediazione delle forme simboliche, cos'altro sono i concetti da lui delineati se non veri e propri segni in grado di rimandare a qualcosa di differente da essi stessi? Sono innumerevoli, d'altronde, i casi in cui egli definisce in questi termini immagini e concetti.

E allora ci sembra che segno e simbolo stiano qui in un rapporto di vicinanza molto particolare, che non si risolve nel semplice appiattimento dell'uno sull'altro. Non v'è sovrapposizione, bensì comprensione del primo nel secondo, e ciò in più sensi. Partendo dal presupposto che Cassirer non sistematizza, né sistematizzerà mai, il rapporto segno-simbolo, e non spiega dunque in termini di definizione le differenze che intercorrono tra loro, pure ci sembra che offra alcune indicazioni utili acciocché queste diversità possano essere dedotte e connesse, e la relazione ivi sussistente chiarita. E allora, il segno sembra occorrere, in primo luogo, per indicare i segni linguistici in senso proprio[170]. Talvolta è

[167] Ivi, p. 91; tr. it. p. 119.
[168] E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, cit., p. 61; tr. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, cit., p. 77.
[169] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 79; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 103.
[170] Cfr., ivi, p. 80; tr. it. p. 104.

chiamato in causa in modo quasi sinonimico al simbolo per denotare concetti[171]; talaltra, ed è il caso che ci interessa più da vicino, è individuato come lo strumento di cui il simbolo si serve per potersi manifestare da un punto di vista "sensibile"[172]. Possiamo perciò dire che il segno si configura, per Cassirer, come il rimando concreto al simbolo, il quale a sua volta si struttura invece, come vera e propria regola di formazione, funzione relazionale, formula attraverso cui poter tradurre l'altrimenti ignoto e insensato rapporto di ogni segno (oggetto) con gli altri, e di ogni segno (oggetto) con l'ambito prospettico entro cui di volta in volta è compreso. Per ciò che riguarda la delineazione del concetto di simbolo, inoltre, non è un caso che Cassirer trovi un solido alleato nella proposta filosofica di Leibniz. Fu infatti quest'ultimo a concepire per primo la possibilità di una conoscenza che fosse sviluppata a partire da una attività di simbolizzazione. Fu lui il primo a superare la tradizionale contrapposizione di sensibile e intelligibile grazie al *medium* del simbolo, e fu ancora lui a mostrare l'intima costituzione simbolica del pensiero: richiamandosi a Leibniz, Cassirer sostiene infatti che «il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale»[173], volendo con ciò evidenziare come la sua consistenza "relata" dell'attività riflessiva non si riduca alla semplice facoltà di connettere elementi già formati, bensì affermandosi essa stessa in quanto "formatrice", ossia, appunto, simbolizzatrice. Sarà ora più chiara la prima definizione di forma simbolica proposta da Cassirer, che riteniamo opportuno ricordare: «per "forma simbolica" si deve intendere ogni energia dello spirito mediante la quale un contenuto significativo spirituale è collegato ad un concreto segno sensibile e intimamente annesso a tale segno»[174]. Mentre, a richiedere una testimonianza oggettiva che comprovi la legittimità dell'equivalenza da noi posta tra segno e "cosa", contribuisce un passaggio dell'introduzione al volume sul linguaggio, dov'è in qualche modo riproposta e integrata, proprio in questa direzione, la stessa definizione: «ogni vera funzione fondamentale dello spirito […] racchiude in sé un'energia autonoma dello spirito attraverso la quale la *semplice esistenza dei fenomeni* acquista un "significato" determinato, un peculiare valore ideale»[175]. Il fenomeno diventa, dunque, esso stesso segno. E a ulteriore conferma del fatto che il simbolo non è riducibile a "simbolo mentale", Cassirer precisa che «il contenuto dello spirito si dischiude solo nella

[171] Cfr., ibidem.
[172] Cfr., ivi, p. 78; tr. it. p. 101.
[173] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 16; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 20.
[174] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 79; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 102.
[175] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 7; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., pp. 9-10 (corsivo nostro).

sua estrinsecazione», visto che «la forma ideale si riconosce solo dal complesso e nel complesso dei simboli sensibili di cui essa si serve per la sua espressione»[176]. Il che ci porta a sostenere che con forma simbolica dev'esser sì considerata la qualità funzionale del simbolo stesso, ma non solo. Con forma simbolica Cassirer intenderà pure indicare gli ambiti concreti dell'agire umano, e non solo l'energia che si dispiega in essi, anche l'effettiva totalità dei prodotti e non esclusivamente la legge interna che li crea e li connette l'un l'altro – si badi bene, senza che questi due campi possano essere davvero tenuti separati se non per via di mera astrazione metodica. Forma simbolica è sì il mito e il linguaggio, ma anche l'arte e la scienza; è ogni manifestazione, sensibile e non, dell'attività dello spirito. Stando così le cose, perciò, siamo propensi a rinvenire nel concetto di forma simbolica la compresenza di simbolo e di segno, ossia il loro coesistere in quanto differenti espressioni della stessa potenza formatrice, l'una più marcatamente formale, l'altra tendenzialmente "materiale" (più orientata, cioè, verso il "concetto-limite" della materia[177]).

In questa coesistenza mai schiacciata su una pura e indifferenziata unità, riposa pure il concetto di "pregnanza simbolica" formulato da Cassirer nel '29. Se spostiamo lo sguardo in maniera appena percepibile dal binomio forma-materia a quello di funzione-percezione, si perviene alla definizione di quella cruciale locuzione: «l'espressione di "pregnanza" deve indicare questa ideale compenetrazione, questi rapporti del fenomeno percettivo dato qui ed ora con una caratteristica totalità di significato»[178]. Ancor prima di dare alle stampe il primo volume della sua trilogia, dunque, Cassirer aveva provveduto a fornirsi degli strumenti concettuali necessari alla formulazione di questo suo pilastro teorico. Aveva già intuito, cioè, che ogni segno è esso stesso già compenetrato dalla funzione regolativa del simbolo e, in quanto tale, è già ricco di senso. A tal proposito, il Cassirer del '38 chiarisce il concetto di pregnanza simbolica con un esempio molto efficace. Esponendo il caso del «vissuto del "rosso del pudore"», il nostro pensatore spiega in poche, chiare righe il parallelo darsi dell'impossibilità di separare il 'rosso' dal 'pudore', e della eguale inammissibilità di condurre i due concetti ad un'identità assoluta. 'Rosso' e 'pudore' non sono una stessa cosa, e non possono essere concepiti in tal guisa. Tuttavia ciò non esclude affatto che l'esperienza insieme percettiva ed esistenziale sia vissuta in modo unitario, e che il suo senso sussista in questa stessa unità. Si presenta dunque una «interna

[176] Ivi, p. 16; tr. it. p. 21.
[177] Per questo aspetto si veda E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., spec. p. 121; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., in part. p. 135.
[178] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil*, cit., p. 231; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, t. 1, cit., p. 270.

strutturazione» di questo «insieme»[179], di questo tutto, di questo rapporto al di fuori del quale l'esperienza verrebbe smembrata e destituita del proprio significato. In ultima analisi è soltanto fondando una simile pienezza come momento "originario" rispetto alla soltanto secondaria scomposizione analitica dei termini, che Cassirer può rendere ragione della effettiva ricchezza di senso del fenomeno, il quale si rivela perciò indissolubilmente *segno* – rinviante alla funzione simbolica – e *significato* – un significato mai puramente astratto, bensì primariamente "*incorporato*".

§ III.2.4 *Il pensiero alla prova del tempo: la processualità delle forme simboliche*

Ora, i concetti di segno, simbolo e forma simbolica sono tutti nativamente legati da un intimo rapporto con la temporalità. E mentre in altri luoghi siffatto radicamento nella temporalità resta costantemente sullo sfondo, è ancora nel proficuo 1923 che esso trova una sua prima, esplicita trattazione: «ogni contenuto spirituale è per noi legato necessariamente alla forma della coscienza e pertanto alla forma del *tempo*. Esso *è* soltanto nella misura in cui si genera nel tempo, e sembra che non possa generarsi altrimenti che scomparendo subito nuovamente, per lasciare il posto alla generazione di un altro nuovo contenuto»[180]. Se per contenuto spirituale, dunque, Cassirer intende il pensiero preso alla stregua del suo significato più generale (pensiero è, come sappiamo, anche il pensiero mitico, e non soltanto quello vincolato alle condizioni più restrittive del pensiero oggettivante di tipo scientifico)[181], e se è chiaro ormai che come in Peirce, anche in

[179] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., pp. 131-132; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 150.
[180] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 80; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 104.
[181] In questo Cassirer prende chiaramente le distanze dall'atteggiamento speculativo di Cartesio, che riduceva il pensiero al pensiero logico-scientifico, precludendosi la possibilità di concepire la sussistenza autonoma di qualsiasi altra espressione spirituale. Con il filosofo moderno «l'*universitas* dello spirito, la sua concreta totalità si può dire veramente intesa e filosoficamente penetrata solo quando si riesca a dedurla da un unico principio *logico*» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 13; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., pp. 16-17). Ma su questo punto, indubbiamente cruciale rispetto all'originalità della sua riflessione filosofica, Cassirer non risparmia neanche Hegel, benché ascrivendogli il merito di aver compreso e tenuto conto della complessità interna allo spirito e la sua molteplice modalità di manifestazione. Non può risparmiarlo perché, a dispetto del proprio tentativo di assegnare alle varie forme assunte dallo spirito lo stesso valore e la stessa dignità, sussisteva ancora, nel pensiero di Hegel l'imponente lascito razionalistico della filosofia moderna. Resisteva, cioè, anche nella sua riflessione, l'idea del raggiungimento di una «suprema vetta logica», al cospetto della quale «tutti gli stadi precedenti» finivano per essere «abbassati a puri momenti e superati» (ivi, p. 13; tr. it. p. 17). Nell'idea hegeliana per cui lo spirito si riconoscerà in quanto spirito assoluto, Cassirer rinviene insomma i limiti dell'impostazione del filosofo della *Fenomenologia dello spirito*, individuando anch'egli in Hegel, come pure aveva fatto Peirce, il predominio del terzo momento dialettico rispetto al movimento triadico complessivo.

Cassirer il concetto è fatto coincidere con il simbolo, possiamo di diritto dedurre che il simbolo stesso, prima ancora di assumere una sua conformazione determinata, è già di per sé costitutivamente temporale. D'altronde, come in Peirce, anche la filosofia cassireriana delle forme simboliche, rimandando «alla legge eraclitea del divenire», non soltanto dispone i pensieri in un flusso continuo, ma ne intravede una quantomeno potenziale identità con la coscienza. Seguendo analiticamente il dettato cassireriano, infatti, si legge che la coscienza «non possiede nessun altro essere che l'essere della libera attività, l'essere del processo», il quale si configura come un vero e proprio «fluire continuo». Ora, a differenza di Peirce, Cassirer trova in questo flusso un drammatico paradosso: come si può infatti concepire qualcosa, in questo incessante divenire, che riesca a "concretizzarsi" in una forma stabile, in un concetto che non si dilegui immediatamente dopo essersi formato? E come si può riuscire in questa operazione, senza con ciò rischiare di fuoriuscire dal tempo? «E nondimeno accade costantemente, nell'*attività* dello spirito, il prodigio che questo abisso si chiuda, che l'universale s'incontri col particolare per così dire in un *centro mediano spirituale*, compenetrandosi con esso in una vera *unità concreta*»[182]. Insomma, l'anima fenomenologica di Cassirer lo spinge a non perdersi nei meandri di contraddizioni che solo una logica schiacciata su un'opposizione metafisica di universale e singolare potrebbe formulare, e a individuare l'elemento risolutivo nel punto mediano costituito dal «contenuto simbolico»: «in quest'ultimo l'immagine ha cessato di essere qualcosa di accolto puramente dall'esterno; si è trasformata in qualcosa di costruito dall'interno, in cui agisce un principio fondamentale del libero formare»[183]. Nient'altro che l'intero patrimonio spirituale, dunque, sostiene e testimonia l'inconsistenza di quel paradosso. «Questa è l'opera che noi vediamo compiersi in ogni singola "forma simbolica": nel linguaggio, nel mito, nell'arte»[184]. Ma la destituzione della irriducibile opposizione metafisica significa anche una "metamorfosi dell'unità", la quale disperde ogni carattere ontologico a favore di quello precipuamente formativo: «il postulato di una siffatta unità puramente funzionale prende ormai il posto del postulato dell'unità del sostrato e dell'unità dell'origine, da cui era essenzialmente dominato l'antico concetto di essere»[185]. Con questo mutamento di prospettiva cambia pure la concezione della temporalità, che non è più ristretta al momento principiale e fondativo, e che anzi predilige l'attenzione alla feconda

[182] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 81; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 105 (ultimi due corsivi nostri).
[183] Ibidem.
[184] Ibidem.
[185] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., pp. 5-6; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 8.

dinamica interna al processo. Dato quest'ultimo come presupposto, con il simbolo «per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente». Per mezzo del simbolo, in altri termini, la coscienza conosce se stessa, perviene a se stessa passando per l'esterno, per ciò che essa stessa crea. «La sua identità si dimostra realmente non in ciò che essa è o ha, ma solo in ciò che essa fa»[186]. Il valore pratico, "agente" del simbolo inizia quindi ad emergere. In realtà, a parer nostro, esso è il *Leitmotiv* che, benché implicitamente, correda l'intero argomentare circa il simbolo in generale. Se la coscienza *è* quel che *fa*, ciò significa che, pragmatisticamente, il suo *fare* ne determina il suo intero *significato*. Il simbolo è custode, detentore, portatore di significato.

Nello stesso senso "pragmatico", d'altronde, Cassirer tratta della memoria: legata indissolubilmente al simbolo per il fatto che ogni ricordo rappresenta una rielaborazione attiva e libera di un pensiero, essa *allena* la coscienza, le *insegna* il suo modo di fare, indicandole e rivelandole in tal modo la sua stessa identità. Il ricordo, in quanto sforzo della mente, porta alla luce il valore solo apparente della riproduzione, la sua configurazione come produzione libera e autonoma, che niente sa né può sapere del recupero passivo di un pensiero per mera imitazione[187]. D'altronde, come sappiamo, possibilità di pura e semplice riproduzione per Cassirer non v'è e non può esservi. Al di fuori della mediazione (e cioè al di fuori della temporalità) ogni conoscenza è preclusa, ogni attività simbolica negata.

È dunque osservando le sfere di produzione dell'agire umano come appunto il mito, l'arte, il linguaggio, che la costituzione temporale della coscienza si può esprimere nel suo conservare sia il carattere processuale che quello che si incarica di "condensare" le forme. Anzi, sono proprio siffatta temporalità e la costanza che in essa si dispiega, a legittimare l'ipotesi dell'unità sintetica delle rappresentazioni. Su queste premesse, il materiale offertoci dalle forme simboliche, e che noi stessi produciamo, dev'essere appreso nella sua utilità funzionale alla conoscenza[188], e quindi collocato nell'ordine relazionale di cui fa parte. Questo "gesto" ordinante, a sua volta, emerge a partire dalla sua costituzione temporale. Una qualsiasi legalità sarebbe del tutto contraddittoria e persino afflitta dalla nullità, se appartenesse soltanto al singolo istante o a singoli istanti separati e incomunicabili. E un nulla sarebbe ancora, se l'unico suo compito fosse caratterizzato dal

[186] Ivi, p. 20; tr. it. p. 25.
[187] Cfr., ivi, pp. 21-22; tr. it. pp. 26-27.
[188] Cfr., ivi, p. 22; tr. it. p. 28.

rappresentare qualcosa di prestabilito e predeterminato, già compiuto e autonomo. La legalità che ha in mente Cassirer non si configura come la soluzione di un enigma misteriosamente precostituitosi, un'oscura destinalità che la realtà data e determinata ci para davanti. Se così fosse, ogni nostro tentativo di conoscenza fallirebbe inesorabilmente, dal momento che – come sappiamo – la nostra conoscenza non può che essere mediata, non può cioè prescindere dai limiti e dalle possibilità proprie delle facoltà conoscitive umane. Occorre quindi superare la teoria del rispecchiamento, perché infondata dal punto di vista gnoseologico, e con ciò è necessario pure non farsi assalire dall'atteggiamento scettico derivante dalla consapevolezza della fallacia di questo metodo. Non appena si afferra realmente il problema, con esso si afferra anche la sua soluzione[189]. Se la conoscenza non può semplicemente adeguarsi al reale in modo diretto, plasmandosi su di esso, dovrà raggiungerlo attraverso un *medium* in grado di dargli una forma e un significato – più correttamente, molteplici forme e altrettanti significati.

Sono queste indicazioni teoriche a muovere Cassirer, sin dai suoi primi passi, verso l'ambizioso progetto della sua trilogia: «quanto più mi si schiudeva lo sguardo sulla varietà dei fenomeni linguistici, tanto più chiaramente credevo di vedere come anche qui tutti i singoli elementi si illuminano vicendevolmente e come si inseriscono per così dire spontaneamente in un nesso generale»[190]. Ma questo nesso, se vuole davvero cogliere non soltanto una specifica attività formativa, bensì l'intero «unitario operare» umano, non può limitarsi alla «sintesi intellettuale che si presenta e opera nel sistema dei concetti scientifici». Occorre piuttosto ricercare una «regola, che domini la concreta molteplicità e diversità delle funzioni conoscitive», e che deve insomma valere per il «complesso della vita spirituale»[191]. Il *medium* rappresentato dal simbolo giocherebbe, per Cassirer, anche questo indispensabile ruolo: soltanto tramite esso il singolare può fuoriuscire da un altrimenti inesorabile isolamento che precluderebbe qualsiasi via alla sua conoscenza.

Nondimeno le cose non sono così semplici. Se fosse bastata la "scoperta" di quel «nesso generale» a dotare la dottrina della conoscenza cassireriana di un esauriente e totale soddisfacimento euristico, non ci sarebbe stato bisogno di un sempre ulteriore approfondimento della "natura" di siffatto nesso. Con quanto appurato sinora – anzi semplicemente supposto – si è ancora molto lontani dal definire e dal chiarire la costituzione effettiva e i tratti essenziali del simbolo stesso, così come dello spirito che di

[189] Cfr., ivi, pp. 133-136; tr. it. pp. 157-161.
[190] Ivi, p. X; tr. it. p. XXVIII.
[191] Ivi, p. 6; tr. it. p. 9.

esso si "serve" per la sua manifestazione concreta. Anzi, è proprio una volta raggiunta l'esigenza di supporre una sua forma unitaria, che subito spuntano serie e gravose difficoltà interpretative. E, com'è facilmente intuibile, l'idea di una dinamica interna ad ogni forma simbolica, benché stimoli l'ipotesi della sussistenza di una qualche connessione uniforme che la regoli, non aiuta certo però ad afferrarla. Cassirer ha da confrontarsi con tale sfuggente obiettivo sin dai suoi primi studi fenomenologici sul mito e sul linguaggio. Di quest'ultimo ad esempio, in *Der Begriff der symbolischen Form*, si individuano tre «*stadi*», ossia tre modi di formazione del segno linguistico. Nella prima di queste fasi, il segno si presenta come il risultato di una sorta di calco della cosa a cui si riferisce, e la sua efficacia in termini di conformità della riproduzione della "cosa" da riprodurre è misurata in base alla bontà del calco stesso, a quanto la cosa vi si adegui e gli corrisponda. Si riscontra qui una «voglia quasi irrefrenabile di imitare ogni cosa udita, vista, in generale percepita in qualche modo coi sensi, e di contrassegnarla con uno o più suoni»[192]. Il secondo momento conserva questo atteggiamento imitativo, ma sposta il suo obiettivo dalla semplice espressione manifesta, al significato interno di quanto si intende designare. Infine, con il terzo e ultimo stadio, il segno conosce una profonda trasformazione: esso acquista ora un valore genuinamente produttivo, rispetto a quello soltanto riproduttivo delle due fasi precedenti. In altri termini, «si rinuncia ora ad ogni forma di imitazione reale, ed al suo posto appare la funzione del *significato* nella sua pura autonomia»[193]. Questo è il raggiungimento della concezione più propria del simbolo, il momento in cui il segno inteso in generale come qualcosa che si rifà a qualcos'altro acquista la sua determinazione più precisa e apre così le porte ad un sistema fondato sulla relazione. Senza null'altra specificazione che la sua stessa natura segnica, il simbolo perviene dunque a caratterizzare una attività connettente intesa non come semplice anello di congiunzione a posteriori di due elementi separati e autonomi, bensì come il filo conduttore, portatore di una regola significante, grazie a cui quegli stessi momenti trovano la loro collocazione e il loro senso.

Ma gli stadi attraversati dal linguaggio acquisiscono valore all'interno della teoria della conoscenza di Cassirer soltanto perché egli ritiene di poter osservare un simile, se non medesimo, processo anche all'interno degli altri campi d'indagine come quello dell'arte, del mito, ecc. Non mancano però alcune distinzioni. Ponendo ad esempio il caso dell'arte, siffatta «divisione tipica» è rinvenuta «ad uno stadio più elevato»[194], dove l'intento

[192] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 83; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 107.
[193] Ivi, p. 85; tr. it. p. 110.
[194] Ivi, p. 86; tr. it. p. 111.

esclusivamente mimetico è sin dal principio abbandonato in favore dell'operare attivo dell'espressione, emancipantesi progressivamente fino a raggiungere l'ultimo stadio denominato con il termine *stile*, di palese ascendenza goethiana[195], e coincidente con l'oggettività nella sua forma più compiuta. Ecco che i tre momenti vengono a rappresentare la dinamica di oggettivazione e di "astrazione" cui il simbolo partecipa, e l'affinarsi della *ratio* sottesa alla produzione spirituale nel suo complesso. Insomma, l'eterogeneità polifonica delle forme simboliche, in quanto appunto «modi di "obbiettivazione"»[196], si manifesta nel processuale percorso che procede da un'unità indifferenziata ad un'unità sintetica.

Pure, dev'esser ancora esaminato un ultimo fondamentale nodo della questione. La progressiva tendenza ad aderire ad una «prospettiva logica» che, nel caso del linguaggio – ma ciò valga per ogni aspetto del produrre spirituale – «conduce […] dall'aggregazione sensibile all'unità intellettuale»[197], non significa l'imporsi di un pensiero autoreferenziale che niente più ha a che fare con il mondo esterno e con ciò che esso ci mette di fronte. Non equivale perciò ad aderire alla tradizionale idea di una «logica puramente "formale" chiusa in se stessa»[198]. Le forme simboliche, in quanto condensazioni dello spirito, ci assicurano dal non cadere in questo errore e ci rendono noto che «la vera sostanzialità dello spirito non consiste […] nel fatto di sbarazzarsi di ogni contenuto sensibile come di un semplice accidente, buttandolo via come un guscio vuoto, ma di affermarsi in questo *medium* che oppone resistenza»[199]. Grazie a siffatta posizione mediana, la forma simbolica si presenta perciò come «unità inseparabile» di «vita e forma»[200], dunque di movimento e concrezione, all'interno della quale la plasticità della vita è immessa nella costanza della forma e, a sua volta, quest'ultima non è irrigidita entro leggi fisse e immutabili, bensì anch'essa disposta ad adattarsi all'ecletticità del mondo *verso* cui sempre tende[201] e che aspira ad abbracciare. La garanzia di siffatta unità riposa, per Cassirer, in una restrizione di ordine metodologico. Non il mondo, ma la civiltà sarà l'obiettivo della sua teoria della conoscenza, perché in tal modo sarà indubbia la dipendenza dell'oggetto – in quanto

[195] Cfr., ibidem.
[196] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 6; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 9.
[197] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 102; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 132.
[198] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, cit., p. 138; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 159.
[199] E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, cit., p. 104; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, cit., p. 134.
[200] Ibidem.
[201] Cfr., E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil*, cit., p. 9; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, cit., p. 12.

prodotto umano – dalla attività formatrice dello spirito[202]. La pregnanza simbolica troverà in questo campo il fertile terreno su cui fiorire e mostrare i propri frutti.

§ III.2.5 *La cultura come storia e sovrastoria: i fenomeni di base*

Abbiamo dunque circumnavigato, osservandoli da presso, i problemi che interessavano più da vicino gli scritti del periodo svedese e di quello americano: l'interesse per la "civiltà" in vista della costituzione di una filosofia della cultura; la ricerca di un suo impianto strutturale attraverso un lavoro sistematico e non soltanto storiografico; il compito e il ruolo che la filosofia può e deve ancora avere a valle di una ormai imperante crisi dei valori e della cultura *tout court*. Rinviando quest'ultima dirimente questione alla fase terminale del lavoro, ci preme evidenziare due indicazioni preliminari. In primo luogo, che ognuna delle tematiche appena esposte appare intimamente legata, per le ragioni che di seguito addurremo, al problema del simbolo. In secondo luogo, a motivo di una maggiore chiarezza e fluidità, anticipiamo il fatto che fino all'ultima delle sue manifestazioni di scrittura, e in generale in ogni suo elaborato – pubblicato o postumo che sia – l'impostazione filosofica di Cassirer conserva e manifesta una generale coerenza interna che attraversa le fondamenta teoriche più profonde del suo edificio, finanche della determinazione sistematica del concetto di simbolo.

Tuttavia, si pone ancora una questione: può essere rinvenuto un vero e proprio processo evolutivo di questo nucleo concettuale o esso resta piuttosto immutato nel corso della riflessione cassireriana? Per rispondere a questa domanda, tra gli altri testi, emerge in particolare la tanto dibattuta *Metafisica delle forme simboliche*, ossia il presunto quarto volume, mai pubblicato da Cassirer[203], che raccoglie testi compresi presumibilmente tra il 1928 e gli inizi degli anni Quaranta e che, proprio in virtù di ciò, si pone a giusto titolo come vero e proprio elemento di congiunzione e di continuità – cronologica, teorica,

[202] Cfr., ivi, pp. 9-10; tr. it. pp. 12-13.

[203] Per orientarci rispetto alla ricostruzione storica e tematica delle singole parti di cui si costituisce il volume, alla ricezione critica della comparsa di questo inedito e alle ragioni della sua mancata pubblicazione, l'*Introduzione* di Giulio Raio all'edizione italiana del testo ha rappresentato una preziosa bussola. Ed è dunque alle testimonianze riportate dallo studioso italiano che ci rifacciamo per dar conto del punto in cui cade la nota, ossia per motivare il fatto che siffatta opera non ha mai fatto la sua comparsa ufficiale. Egli, riassumendo la questione, afferma che «Krois e Verene adducono i motivi della mancata ultimazione e pubblicazione del "quarto volume" l'impegno di rettore all'Università di Amburgo, l'abbandono della Germania il 2 maggio del '33, gli anni di guerra – *"the 'malice', or Ungunst, of the times"*» (G. Raio, *Introduzione* a E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. VII-XLII, ivi p. XVII). Non vi sarebbero, dunque, ragioni per credere ad un ripensamento da parte di Cassirer in termini strettamente filosofici, ma solo indizi che riconducono il destino dell'opera a quello biografico.

evolutiva – tra la concezione critica delle forme simboliche e la concezione critico-metafisica (potremmo dire metasimbolica) della cultura. Il nostro tentativo di mettere in luce gli aspetti rimasti ancora in ombra riguardo allo sviluppo del concetto di simbolo si servirà pertanto dei risultati conseguiti in questa lunga analisi. Tuttavia, in virtù del fatto che non ci pare di poter ravvisare evidenti punti di rottura con i momenti principiali della riflessione cassireriana, condurremo la nostra argomentazione preferendo l'ordine tematico a quello strettamente cronologico, rifacendoci alla *Metafisica delle forme simboliche*, come agli scritti dell'ultimo decennio, senza quindi operare separazioni di sorta.

Uno dei principali mutamenti di prospettiva che ci pare di intravedere in queste pagine può essere espresso nei termini di un passaggio progressivo, anche se non chiaramente percepibile, dalla concezione temporale ad una storica del simbolo. Ma si badi bene: ciò non significa voler appiattire il gesto filosofico cassireriano su di una rassegna storico-filosofica del simbolo e delle forme simboliche. Come in parte si è visto, quand'anche egli si dedichi ad un simile compito, quest'ultimo non rappresenta in definitiva il suo obiettivo terminale. Dietro le analisi storiche permane e resiste l'intento propriamente sistematico di raggiungere il "principio logico" che fonda e che rende manifeste le linee tendenziali percorse dalle molteplici forme in cui si estrinseca l'agire spirituale. Indagare la storia delle forme simboliche, anzi, rappresenta proprio *lo* strumento per poter isolarne i principi teorici utili ad una loro maggiore comprensione. Ma Cassirer è fortemente consapevole del fatto che, perché ciò possa accadere, occorre prima decidersi sulla consistenza della storia stessa ed è quindi richiesta, in via preliminare, un'indagine sul suo modo di dispiegarsi. Per far ciò, ossia per definire il metodo da essa incarnato, Cassirer sceglie il termine "interpretazione". Tuttavia è consapevole che «ogni teoria – una teoria fisica non meno di una teoria storica – può esser detta un'interpretazione dei fatti cui si riferisce»[204]. In quanto tale, il termine è se non impreciso quantomeno ambiguo. Esso non restringe, come invece Cassirer vorrebbe, il campo d'indagine alla sola scienza storica, almeno non senza l'integrazione di alcune precisazioni e chiarificazioni. Eppure – aggiungeremmo noi – tale presa di posizione mostra l'importante consapevolezza del fatto che anche gli oggetti e i fenomeni naturali possono fungere da segni, possono essere suscettibili, cioè, di plurime letture. Anch'essi possono riferirsi, ad esempio, a differenti ipotesi scientifiche, in base alla diversa prospettiva impiegata e scelta. Non è però questo il punto centrale. Piuttosto esso sta, a ben vedere, nella differenza che Cassirer implicitamente intravede tra i segni naturali

[204] E. Cassirer, *The Philosophy of History*, in *Symbol, Myth and Culture*, ed. by D. P. Verene, Yale University Press, New Haven-London, 1979, pp. 121-141, ivi p. 135; tr. it. *La filosofia della storia*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 127-146, ivi p. 140.

e i segni umani. «Supponiamo che in conseguenza di un naufragio io finisca, come Robinson Crusoe, su un'isola deserta. Mi trovo in una condizione di totale abbandono; non riesco ad individuare traccia alcuna di vita o cultura umana. Ma camminando sulla spiaggia trovo per caso una pietra che per la sua misura o la sua forma inconsueta attira la mia attenzione. Comincio a studiare questa pietra; desidero scoprirne la natura». Fin qui non è descritta che la curiosità propria di un qualsiasi uomo e ovviamente particolarmente sviluppata in qualunque scienziato. «Dapprima sarò magari interessato alle sue qualità fisiche o chimiche, e vorrò determinare il suo peso, la sua composizione chimica, e così via. Oppure la guarderò con l'occhio del mineralogista o del geologo. Quand'ecco che il mio sguardo è attratto da un'altra cosa. Io noto sulla pietra dei segni che sembrano ritornare secondo un ordine regolare. Un esame più ravvicinato di questi segni mi porta a pensare che siano caratteri scritti; e allora il mio interesse per la pietra muta di colpo». Si apre ora un nuovo orizzonte di "scoperta", che per Cassirer non può essere assimilato a quello di uno scienziato. Non saranno della stessa natura, infatti, le domande che questi si porrà d'ora innanzi, se confrontate con quelle che si era posto fino ad allora. Ma seguiamo ancora il dettato cassireriano: «naturalmente io non percepisco questi segni in una maniera comunque diversa da quella in cui percepisco tutte le altre cose del mio ambiente fisico […]. Ma ora essi mi raccontano una storia completamente diversa. Mi introducono in un mondo che non è più soltanto fisico, ma anche umano: non in un mero mondo di cose, ma in un mondo di simboli. Per poterli comprendere, io debbo interpretare questi simboli»[205]. Tralasciando il pur rilevante fatto che l'esempio appena riportato è ricco di ragionamenti abduttivi compiuti e potenziali[206], di non poco conto è anche che il simbolo assuma per Cassirer un ruolo cruciale nel dimostrare lo statuto autonomo della storia rispetto alle altre forme di conoscenza. Ma qual è il discrimine tra i segni di tipo naturale e quelli umani e, perciò, storici? Quale il fattore intorno a cui gioca lo scarto sussistente, ad esempio, tra un chimico e uno storico? Per dirla in breve, Cassirer crede che, a differenza degli oggetti naturali, i simboli umani siano «portatori di un significato»[207], siano cioè suscettibili di un'interpretazione che essi stessi richiedono *intenzionalmente* per loro stessa natura. E

[205] Ivi, p. 136; tr. it. p. 141.
[206] È un'abduzione, in senso proprio, il fatto di giungere alla conclusione che sull'isola non vi sia nessuno per il fatto di non trovare tracce umane. Ma lo è anche l'inferire da alcun segni sulla pietra che hanno un certo «ordine regolare», il fatto che mi ero sbagliato, e di correggere dunque la mia ipotesi. E tuttavia il passaggio non è riportato integralmente. Chi lo seguirà troverà altri numerosi esempi di ragionamenti abduttivi, come lo è ad esempio il ragionamento necessario a giungere ad ipotizzare che quei segni abbiano un *significato*, ossia stiano-per un qualche sistema linguistico, e così via. A questo proposito è suggestivo che, come vedremo a breve nel corpo principale, Cassirer attribuisca allo storico siffatto metodo d'indagine, ossia appunto l'incedere del pensiero da un'inferenza ipotetica ad un'altra.
[207] Ivi, p. 137; tr. it. p. 142.

allora, partendo dal fatto, unanimemente condiviso, che «i fenomeni della storia appartengono al […] regno dell'uomo»[208], Cassirer non può che ascrivere allo storico il compito di decifrare, per così dire, i segni di cui quel regno è fittamente intessuto.

Questi segni, si badi bene, non hanno una diversa costituzione rispetto agli oggetti della fisica. Anch'essi hanno le loro caratteristiche qualità materiali e i loro aspetti sensibili; tuttavia, secondo Cassirer, tali fattori sono soltanto secondari rispetto a quelli su cui si dirige spontaneamente lo sguardo dello storico. Egli è infatti attratto da ciò che, in quegli oggetti, esprime e racconta la «vita passata dell'uomo»[209]. Ne segue un livellamento della distanza, finora apparentemente irriducibile, tra segni naturali e segni umani. A rendere differenti questi ultimi è, ancora una volta, più che un fattore sostanziale, il loro *valore* funzionale. A fare da discrimine è l'uso che colui che si avvicina è indotto a fare di quegli oggetti. Lo storico se ne serve infatti per un ben preciso scopo, ossia quello di inferire un'ipotetica, plausibile, ricostruzione dei fatti passati. E a tal fine, la storia richiede che alla sintesi intellettiva propria di altre specie di conoscenza, sia accostata anche una sintesi «immaginativa», in virtù della quale lo storico sarà in grado di operare una ricognizione inizialmente soltanto congetturale e ordinare i «frammenti» dispersi secondo un «ordine che abbia un senso»[210]. Non si tratta di un semplice svago che guida l'intelletto oltre i propri limiti, coinvolgendolo sul terreno della fantasia e dell'immaginazione; né siamo dinanzi ad un pretesto escogitato per allenare e affinare la mente praticando, per così dire, l'arte del *detective*. Considerato più in generale, invece, questo modo inferenziale di districarsi tra le molteplici vie dischiuse dal darsi di *segni umani* rivela non aver altro scopo che, vichianamente[211], quello di pervenire ad una più chiara e ampia «comprensione del nostro proprio mondo umano»[212], passando di necessità per lo sforzo di recuperare e sistemare gli eventi secondo una disposizione razionale e coerente e quindi "conduttrice" di significato. Per usare un termine che ritroviamo nella *Metafisica delle forme simboliche*, possiamo dire che la storia opera al fine di riscoprire il «"contromondo"» che essa stessa ha creato a dispetto del «mondo dell'esistenza immediata». E lo storico di professione, procedendo a ritroso dai simboli sparsi nel mondo attuale fino ai loro significati più antichi e originari, rappresenta la testimonianza «del fatto che egli non è più immediatamente in relazione con le "cose", ma con i "segni" che si è creato – del fatto che egli non è soltanto

[208] Ivi, p. 124; tr. it. pp. 131-132 (legg. mod.).
[209] Ivi, p. 137; tr. it. p. 142.
[210] Ibidem.
[211] Cfr., E. Cassirer, *Descartes, Leibniz and Vico* (1941-1942), in *Symbol, Myth and Culture*, cit., pp. 95-107, spec. pp. 103-107; tr. it. *Descartes, Leibniz e Vico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 103-114, in part. pp. 110-114.
[212] E. Cassirer, *The Philosophy of History*, cit., pp. 137-138; tr. it. *La filosofia della storia*, cit., p. 142.

un pezzo del mondo, ma è passato alla "rappresentazione", alla "raffigurazione" del mondo»[213] che contribuisce egli stesso a costruire.

Pertanto, soltanto tramite i segni – che sono segni di una cultura, di una comunità –, soltanto attraverso le testimonianze lasciate dall'uomo nel proprio percorso di vita e dalle comunità tutte intere nel loro accadere storico, siamo orientati a dare un senso a ciò che ci circonda e a riappropriarci della «vita dell'umanità»[214]. Le orme che seguiamo ci conducono a tracciare un filo di continuità – una continuità regolare e sensata – tra presente e passato, e di poter prolungare la linea anche in direzione di un *presunto* andamento del futuro. E questo tanto grande potenziale, tutto racchiuso nello straripante significato dei simboli – che dà ragione di sé e di altro da sé allo stesso tempo – non è una possibilità fortuita e accidentale che ci è concessa in forza di una qualche fortunata circostanza. Essa riposa, invece, sulla più intima costituzione dell'uomo che, com'è noto, Cassirer definisce "animale simbolico". «L'uomo è – e non soltanto in tutto ciò che fa, ma in tutto ciò che sente e pensa – uno ζ9ον πολιτιχόν, un essere sociale. Non possiede un essere individuale separato, giacché vive entro le grandi forme della vita sociale: nel mondo del linguaggio, della religione, dell'arte, delle istituzioni politiche. Non può vivere la sua propria vita senza esprimerla costantemente in queste forme. Crea simboli verbali, simboli religiosi, immagini mitiche ed artistiche; e soltanto attraverso la totalità, il sistema di questi simboli ed immagini può conservare la sua vita associata, può comunicare con altri esseri umani e farsi comprendere da essi»[215]. In ultima analisi, allo storico spetta il faticoso ma pur tuttavia impagabile compito di cogliere il carattere precipuo dell'uomo, e di farlo rivificando simboli altrimenti abbandonati al destino della mutevolezza e della dimenticanza, ossia rinnovando la regola ordinatrice che li attraversa e li connette l'un l'altro. È un "riportare in vita", è un render conto della «svolta dal semplice essere-in-sé all'essere-per-sé»[216] essenzialmente racchiuso nel carattere relazionale e temporale del simbolo e nella costituzione storico-culturale delle forme simboliche. Senza la storia «la vita umana […] sarebbe confinata in un unico momento del tempo. Non avrebbe passato, e pertanto neppure futuro: giacché il pensiero del passato ed il pensiero del futuro dipendono l'uno dall'altro»[217].

---

[213] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 60; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 76.
[214] E. Cassirer, *The Philosophy of History*, cit., p. 139; tr. it. *La filosofia della storia*, cit., p. 144.
[215] Ivi, p. 137; tr. it. pp. 142-143.
[216] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 59; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 76.
[217] E. Cassirer, *The Philosophy of History*, cit., p. 140; tr. it. *La filosofia della storia*, cit., p. 145.

In definitiva, con questa breve indagine circa il ruolo e l'essenza propria della storia[218], abbiamo scavato ancora nella concezione cassireriana di simbolo, costatando la sua permanente presenza e acquisendo un ulteriore aspetto della sua radicalità all'interno dell'architettura complessiva. Anche la storia, in quanto "rammemorazione" rivivificante, poggia la sua possibilità sulla presenza dei segni e sulla loro natura relazionante e temporale e così facendo caratterizza l'uomo distinguendolo da ogni altra specie vivente. Se infatti anche all'animale è dato il dono della memoria «(*habit-memory*)», solo l'uomo possiede la rammemorazione «(*knowledge-memory*)», considerata quest'ultima come la facoltà «grazie alla quale il passato "appare" nel presente e […] allo stesso tempo è riconosciuto *come* passato»[219]. Va però fatta ancora un'ultima precisazione: siffatto "possesso", siffatta facoltà è soltanto metaforicamente un dono, ma non è perciò stesso qualcosa che l'uomo detiene sin da sempre. Si configura, piuttosto, come una vera *scoperta*, Cassirer dice un «innalzamento», e lo ascrive come traguardo di cui «originariamente è capace solo il mito», e al cui raggiungimento cooperano anche il linguaggio e l'arte[220]. Tale innalzamento, ossia il giungere a concepirsi nella propria «indistruttibile *durata*»[221], non è quindi *prima* del simbolo. Ma in senso proprio, neanche *dopo* di esso. I due termini si trovano in un rapporto di cooriginarietà e di codipendenza. L'uno senza l'altro perderebbe ogni consistenza effettiva e smetterebbe di configurarsi per ciò che è. E potrebbe apparire finanche superfluo ricordare che lo stesso discorso e la stessa reciproca appartenenza vale per la storia e per le forme simboliche, che si incarnano infatti nell'unico fenomeno, distinguibile soltanto grazie ad uno sforzo astraente, della "storicità" delle forme simboliche.

E dunque, facendo il debito uso di questa capacità umana e soltanto umana, lo storico ha l'onere e l'onore di cooperare allo sviluppo dell'essenza più propria dell'umanità, scoprendo e recuperando il carattere simbolico del darsi degli eventi, dove questi non sono più considerati in quanto oggetti esterni, autonomi e fissi, bensì come «epoche spirituali del mondo»[222], come concretizzazioni dello spirito ad opera dell'energia che erompe dal simbolo. La storia deve insomma comprendere e orientarsi all'interno della struttura dinamica di formazione e di trasformazione, di permanenza e mutamento che costituisce la natura intrinsecamente complessa delle forme simboliche.

[218] Per questo aspetto, si veda R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer*, cit.
[219] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 84; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 107.
[220] Cfr., ivi, p. 87 e sgg.; tr. it. pp. 112 e sgg.
[221] Ivi, p. 85; tr. it. p. 109.
[222] Ivi, p. 87; tr. it. p. 111.

Finora, come si è visto, non abbiamo mai fatto menzione dei fenomeni di base. Abbiamo volutamente evitato di introdurre questa tanto discussa espressione cassireriana, anche laddove avremmo potuto, con l'intenzione di dedicarvi una parte specifica e separata dal resto dell'argomentazione. Ciò, per diverse ragioni: in primo luogo, perché crediamo doveroso non trascurare il fatto che Cassirer non abbia mai portato a completamento, né dato alle stampe lo scritto riservato a questo denso nucleo concettuale. Considerando infatti che queste pagine frammentarie siano approssimativamente databili attorno al 1940, e che intanto Cassirer stesse preferendo dedicarsi al concepimento e alla stesura di ben altre due importantissime monografie (benché riuscendo a pubblicarne in vita soltanto una), oltreché a numerosi contributi più brevi – riteniamo opportuno mettere in conto che la mancata uscita del lavoro non sia ascrivibile soltanto a ragioni storiche e biografiche, bensì probabilmente anche a motivazioni strettamente teoriche. In secondo luogo, ci sembra che una simile raccolta di pensieri sparsi e poco sistematici debba essere avvicinata con estrema cautela, data la sua natura di abbozzo, di riflessione privata e ricerca estenuante di nuove soluzioni, indagine spesso soltanto schematica e comunque mai propriamente organica. In altri termini, si può con diritto sostenere che l'argomentare cassireriano circa i *Basisphänomene* andrebbe visto non tanto come una vera e propria dottrina, quanto come un insieme di esperimenti ed esercitazioni condotti da Cassirer nel suo «"laboratorio" intellettuale»[223]. Pertanto, orientarsi in questa materia e decidersi rispetto alle effettive intenzioni dell'autore è operazione non solo complessa, ma anche rischiosa, che corre il pericolo di ergersi al di sopra della volontà del filosofo stesso. Ed è il motivo per cui, rinviando fino ad ora questo momento di riflessione, abbiamo voluto mostrare come, a nostro parere, si possa anche prescindere da tale parentesi, senza con ciò minare le basi del confronto con Peirce.

Tuttavia, date la rilevanza e la pertinenza di alcune di queste pagine rispetto ai fini della nostra ricerca, abbiamo creduto di non poterci esimere dal compito di analizzarle e di illuminarne alcuni aspetti che supportano in modo straordinario il tentativo generale della ricerca di avvicinare due tradizioni concepite comunemente come assolutamente separate. A riprova di ciò, si tenga anche conto che gli accenni, anche solo rapsodici, all'affinità tra l'elaborazione semiotica di Peirce e la riflessione sistematica di Cassirer sono spesso fondati proprio sulla suggestione derivata dalla struttura dei fenomeni di base. Rispetto a ciò è sufficiente riportare, solo a titolo di esempio, questa acuta osservazione di John

[223] M. Ferrari, *"Metafisica delle forme simboliche". Note su Cassirer inedito*, in *Ernst Cassirer 50 anni dopo*, numero monografico di "Rivista di Storia della Filosofia", L/4 (1995), pp. 809-837, ivi p. 810.

Michael Krois. Egli ritiene infatti che «Cassirer abbia sviluppato autonomamente, senza conoscere Peirce, una dottrina che per certi aspetti si avvicina alla *firstness*, *secondness* e *thirdness* di Peirce. I tre fenomeni di base di Cassirer richiamano inevitabilmente la triade di Peirce, così come entrambi i filosofi concentrano i propri lavori sulla dottrina dei segni e del simbolismo»[224].

È opportuno allora cominciare a definire i contorni entro cui poter inquadrare la particolare espressione «fenomeni di base», per la formulazione della quale Cassirer, come vedremo, si rifarà costantemente a Goethe, ma non soltanto a lui. Riferendosi ai fenomeni di base «*con un'immagine*», Cassirer scrive quanto segue: «essi non sono qualcosa di *esistente* in sé, che in qualche modo giunge a noi *attraverso* la finestra della nostra coscienza (sia attraverso la finestra dei nostri "organi di senso", sia attraverso altri "media" "mentali", spirituali) – ma sono la stessa finestra della conoscenza della realtà, attraverso cui ci apriamo alla realtà»[225]. I fenomeni di base vengono pertanto a costituirsi in queste pagine come il fondamento ultimo entro cui si concentra e si sviluppa ogni possibilità e ogni limite della conoscenza della nostra realtà. Cassirer, rifacendosi a Goethe, li riconduce a tre momenti. Il primo di questi è rappresentato dall'«*Ich-Phänomen*»[226], ossia «il fenomeno dell'io, della *monade*, della "vita stessa"»[227], dove monade è da intendersi nel senso

[224] J. M. Krois, *Le carte inedite di Ernst Cassirer e l'edizione dei "Nachgelassene Manuskripte und Texte"*, in "Rivista di Storia della Filosofia", L/4 (1995), pp. 871-888, ivi p. 876. Oltre a Krois e Ferrari, c'è una serie di studi che si interrogano sulla portata di questo "quarto volume" delle forme simboliche in generale, e con maggiore puntualità, sul senso di questa nozione di fenomeni di base all'interno del pensiero complessivo di Cassirer. In primo luogo va segnalato un recente e sistematico lavoro di C. Möckel, *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Meiner, Hamburg, 2018 che dedica un corposo paragrafo alla nozione di *Basisphänomen* (ivi, pp. 345-366), inserendola significativamente nell'analisi delle forme cultural-simboliche del *Leben*. Anche qui, come vedremo in seguito pure secondo altri interpreti, questo carattere espressivo della metafisica delle forme, viene fatto risalire all'impronta goetheana, al carattere di originarietà dell'*Urleben* espressivo, proprio della fenomenicità dei fenomeni. Il nome di Goethe ricorre spesso quando si intende mettere in luce i temi del Cassirer dei fenomeni di base. Il saggio di S. Ikonen, *Cassirer's Critique of Culture: Between the Scylla of Lebensphilosophie and the Carybdis of the Vienna Circle*, in "Synthese", CLXXIX/1 (2011), pp. 187-202, discute la presenza dell'*Urphänomen* goetheano nelle riflessioni di Cassirer in merito a siffatti temi. Maggiormente orientato a mettere in evidenza le affinità tra Cassirer e Goethe nella dimensione del dialogo tra linguaggio poetico e linguaggio filosofico, è il contributo di L. Lartillot, *Goethe ou l'im-probable rencontre de la philosophie et de la poésie*, in "Revue Internationale de Philosophie", LXIII (2009), pp. 225-229. Un altro importante saggio sul "quarto volume" è quello di N. Janz, *A propos d'un inédit d'Ernst Cassirer: une esquisse du quatrième volume de la "Philosophie des formes symboliques"?*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", CXXVIII/2 (1996), pp. 149-160. E anche se non direttamente connessa col problema della *Metaphysik der symbolischen Formen*, ci piace ricordare l'*Introduzione* di R. Pettoello all'edizione italiana di E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze* (1932), in *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, ECW 18, cit., pp. 353-434: E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico. Tre saggi*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 1995, pp. 7-44.

[225] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 132; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 169.

[226] Ivi, p. 137; tr. it. p. 173.

[227] Ivi, p. 133; tr. it. p. 169.

goethiano del termine[228]: non come "ousia", ma come «qualcosa che si muove»[229], come qualcosa che non resta chiuso in se stesso, ma che si anima soltanto andando *oltre* sé. D'altronde, più avanti si ribadisce che «le monadi non sono sostanze del senso tradizionale, non sono cioè cose poste al di là del mutamento e del tempo; sono forze, sono centri di azione». E dunque se il monadico *Ich-Phänomen* si impone come ciò che si dà *primieramente* e da cui gli altri due momenti non possono essere *prescissi*, segue che non vi sarà nulla che esula dall'essenza temporale che *è* l'io stesso. L'essere si scioglie nella dinamica propria dell'energia spirituale, nel «processo» originario, nell'essere fondativo del «movimento», che è prima di ogni conoscere e di ogni sapere. Esso è, in senso proprio, prima ancora che *accada* qualcosa, eppure è già immesso nel flusso del tempo in quanto «flusso di coscienza»[230]. L'*ousia* metafisica si risolve interamente in quest'ultimo e perde qualsiasi connotazione statica e fissa, qualunque possibile irrigidimento. Ciò significa che già nel contributo filosofico di Leibniz, che è qui rivisitato da Cassirer, si intravedono i semi in grado di far germogliare il superamento del «*concetto di conoscenza* su cui si basa la vecchia metafisica»[231] attraverso un concetto di «*essere* [che] acquista per noi un contenuto sempre più ricco». Del resto, già il Cassirer dell'*Erkenntnisproblem* era accordato in modo sintonico con la teoria sviluppata da Leibniz, inoltre, scrivendo che, secondo il filosofo di Hannover, «la vera realtà non può essere colta e raffigurata una volta per tutte: noi non possiamo far altro che avvicinarci costantemente a essa con *simboli* sempre più perfetti»[232].

Questo primo fenomeno di base, non essendo fisso né statico né compiuto, già è proiettato ad accogliere il secondo momento. Nel cuore di questo "atto secondo" si rileva un'inversione di tendenza: l'energia centripeta, o «ego-centrica»[233] diventa energia centrifuga, apertura al mondo, con-divisione, introduzione dell'alterità. Ma siffatta alterità è percepita non tanto come acquisizione "riflessa", pensata. Essa è piuttosto impulso

[228] In Goethe la figura della monade assume i contorni dell'*entelechia* botanica, dell'*Urtypus* vegetale, che però diviene il modello genealogico per ogni vivente. Metafora del contemporaneo stabilizzarsi e dinamicizzarsi morfologico degli elementi, la monade di Goethe richiama certamente l'idea leibniziana di centro logico-energetico del reale, ma ne accentua ancora di più i caratteri vitalistici, con un'eco aristotelica, e creativo-simbolici. Su ciò e sull'eco aristotelica della nozione goetheana, si veda C. Günzler, *Die Bedeutung der aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXI/2 (1967), pp. 208-241.
[229] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 133; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 170.
[230] Ivi, p. 123; tr. it. p. 159.
[231] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Zweiter Band (1907), ECW 3, hrsg. von D. Vogel, Meiner, Hamburg, 1999, p. 156; tr. it. *Storia della filosofia moderna*, voll. I-IV, Einaudi, Torino, 1978, ivi vol. II, p. 220.
[232] Ivi, p. 154; tr. it. p. 218.
[233] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 124; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 160 (legg. mod.).

immediato, pensiero in moto. In questa dinamica senza sosta e senza riposo, il secondo momento si manifesta con il presentarsi di una resistenza, compiendosi nell'esperire qualcosa «che resiste» e che pertanto si fa avanti nell'esperienza come ciò che si oppone a noi, che è altro dalla coscienza. Cassirer afferma che «lo troviamo originariamente come un "tu"»[234], ma non sarebbe forse illecito, in questo caso, recuperare l'espressione peirceana "non-ego"[235].

Questo è lo stadio dell'azione, e anche, in virtù di ciò, il momento in cui l'io, limitandosi, conosce se stesso tramite il passaggio per l'esteriorità: «il *secondo stadio*, che Goethe qui distingue, è quello che "si accorge" di sé nella forma del *fare* – dell'*actio* e *reactio*»[236]. A ricordare in modo ancora più evidente il carattere peirceano di *Secondness* è, inoltre, il fatto che la volontà, posta come protagonista di siffatto agire, è descritta da Cassirer come «impulso all'espansione» che tende al «*plus ultra*» e sviluppa «la sua essenza in questo "*oltre*"»: come in Peirce, anche in Cassirer, si discute qui di superamento del campo della pura «possibilità», di agire concreto e soltanto preliminare all'elemento, *terzo*, della riflessione. Siffatta forza, dunque, manca di una qualche definita *ratio* e opera soltanto come opposizione istintiva, impulso pre-riflessivo e ante-predicativo. Che l'azione di questo tipo si configuri come volontaria o cieca, non è rilevante secondo Cassirer. Entrambi questi modi restano in un rapporto di dualità in cui l'io non è in grado di elevarsi al di sopra del presente e dell'istante vissuto. Dall'infinito flusso coscienziale dello stadio monadico si è passati alla pura presenza. Qui, all'io aggrappato all'attimo sfugge la coscienza della sua temporalità.

Ecco che, ai due fenomeni di base finora descritti, se ne aggiunge un terzo. Con esso si recupera l'infinità temporale già contenuta nel primo stadio. Ma quell'infinità soltanto astratta e potenziale diviene ora dispiegamento storico, concreto, direzionato. Cassirer chiama questo stadio «*Werk- Phänomen*», «fenomeno dell'opera»[237]. Pone in evidenza, così, il prodotto di un agire che supera la resistenza "dualistica" per oggettivarsi in qualcosa di permanente. L'opera è ciò attraverso cui adesso l'io si determina, il «distanziamento» necessario affinché si giunga «all'essere "oggettivo"»[238]. Tuttavia questo distanziamento non si tramuta mai, secondo Cassirer, in un'estraneazione assoluta. L'opera

[234] Ivi, p. 134; tr. it. p. 171.
[235] Non casualmente Fichte in queste pagine di appunti non sempre connessi, è più volte richiamato a testimone del'intima incidenza della dinamica io-non io per la fondazione della dottrina della moralità e della volontà morale: cfr. ivi, pp. 124, 135, 154; tr. it. pp. 160, 171, 189.
[236] Ivi, pp. 123-124; tr. it. p. 160.
[237] Ivi, p. 137; tr. it. p. 173.
[238] Ivi, p. 136; tr. it. p. 172.

resta un «*medium*» – «Heidegger: "utilizzabile"» – che conduce lo spirito alla «"visione" della realtà»[239] per il tramite dell'oggettivazione: lo spirito si scopre nella possibilità e nell'effettivo compiersi dell'essere oggettivo. Il *Geist*, in ultima analisi, trova la reale natura della sua relazione con il mondo: a dispetto dell'opposizione contenuta nel secondo momento, ora l'io scopre di essere «continuamente a colloquio con se medesimo»[240], e ciò non certo nel senso di un rimandarsi autoreferenziale e chiuso in se stesso. Tutt'altro. Trova l'alterità come qualcosa che egli stesso partecipa a formare e, viceversa, si scopre in quanto condizionato e arricchito dalle forme che lo circondano.

Ecco che con questi fenomeni – «il fenomeno dell'Io, del Tu, dell'Es» ma, se si preferisce, «il fenomeno del Sé, […] dell'"Altro" […], del mondo»[241] – sono indicati, a parere di Cassirer, gli elementi di cui l'uomo *dispone* per sua stessa essenza e che gli rendono accessibile il mondo nella sua forma trascorsa, nella sua complessità attuale e nelle sue potenzialità future. Ma siffatta triade concettuale rappresenta anche il gancio che consente a Cassirer di radicare teoreticamente – potremmo dire "metafisicamente" – la propria filosofia della cultura. La metafisica di cui egli si vuole riappropriare, infatti, è un genere di metafisica che «ci riconduce a quei tipici "fenomeni di base"», e che si configura cioè come un asse costituito da tre funzioni conoscitive. La storia della metafisica ha mostrato di non aver saputo individuare e riconoscere l'unità e la continuità di questi tre momenti. A seconda dei casi, ha elevato soltanto uno di essi a fondamento unico e assoluto, privandosi della facoltà «di adempiere alla sua intima esigenza: l'esigenza della visione *totale* e dell'interpretazione *totale* del reale». Recuperare questi momenti, invece, consente a Cassirer di adeguare la teoria della conoscenza alle molteplici forme in cui lo spirito si oggettivizza. «Con grande sorpresa», infatti, troviamo che L'*Ich-Phänomen*, il *Wirkens-Phänomen* e il *Werk-Phänomen* rispecchiano il «"*sentire*"», il «"*volere*"» e il «"*pensare*"» teorizzati da Lipps, così come convengono nella struttura triadica elaborata da Bühler in merito alla sua teoria psicologica, ordinandosi rispettivamente nei fenomeni dell'«espressione», dell'«orientamento» e della «rappresentazione»[242]. Le forme simboliche, in quanto *media* – opere – contengono in sé tutti e tre i momenti, ma trovano la

[239] Ivi, p. 137; tr. it. p. 173.
[240] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 30; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 80.
[241] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 137; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 174.
[242] Ivi, p. 148; tr. it. p. 184.

loro compiutezza «nel concetto della rappresentazione», grazie a cui trapassiamo «dal mero piano della realtà al piano del significato»[243].

L'unità dei tre momenti originari garantirebbe allora la sussistenza di un centro focale verso cui far convergere, all'interno del «pensiero concreto», «percezione, intuizione e pensiero»[244]. Ed anzi, avvertendo l'eco di tutto ciò in un passaggio del *Saggio sull'uomo*, a incontrarsi in quell'«unico nesso» sarebbero esattamente tutte le facoltà intellettive, tra cui «la percezione sensoriale, la memoria, l'esperienza, l'immaginazione e la ragione»[245]: ciò in un edificio che mira a conciliare le due tendenze opposte, incarnate, secondo Cassirer, dalle figure di Goethe e di Kant. Il nostro pensatore, infatti, aveva cominciato l'analisi di quei momenti tanto straordinariamente simili alle categorie peirceane, ponendosi le seguenti domande: «come possono essere collegati e conciliati fenomeni originari e riflessione? Come possiamo rendere giustizia all'esigenza goetheana dei "fenomeni originari" e all'esigenza cartesiano-kantiana della "riflessione" nella costruzione della conoscenza e nella costruzione della filosofia – come si può salvaguardare quella forma della *certezza*, dell'"immediatezza", che Goethe accorda ai fenomeni originari – e ciò nonostante tutelare il diritto intangibile del "pensiero", che vuole trascinare, provare e certificare tutto dinanzi al suo tribunale?»[246].

In definitiva, il nostro filosofo si accosta a Peirce proprio nel momento in cui intraprende il faticosissimo sforzo teorico di costruire un sistema filosofico che tenga in piedi pensiero e vita e che non sottometta l'uno alla mercé dell'altra. Per riuscire nell'intento, inoltre, pare seguire una via tanto affine a quella peirceana, che risulta superfluo, se non addirittura ridondante, evidenziarne i punti in comune. Concludendo allora questo breve intermezzo, vale la pena evidenziare che le pagine postume di Cassirer possono essere fatte rientrare sotto il titolo di *Metafisica delle forme simboliche* solo se per metafisica si intende un particolare genere di dottrina, non facilmente assimilabile entro i canoni tradizionali di cui la storia della filosofia è testimone. Per farla breve, essa dovrà sposare l'idea che «in sé e per sé la metafisica non è in alcun modo una *deviazione* dall'esperienza, deviazione dai *fenomeni* in generale, essa vuole, piuttosto, essere interpretazione [*Deutung* e *Interpretation*], comprensione dei fenomeni»[247]. Utili indicazioni in merito, d'altronde, ci provengono già solo dal titolo originariamente previsto da Cassirer per la sua tri-

[243] Ivi, p. 203; tr. it. p. 245.
[244] Ivi, p. 149; tr. it. pp. 184-185.
[245] E. Cassirer, *An Essay on Man*, cit., p. 6; tr. it. *Saggio sull'uomo*, cit., p. 47.
[246] E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, cit., p. 130; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp. 166-167.
[247] Ivi, p. 151; tr. it. p. 186.

quadrilogia: *Phänomenologie der Erkenntnis*. *Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen*[248], che ricalca l'esigenza dell'autore di pervenire ai fondamenti ultimi della sua teoria simbolica della conoscenza.

[248] G. Raio, *Introduzione* a E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. XV.

Conclusioni

La ricerca è oramai arrivata all'epilogo. La maggior parte dei tasselli sono stati messi al loro posto e il tracciato che ci eravamo riproposti di seguire ha compiuto le sue tappe. Prima di congedarci, però, resta da illuminare un ultimo elemento che congiunge su un piano ulteriore il pensiero di Peirce e di Cassirer, e che invece, se orientato al singolo filosofo, fa da centro attrattivo delle molteplici trame emerse finora. L'elaborazione di una vera e propria teorizzazione etica non trova posto in nessuno dei due orientamenti filosofici. Non possiamo pertanto giustificare la nostra ipotesi su trattazioni ampie e sistematiche. Tuttavia, ed è quanto vorremmo portare alla luce in quest'ultimo momento dell'analisi, ci pare che la dimensione etica non soltanto sia contemplata da entrambi i pensatori, ma che anzi aiuti a mettere in crisi le usuali delimitazioni disciplinari oltreché ogni vincolo trattatistico. A nostro modo di vedere, il gesto eticamente disegnato penetra, per così dire, fino alla radice ultima del loro pensiero: giace latente nella struttura stessa del segno per Peirce e del simbolo per Cassirer. Ne è fondamentale prova la natura relazionale insita nel simbolo/segno, la sua costitutiva apertura all'alterità. Nella illimitata e sorgiva funzione di rimandare a qualcos'altro, nell'indefinita successione processuale dei pensieri-segni, non è difatti concesso spazio alcuno all'irrompere di un evento-segno-simbolo che sovrasti definitivamente e assolutisticamente l'altro. Non è consentita chiusura statica e definitiva all'orizzonte del progresso della conoscenza. Quest'ultimo incede dinamicamente e, per così dire, "umilmente", tra le indefinibili possibilità interpretative del reale, e trova la sua unica legittimità nell'avvicinamento, sempre solo tendenziale, sempre solo relativo, alla verità. Quest'ultima, restando afflato e sforzo mai tramutantesi in possesso pieno, esclude la possibilità che un pensiero si elevi sprezzante sugli altri, rivendicando la sua incondizionata egemonia. Nulla, di fatto, è "incondizionato", «la verità non è mai senza un testimone»[249]. Anche il più piccolo elemento teorico elaborato da Peirce e da Cassirer ha pertanto l'obbligo di sottoporsi al confronto e di cedere al compromesso. Ed è questo piano "sistematico", il piano teleologico su cui i due pensatori fondano ogni "relato" e ogni relazione, che agisce come antidoto alla deriva relativistica perché, come vedremo a breve, ha il merito di rendere insufficiente la validità soltanto

[249] C. S. Peirce, CP 7.593.

formale di una conclusione, esaltando invece il piano di veridicità *effettiva*. D'altro canto, l'«"idealismo condizionale"»[250] di Peirce e l'«idealismo critico»[251] cui aderisce Cassirer, scongiurano il pericolo opposto: la natura "soltanto" ideale di quel traguardo ultimo, che in Peirce prende corpo nella "verità" e che per Cassirer è rappresentato dal raggiungimento di un pieno dispiegamento delle forme culturali, sfugge al compimento solo ideale del vero, e in questa fuga evita pure la deviazione in una qualunque forma di dispotismo del pensiero. D'altronde, l'aspirazione al raggiungimento di quella meta, "naturalmente" caratterizzata da un'incoercibile tendenza etica, è essa stessa declinata, nel senso kantiano del termine, come un vero e proprio "compito". Già nel 1877 Peirce si esprime precisando infatti che «più salutare di qualsiasi credenza particolare è l'integrità della credenza; e che evitare di indagare le fondamenta di una credenza per il timore che esse possano dimostrarsi marce è immorale e svantaggioso»[252]. E in modo particolarmente analogo, Cassirer parla della ragione come qualcosa non di attuale, bensì di «perennemente *in via di attualizzazione*», ossia di un «*compito*»[253]. Dinanzi a siffatto "dovere morale", l'atteggiamento dei due pensatori è poi straordinariamente simile: in ambo i casi il linguaggio perde di tecnicità, a favore di un tono accorato e carico di senso di responsabilità.

> Una chiara coscienza logica ci costa fatica […]. Lo spirito del metodo logico di un uomo dovrebbe essere amato e riverito come la sua sposa, che egli ha scelto fra tutte. Non occorre che egli condanni le altre; al contrario, può rispettarle profondamente, e così facendo egli rispetta di più la propria. Ma essa è colei che egli ha scelto e sa di aver avuto ragione facendo quella scelta. E avendola fatta, egli lavorerà e lotterà per lei, e non si lamenterà se ci sono colpi da incassare, sperando che ve ne siano altrettanti da restituire, e si sforzerà di essere il degno paladino e campione di colei dai cui splendori egli trae la sua ispirazione e il suo coraggio (C. S. Peirce).[254]

E nella sfera della ragion pratica ancor più che nella sfera della ragione teoretica vale il principio che non possiamo cogliere la natura autentica della ragione nel nudo esistente, in ciò ch'è compiuto e presente. Dobbiamo invece ricercarla nell'eterna opera di autorinnovamento dello spirito. E tale opera non è il lavoro di un sostanziale, metafisico spirito del mondo che pacificamente porti a compimento il suo svolgimento immanente, e trascenda ogni volontà e progetto individuale. È invece un compito che sta dinanzi a noi, e per il quale dobbiamo lottare impegnando tutte le nostre

---

[250] C. S. Peirce, *A Survey of Pragmaticism*, cit., CP 5.494; tr. it. *L'interpretante logico finale*, cit., p. 277.
[251] E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 96; tr. it. *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 77. Più in generale nelle pagine iniziali del contributo è tratteggiata l'evoluzione del significato di idealismo da Platone in poi (cfr., ivi, pp. 94-97; tr. it. pp. 74-78).
[252] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.387; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 203.
[253] E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie* (1935), in *Zu Philosophie und Politik*, ECN 9, hrsg. von J. M. Krois und C. Möckel, Meiner, Hamburg, 2008, pp. 141-165, ivi p. 59; tr. it. *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 59-72, ivi p. 71.
[254] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.387; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 203.

facoltà, applicandoci ad un'indagine rigorosa e pura di ogni pregiudizio, e facendo valere intero il peso della nostra volontà e della nostra personalità (E. Cassirer).[255]

Ne emerge, dunque, un quadro in cui l'eticità è riposta già nella ragionevolezza della logica o, come è stato acutamente detto, una dimensione della conoscenza in cui potersi interrogare su cosa la logica possa imparare dall'etica[256], uno spazio d'azione in cui la facoltà di agire eticamente non è in alcun modo concepita come patrimonio eteronomo, da assimilare e recepire passivamente, bensì come acquisizione progressiva, aspirazione cui ogni uomo deve tendere in completa autonomia per tutto il corso della vita. Ma proprio in questa "etica dell'agire", e nel tenace lavoro ch'essa implica, trova luogo l'ottimismo cassireriano[257], quella condizione dello spirito in grado di salvaguardare le finalità più autentiche e veraci a cui l'uomo, nel suo decorso storico, può antihegelianamente e concretamente aspirare, ossia, insieme, l'ambizione e il diritto alla felicità: «che importa la vittoria dell'idea nella storia universale, se deve essere pagata con la rinuncia a ogni felicità umana?»[258].

Per ciò che riguarda Peirce, la questione assume caratteri sì diversi ma purtuttavia assimilabili: dal momento che per lui «la maggior parte di noi […] è per natura più ottimista [*sanguine*] e fiduciosa di quanto la logica giustificherebbe», i principi logico-morali si rivelano indispensabili a guidare e regolare «la nostra disposizione ottimistica [*sanguine*]»[259]. Ma se è vero che questi mezzi per il ragionamento e per la condotta intrisa di credenze non possono essere mutuati acriticamente e dogmaticamente da una qualche fonte esterna, per quanto autorevole e consolidata, pur vero è che ciò non equivale, né nella dimensione filosofica cassireriana né tantomeno in quella peirceana, ad affermare il dominio incontrastato dell'individuo. All'opposto, la comunità non perde con ciò il suo ruolo primario. La relazione con l'altro, anche quando non pacifica, resta il pilastro

[255] E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, cit., p. 159; tr. it. *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, cit., pp. 71-72.
[256] Cfr. R. Smyth, *What Logic Can Learn from Ethics*, in Aa. Vv., *Peirce on Value Theory*, cit., pp. 49-60.
[257] Per questo aspetto, ci riferiamo, ad esempio, ai significativi passaggi in cui Cassirer mostra di condividere con Schopenhauer il rifiuto dell'«ottimismo hegeliano» in quanto ottimismo dell'assoluto, che priva di ogni dignità il singolo individuo (cfr. E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., p. 462; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 97).
[258] Ibidem.
[259] C. S. Peirce, *The Fixation of Belief*, cit., CP 5.366; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, cit., p. 188. In *A Neglected Argument for the Reality of God*, inoltre, si legge: «sono obbligato a confessare che nessun pessimista sarà d'accordo con me. Del resto io non penso che i pessimisti siano completamente sani né normalmente dotati di forza intellettuale. Le mie ragioni per dire così sono due. La prima è che la differenza fra una mente ottimista e una pessimista è di tale importanza nel controllo di ogni funzione intellettuale, specialmente per la condotta, che è inconcepibile che siano entrambe normali, e la stragrande maggioranza dell'umanità è naturalmente ottimista» (C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.484; *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 649).

fondante attorno a cui l'individuo forma la sua identità. Non si assiste pertanto ad alcuna destituzione della dimensione comunitaria: siffatto caso, infatti, entrerebbe in evidente contraddizione con l'obiettivo – espresso qui nello specifico da Cassirer, ma valido anche per Peirce – di giungere, sulla via inaugurata da Kant, alla configurazione «di una filosofia» che voglia davvero mostrarsi «rapportata al mondo»[260].

Tale aspirazione conduce i nostri filosofi verso una concezione del pensiero che conoscendo fa e facendo conosce, che si dispiega come processo *comunitario* già sempre orientato *oltre* il presente stato di cose, e diretto al fine di condizionare e direzionare costantemente il proprio agire in conformità con ciò che, nel corso del tempo, resta valido e inconfutato fino a prova contraria. Il progresso si presenta pertanto come l'opera verso cui tende la comunità che nel procedere in tale direzione riconosce se stessa in quanto *umanità*. A questo riguardo, se Peirce non fa spesso riferimento a specifici vincoli territoriali o sociali, e alle ivi sottese differenze culturali, riferendosi alla "comunità scientifica" come ad una «COMUNITÀ senza limiti definiti e capace di un indefinito incremento di conoscenza»[261], anche Cassirer, con la grande attenzione che per ovvie ragioni presta al problema di una ridefinizione dell'umano convivere, si impegna a formulare una filosofia delle pratiche culturali che, in linea di continuità con il pensiero kantiano, trovi il suo completamento in una visione cosmopolita. Il progresso culturale, ci sembra dire Cassirer, segna il suo passo decisivo quando comprende la cultura come un *tutto*, non circoscrivibile secondo confini spaziali, bensì tratteggiabile metodologicamente come *atteggiamento pratico*. Quando comprende se stesso, cioè, in quanto direzione comune, «sistema di azioni», «insieme organico di attività verbali e morali», «realizzazione»[262] dell'attività spirituale. È qui, nel concorrere di ogni uomo verso questo orizzonte onnicomprendente, che l'umanità dispiega la sua energia e il suo massimo potenziale. Con Peirce si potrà allora dire che «la realtà dipende dalla decisione ultima della comunità: il pensiero è dunque ciò che è solo in virtù del suo rivolgersi a un pensiero futuro […]. Perciò l'esistenza del pensiero in questo momento dipende da ciò che esso sarà

[260] E. Cassirer, *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*, cit., p. 154; tr. it. *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, cit., p. 68. Per ciò che riguarda Peirce, d'altronde, abbiamo già visto che la verità riguardante una qualsiasi regola, la sua sussistenza *reale* non consiste in altro che nell'accordo ultimo della comunità. Su ciò, oltre al già nominato saggio di Krois sul significato filosofico dell'etica, si vedano altri due interessanti saggi tratti dal medesimo collettaneo: J. J. Stuhr, *Rendering the World more Reasonable: The Practical Significance of Peirce's Normative Science*, in Aa. Vv., *Peirce on Value Theory*, cit., pp. 3-16; C. Misak, *A Peircean Account of Moral Judgments*, ivi, pp. 39-48.

[261] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.311; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 140.

[262] E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 93; tr. it. *L'idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., pp. 73-74.

fra poco; esso ha solo un'esistenza potenziale, che dipende dal futuro pensiero della comunità»[263].

Il tutto con il tacito presupposto che siffatta via alla – e della – conoscenza «non può mai tradursi in assoluta certezza, attitudine, necessità o universalità»[264]. Essa si snoderà, piuttosto, attraversando i margini e i centri dei più modesti sentimenti della *speranza*, della "scommessa ragionata", dell'aspettativa criticamente fondata. Ma si badi bene, la speranza di cui si parla non è ovviamente «volontà di credere»[265] in quanto destituzione della propria responsabilità. Tutt'altro. Come sostiene Peirce, a fondamento dell'abduzione, non v'è che, ancora, «un'abduzione fondamentale e primaria. Un'ipotesi che dobbiamo abbracciare all'origine, per quanto manchino prove a suo favore. Questa ipotesi è che i fatti di cui disponiamo possano essere razionalizzati, e razionalizzati da noi. […] Siamo obbligati a nutrire questa speranza»[266]. Si tratta dunque di non altro che della «speranza di scoprire regole generali governanti il corso e l'evoluzione della civiltà umana»[267], che già Kant aveva postulato. Come ricorda Cassirer, infatti, egli aveva provato a rispondere «con l'accenno alla rivoluzione francese» alla questione che così veniva posta: «esiste un siffatto segno storico (*Geschichtszeichen*) a cui si possa attaccare la speranza e la aspettazione che il genere umano come intero stia andando in costante progresso?»[268]. Ecco che le prospettive filosofiche di Peirce e Cassirer convergono nella comune, particolare attenzione che essi prestano alla concezione del futuro. Il finalismo disegnato da entrambi non fa che spostare, infatti, ogni loro argomentare in questa direzione. E d'altronde, ciò non stupisce se si tiene in conto che, per dirla con Peirce, «un Simbolo è una legge o regola in vigore per un futuro indefinito»[269]. Il simbolo, in quanto legge, ha sempre, per sua costituzione, un lato teso al futuro, ambisce a prevederlo o, quantomeno, è fondato su

[263] C. S. Peirce, *Some Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.316; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, cit., p. 143.
[264] C. S. Peirce, CP 1.55.
[265] Sottolineando la distanza tra la sua concezione della filosofia e quella degli altri esponenti del pragmatismo, infatti, Peirce afferma che «mi sembra un peccato che essi permettano che una filosofia così istintivamente viva venga infettata dai germi di morte di nozioni come quella dell'irrealtà delle idee di infinito o della mutabilità della verità, e di confusioni intellettuali come quella tra volontà attiva (volontà di controllare il pensiero, di dubitare e di soppesare le ragioni) e volontà di non esercitare la volontà (volontà di credere)» (C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.485; *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 651). Come indica il curatore dell'edizione italiana, Peirce probabilmente sta alludendo nello specifico a James e al suo testo *The Will to Believe* (1896), in "New World", V (1896), pp. 327-347.
[266] C. S. Peirce, *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies* (1901), CP 7.164-255, ivi CP 7.219; tr. it. *Storia e abduzione*, in *Opere*, cit., pp. 485-538, ivi pp. 518-519. Più precisamente, il titolo inglese si richiama al dattiloscritto mai pubblicato di cui i CP riportano solo circa i due terzi.
[267] E. Cassirer, *The Philosophy of History*, cit., p. 127; tr. it. *La filosofia della storia*, cit., p. 132.
[268] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, cit., p. 390; tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 482.
[269] C. S. Peirce, *Speculative Grammar*, cit., CP 2.293; tr. it. *Grammatica speculativa*, cit., p. 173.

questa speranza. D'altro canto il futuro stesso è il giudice che si erige al di sopra di ogni concetto e di ogni ipotesi regolativa. È ciò dinanzi a cui crolla inesorabilmente l'accusa di indifferentismo etico entro cui la semiosi illimitata di Peirce avrebbe potuto, a prima vista, cadere, se non distinta accuratamente da un mero utilitarismo, miope di visione prospettica e pretestuoso quanto alle sue ambizioni filosofiche. «Ecco perché il pragmaticista pone il significato nel futuro: perché la condotta futura è la sola condotta soggetta all'autocontrollo»[270].

Il futuro è, inoltre, anche quello spazio ancora aperto, ancora indefinito, entro cui lo spirito può svilupparsi, ed è perciò quanto di più concretamente può condurci «da uno stato meramente passivo ad una forma definita di attività»[271], perché solo in questa dimensione l'uomo può dirsi veramente ed essenzialmente *libero*. Non occorre neanche sottolineare quanta parte giochi, negli ultimi anni della riflessione cassireriana, il concetto di libertà. Ragioni storiche, politiche, biografiche, filosofiche, concorrono tutte acché Cassirer senta l'esigenza, profonda e urgente, di fondare criticamente il concetto di libertà, e di difenderne la effettiva sussistenza a dispetto di qualunque forma di determinismo. Molto significativamente Cassirer, ancora una volta echeggiando inconsapevolmente l'atteggiamento pragmatistico peirceano, riconosce alla filosofia della cultura un ruolo robusto e centrale nell'«influenzare le nostre credenze e determinare la nostra condotta»[272]. Il fine pratico e ultimo della sistemazione filosofica cassireriana racchiude pertanto un forte connotato etico, elevandosi come proposta teorica volta a recuperare il valore dell'agire responsabile e della presa in carico della libertà umana. Infatti, «lo scopo principale di tutte le forme della cultura consiste nel compito di edificare un mondo comune del pensiero e del sentimento», una *socievolezza* che «non obbedisce ad uno schema preconcepito e predeterminato, ad uno schema che possa esser descritto una volta per tutte sulla base di un procedimento a priori»[273]. Tutto ciò che può essere fatto, allora, è procedere a tentoni, imparando dall'esperienza e dalla storia. È partire da ciò che *è stato* per inferire ciò che *sarà*, ciò che *sarebbe* conformemente alla regola appresa dallo stato dei fatti. L'ambito del «"possibile"» domina pertanto la concezione filosofica cassireriana,

[270] C. S. Peirce, *What Pragmatism is*, cit., CP 5.427; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, cit., p. 409.
[271] E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 117; tr. it. *Idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 98.
[272] Ivi, p. 93; tr. it. p. 73.
[273] Ivi, p. 100; tr. it. p. 81 (legg. mod.).

fondandosi sul principio per cui «questa "presupposizione" del futuro caratterizza tutto l'agire umano»[274].

In modo non dissimile, con Peirce viene detto che «il progresso della scienza non può avanzare se non attraverso la collaborazione»[275], ossia grazie al cooperare, da parte di una comunità, all'avanzamento della conoscenza tramite ipotesi e congetture. E come Cassirer tiene a precisare che «la cultura non può venir definita e spiegata in termini di necessità, ma deve esser definita in termini di libertà»[276], su di un piano di discorso diverso Peirce accoglie lo stesso principio. Sostenendo che «la sanità della comunità scientifica richiede la più assoluta libertà mentale», Peirce infatti si ribella contro lo stato di cose a lui presente, dove «il mondo scientifico e quello filosofico sono infestati da pedanti e pedagoghi che cercano continuamente di costituire una specie di tribunale sui pensieri e sui simboli»[277].

E dunque, vero è che Peirce assegna all'Etica una collocazione ben precisa nella suddivisione interna alla filosofia. Essa rientrerebbe, infatti, tra le cosiddette scienze normative che, prese nel loro complesso, succedono alla fenomenologia (*Firstness*) e anticipano la metafisica (*Thirdness*). A sua volta, tra le tre scienze normative, l'etica costituirebbe il momento intermedio compreso tra la logica e l'estetica[278]. Tuttavia a nostro modo di vedere è altrettanto attestabile e giustificabile pensare che né la logica né l'etica, così come reinterpretate da Peirce, possano essere limitate ad ambiti tanto circoscritti, entrambe rispecchiando, piuttosto, caratteri essenziali dell'elemento primo tramite cui prende forma il mondo nella totalità del suo accadere fattuale. E d'altronde, se davvero la realtà è intimamente "segnica" – e perciò stesso logica –, e se la validità dei segni non può che fondarsi sull'accordo della comunità, ciò vorrà anche dire che «la logica richiede, innanzi tutto, che nessun fatto determinante, nulla che possa accadere a un singolo, debba essere per lui più importante di tutto il resto». Logica ed etica vengono pertanto a sovrapporsi l'un l'altra, in una dimensione che esige (moralmente) e che implica (logicamente) la predilezione del rapporto dialogico con sé e con il mondo, rispetto alla centralità dell'individuo preso isolatamente: «chi non sacrificherebbe se stesso per salvare il mondo intero, è illogico in tutte le sue inferenze, collettivamente intese. Così il principio

[274] E. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, cit., p. 382; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, cit., p. 23.
[275] C. S. Peirce, *The Ethics of Terminology* (1903), CP 2.219-226, ivi CP 2.220; tr. it. *L'etica della terminologia*, in *Opere*, cit., pp. 133-136, ivi p. 133.
[276] E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cit., p. 109; tr. it. *Idealismo critico come filosofia della cultura*, cit., p. 92.
[277] C. S. Peirce, *The Ethics of Terminology*, cit., CP 2.220; tr. it. *L'etica della terminologia*, cit., p. 133.
[278] Cfr., C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.120-129; tr. it. *Le tre scienze normative*, cit., pp. 521-526.

sociale è radicato intrinsecamente nella logica»[279]. Un'abduzione, un segno, un'ipotesi conoscitiva sarà buona allora soltanto in questo caso: se «corrisponde ai suoi fini»[280], se «spiega i fatti»[281], ossia se si rivela in grado di «evitare le sorprese e stabilire una *consuetudine* (*habit*) di positiva attendibilità che non venga smentita»[282] dalla comunità in un futuro, prossimo o remoto ch'esso sia.

Con Cassirer, da questo punto di vista, assistiamo ad un atteggiamento forse più cauto, maggiormente attento a non cadere in ottimismi fuori luogo dinanzi al tragico coro del rombo dei cannoni e dei B52 fuori le balconate del mondo intero. Ciò che per Peirce era infatti "semplicemente" logico, diventa ora problematico. Le dinamiche storiche che hanno contrassegnato il ventesimo secolo hanno testimoniato che si possono presentare forti resistenze al dispiegamento della cultura come unità tesa al progresso e scientifico e etico. Tuttavia, benché Cassirer ammetta il dispiegarsi di un «dramma della cultura», ciò non toglie che quest'ultimo, come abbiamo visto, «non si risolve puramente in "tragedia della cultura"»[283]. E molto interessante è anche che laddove Cassirer intenda ricercare le componenti in grado di "sanare" non tanto il dramma costitutivo della dinamica simbolica interna di conservazione-rinnovamento, quanto le sconcertanti derive scaturenti da letali "connubi simbolici", egli si rifaccia a pensatori come Spinoza, come Cohen, come Schweitzer. Questi filosofi, ognuno a proprio modo, stabiliscono infatti un importante legame tra la sfera etica e quella razionale: anche quando a fare da ponte tra l'uomo disperso nel mondo e il mondo etico dell'intersoggettività paiono essere le emozioni, come nel caso di Spinoza, queste vengono delineate in un modo assai peculiare, ossia come «emozioni attive». Tali sono «*fortezza d'animo* e *generosità*», e rappresentano «le virtù fondamentali dell'uomo, perché sono quelle affezioni attraverso le quali soltanto egli può raggiungere l'obiettivo supremo: la libertà filosofica ed etica». Ed è notevole che l'accezione attribuita al concetto di libertà, ancora una volta assimilata ad un vero e proprio *compito*, sia estremamente simile ai "doveri" cui è sottoposto colui che appartiene alla peirceana "comunità di scienziati". Difatti, «questa libertà significa non solo libertà dai desideri violenti e dalle emozioni, significa libertà dalle false concezioni, dalle idee inadeguate, da ogni sorta di pregiudizi e superstizioni. Per sbarazzarsi di tutti questi

[279] C. S. Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, cit., CP 5.354; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro incapacità*, cit., p. 179.
[280] C. S. Peirce, *Pragmatism as the Logic of Abduction*, cit., p. 235; tr. it. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, cit., p. 578.
[281] Ibidem (legg. mod.).
[282] Ibidem (corsivo nostro).
[283] E. Cassirer, *Die "Tragödie der Kultur"*, cit., p. 482; tr. it. *La "tragedia della cultura"*, cit., p. 115.

ostacoli alla vera libertà è richiesto un grande coraggio; questo coraggio non equivale al mero coraggio fisico, il suo vero senso può essere descritto dalle parole "Sapere aude!" – "Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza!". La fortezza d'animo è il coraggio di essere saggio, di vivere una vita indipendente, attiva e razionale»[284]. Ed è quanto, di certo non a caso, Cassirer ritiene si debba conquistare per poter rifiutare la disumanità e per costruire, di conseguenza, «un ordine sociale, veramente umano»[285].

Ne emerge che l'"ottimismo filosofico" dei due pensatori non li dispensa dal concepire la libertà e l'umanità come conquiste, come traguardi e non punti di partenza. Ancora una volta, la ricchezza e la fiducia stanno nel percorso e non nel possesso. Ed in questo senso, Cassirer può approvare la visione schweitzeriana di razionalismo. «Per comprendere questo giudizio, dobbiamo tenere presente il carattere *specifico* del "razionalismo" e dell'"ottimismo" di Schweitzer. Il razionalismo di Hegel era un razionalismo *storico*, quello di Schweitzer è un razionalismo *etico*. Hegel identificava la razionalità con la *realtà*; Schweitzer pensa alla ragione, anzitutto, come ad un potere pratico per organizzare il mondo umano»[286]. Analogamente, la logica peirceana si presenta, in ultima analisi, come stante al servizio della morale: non altra direzione può prendere una filosofia che accoglie l'idea che «l'uomo […] sia dotato di intelligenza proprio *per* la condotta morale»[287]. L'intelligenza umana, così come la logica che la sottende, è dunque intimamente e costitutivamente *finalizzata*. In questo fine ideale – tanto per Peirce, quanto per Cassirer – sta tutta la "pregnanza", tutto il significato del pensare agente e dell'agire pensante.

Trova qui la sua conclusione la presente ricerca, con la speranza e l'intenzione che questo sia non altro che un momento di "riposo" prima che – peirceanamente – il dubbio muova e generi ulteriori domande, ulteriori interrogativi e perfezionamenti. Se però la direzione generale del lavoro aveva uno scopo ultimo, questo si trova definito nel tentativo di chiarire il compito che, in ultima analisi, Peirce e Cassirer attribuivano alle loro filosofie.

---

[284] E. Cassirer, *The Myth of the State* (1944), cit., pp. 264-265; tr. it. *Il Mito dello Stato*, cit., p. 98. Come segnalato dal curatore tedesco e integrato da quello italiano, l'espressione virgolettata da Cassirer è la nota affermazione kantiana contenuta in I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in *Werke*, cit., vol. IV, hrsg. von A. Buchenau e E. Cassirer, B. Cassirer, Berlin, 1913, pp. 167-176, ivi p. 169; tr. it. *Che cos'è l'Illuminismo?*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 9.

[285] E. Cassirer, *The Myth of the State* (1944), cit., p. 265; tr. it. *Il Mito dello Stato*, cit., p. 99.

[286] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., p. 329; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 109.

[287] C. S. Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, cit., CP 6.480; *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, cit., p. 644 (legg. mod.; corsivo nostro). La traduzione a cura di Bonfantini (in *Opere*, cit., p. 1250) è in realtà più letterale, dal momento che rende con «condotta di vita» l'espressione peirceana «conduct of life». Tuttavia, il fatto che Giovanni Maddalena invece scelga di tradurre la stessa locuzione con "condotta morale" ci sembra alquanto rilevante, oltreché coerente sia con il senso generale di questi passaggi peirceani che con la nostra linea interpretativa.

Quale, insomma, il ruolo dell'attività filosofica elaborato dai due pensatori? Quale il suo dispiegamento, la sua possibilità di realizzazione? Speriamo e crediamo che rispondere a tali questioni sia operazione meno difficoltosa alla luce di quanto emerso nel corso della presente analisi. Crediamo, anzi, che l'intero cammino attraversato in queste pagine non faccia altro che dar conto indirettamente di siffatta tematica. Da ultimo, riteniamo anche che queste ultime considerazioni valgano come suo completamento. E dunque, ci sembra ormai chiaro che a valere come vero e proprio motore delle riflessioni filosofiche dei nostri pensatori è proprio l'ambizione di recuperare la dimensione etica del pensare, e di riportare in vita la consapevolezza che «quella *funzione* universale che la filosofia deve soddisfare è la vita sociale, politica e culturale dell'uomo»[288]. Obiettivo finale della riflessione teoretica è pertanto quello di offrire gli strumenti atti a preparare un terreno solido e fertile su cui far germogliare il grande albero della conoscenza e del produrre umano, senza mai perdere di vista quel principio di antica memoria (benché rinnovato sia da Peirce, che da Cassirer, nelle sue linee costitutive) che fa significativamente coincidere «bene morale» (o, che è lo stesso «bene logico») e «*veracità*»[289].

[288] E. Cassirer, *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, cit., p. 325; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, cit., p. 106.
[289] C. S. Peirce, senza titolo, cit., CP 5.141-142; tr. it. *Le tre scienze normative*, cit., p. 532.

TAVOLA BIBLIOGRAFICA

Opere di Cassirer

Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bde. 1-26, herausgegeben von B. Recki, Meiner, Hamburg, 1998-2009;

Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bde. 1-18, begründet von K. C Köhnke, J. M. Krois u. O. Schwemmer, herausgegeben von C. Möckel, Meiner, Hamburg, 1995-2020;

Symbol, Myth and Culture ed. by D. P. Verene, Yale University Press, New Haven-London, 1979.

Monografie e contributi

Kant und die moderne Mathematik (1907), in *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, ECW 9, hrsg. von M. Simon, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 37-82; tr. it. *Kant e la matematica moderna*, a cura di C. Savi, Guerini, Milano, 1991;

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band (1907), ECW 3, hrsg. von D. Vogel, Meiner, Hamburg, 1999; tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Einaudi, Torino, 1978;

Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910), ECW 6, hrsg. von R. Schmücker, Meiner, Hamburg, 2000; tr. it. *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, con una *Introduzione* di M. Ferrari, La Nuova Italia, Firenze, 1999;

Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik (1913), in ECW 9, cit., pp. 139-200; tr. it. *La teoria della conoscenza e le questioni di confine della logica*, in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 1-65;

Kants Leben und Lehre (1918), ECW 8, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 108-109; tr. it. *Vita e dottrina di Kant*, con una *Presentazione* di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 136-137);

Zur Einsteinschen Relativität. Erkenntnistheoretische Betrachtungen (1921), ECW 10, hrsg. von R. Schmücker, Meiner, Hamburg, 2001, pp. 113-114; tr. it. *Teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Raio, Newton Compton, Roma, 1981;

Die Begriffsform im mythischen Denken (1922), in *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, ECW 16, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg, 2003, pp. 3-73; tr. it. *La forma del concetto nel pensiero mitico*, in Id., *Mito e concetto*, a cura di R. Lazzari, La Nuova Italia, Firenze, 1992, pp. 1-77;

Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache (1923), ECW 11, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2001; tr. it. *La filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, vol. I, con una Introduzione di G. Raio, Sansoni, Milano, 2004;

Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humbldts Sprachphilosophie (1923), in ECW 16, cit., pp. 105-133; tr. it. *Elementi kantiani nella filosofia del linguaggio di Wilhelm von Humboldt*, in "Archivio di storia della cultura", XXIX (2016), pp. 667-695;

Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften (1923), in ECW 16, cit., pp. 75-104; tr. it. *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*, in Id., *Mito e Concetto*, cit., pp. 95-135;

Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen (1924), in ECW 16, cit., pp. 135-164; tr. it. *Eidos ed Eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone,* a cura di M. Carbone, Cortina, Milano, 2008;

Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mytische Denken (1925), ECW 12, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2002; tr. it., *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, vol. 2, traduzione di E. Arnaud, La nuova Italia, Firenze, 1964;

Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925), in ECW 16, cit., pp. 227-312; tr. it. *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dèi,* traduzione di G. Alberti, SE, Milano, 2006;

Zur Metaphysik der symbolischen Formen (1928-1940), in ECN 1, hrsg. von J.M. Krois, O. Schwemmer, Meiner, Hamburg, 1995; tr. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Firenze, 2003;

Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis (1929), ECW 13, hrsg. von J. Clemens, Meiner, Hamburg, 2002; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, vol. 3, tt. 1-2, traduzione di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1966;

Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928, Hamburg (1929), in *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), ECW 17, hrsg. von T. Berben, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 291-307; tr. it. *L'idea di costituzione repubblicana,* a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 2013;

Grundprobleme der Kulturphilosophie (1929), in *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941,* ECN 5, hrsg. von R. Kramme unter Mitarbeit von J. Fingerhut, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 3-28; tr. it. *Problemi fondamentali di filosofia della cultura,* in Id*., Scritti di filosofia della cultura,* a cura di R. De Biase e R. Saccoia, Aracne, Roma, 2016, pp. 77-96;

Form und Technik (1930), in ECW 17, cit., pp. 139-184; tr. it. *Forma e tecnica*, in Id., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio*, a cura di G. Matteucci, Clueb, Bologna, 2003, pp. 51-94;

Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931), in ECW 17, cit., pp. 411-432; tr. it. *Spazio mitico, estetico e teoretico,* in Id., *Tre studi sulla "forma formans". Tecnica – Spazio – Linguaggio,* cit., pp. 95-110;

Philosophie der Aufklärung (1932), in ECW 15, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2003, pp. IX-X; tr. it. *La filosofia dell'illuminismo,* traduzione di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1974;

Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze (1932), in *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), ECW 18, cit., pp. 353-434; tr. it., *Goethe e il mondo storico. Tre saggi*, a cura di R. Pettoello, Morcelliana, Brescia, 1995;

Die platonische Renaisssance in England und die Schule von Cambridge (1932), in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* ECW 14, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2002, pp. 223-380; tr. it. *La rinascenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*, La Nuova Italia, Firenze, 1947;

Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England (1932), in *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), ECW 18, hrsg. von R. Becker, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 153-175;

Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie (1935), in *Zu Philosophie und Politik*, ECN 9, hrsg. von J. M. Krois und C. Möckel, Meiner, Hamburg, 2008, pp. 141-165; tr. it. *Il concetto di filosofia come problema filosofico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., pp. 59-72;

Critical Idealism as a Philosophy of Culture (1936), in *Mythos, Sprache und Kunst,* ECN 7, hrsg. von J. Bohr und G. Hartung, Meiner, Hamburg, 2011, pp. 93-119; tr. it. *L'idealismo critico come filosofia della cultura,* in Id., *Simbolo, mito e cultura,* a cura di D. P. Verene, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 73-100;

Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft (1936-1937), in *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, ECN 2, hrsg. von K. C. Köhnke und J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 1999, pp. 151-175; tr. it. *Scienza della cultura e scienza storica*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura,* cit., pp. 51-75;

Zur Logik des Symbolbegriffs (1938), in *Aufsätze und kleine Schriften* (1936-1940), ECW 22, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2006, pp. 112-139; tr. it. *Sulla logica del concetto di simbolo,* in K. Marc-Wogau, E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938),* a cura di A. d'Atri, Unicopli, Milano, 2001, pp. 121-161;

Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie (1939), in ECW 22, cit., pp. 140-165; tr. it. *Fondazione naturalistica e fondazione umanistica della filosofia della cultura*, in Id., *Scritti di filosofia della cultura*, cit., pp. 23-49;

Seminar on Symbolism and Philosophy of Language (1941-1942), in *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie*, ECN 6, hrsg. von G. Hartung e H. Kopp-Oberstebrink unter Mitwirkung von J. Faehndrich, Meiner, Hamburg, 2005, pp. 189-343;

The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought (1942), in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946),* ECW 24, hrsg. von C. Rosenkranz, Meiner, Hamburg, 2007, pp. 115-134; tr. it. *L'influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero scientifico,* in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer,* traduzione e cura di A. Maccaro, con una Prefazione di R. De Biase, Aracne, Roma, 2016, pp. 45-66;

Der Gegenstand der Kulturwissenschaft (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, cit., in ECW 24, cit., pp. 357-390; tr. it. *L'oggetto della scienza della cultura*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, con una *Introduzione* e a cura di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 1-30;

Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien,* cit., in ECW 24, cit., pp. 391-413; tr. it. *Percezione di cose e percezione d'espressione,* in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi,* cit., pp. 31-51;

Formproblem und Kausalproblem (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, cit., in ECW 24, cit., pp. 446-461; tr. it. *Problema della forma e problema della causa*, in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, cit., pp. 81-95;

Die "Tragödie der Kultur" (1942), in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien,* cit., in ECW 24, cit., pp. 462-483; tr. it. *La "tragedia della cultura",* in Id., *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi,* cit., pp. 95-119;

Hermann Cohen, 1842-1918 (1943), in ECW 24, cit., pp. 161-173; tr. it. *Hermann Cohen, 1842-1918,* in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer,* cit., pp. 67-81;

An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture (1944), ECW 23, hrsg. von M. Lukay, Meiner, Hamburg, 2006; tr. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, Roma, 1968;

The Myth of the State (1944), in ECW 24, cit., pp. 251-265; tr. it. *Il mito dello Stato*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 83-99;

Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History" (1944), in ECW 24, cit., pp. 601-612; tr. it. *Forza e libertà…Note all'edizione inglese delle Meditazioni sulla storia universale di Jacob Burckhardt*, in Id., *Scienza, cultura e storia*, cit., pp. 117-129;

Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics (1945), in ECW 24, cit., pp. 321-334; tr. it. *Albert Schweitzer critico dell'etica del diciannovesimo secolo*, in Id., *Scienza, cultura e storia. Cinque saggi di Ernst Cassirer*, cit., pp. 101-115;

Wissenschaftliche Briefwechsel, ECN 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner, Hamburg, 2009; tr. it. *Epistolario scientifico 1893-1929*, a cura di R. De Biase e I. B. D'Avanzo, Aracne, Roma, 2019.

Opere di Peirce

Come già segnalato nella "Nota bibliografica e tavola delle abbreviazioni", la strutturazione di un'accurata bibliografia peirceana resta un'impresa non semplicissima. I criteri da utilizzare, in altre parole, definiscono in maniera più incidente che in altri casi, l'organizzazione stessa della bibliografia. In virtù di ciò, abbiamo ritenuto opportuno stilare la rassegna bibliografica qui offerta, tenendo presente i seguenti punti: 1. Le raccolte in lingua originale; 2. Le raccolte in italiano; 3. I singoli saggi, secondo data di pubblicazione e/o ideazione e redazione, titolati da Peirce o dai curatori (di lingua italiana o inglese); 4. Quando lo scritto non è titolato né da Peirce né dai curatori (di lingua italiana o inglese), lasciamo la dicitura "s. n.". Come norma generale, sia tenuto in conto che a essere usati come base bibliografica per tutte le composizioni di Peirce, saranno i Collected Papers (CP). Qualora invece il testo in questione non sia presente nei CP o lo sia solo parzialmente, si rimanderà ad altre raccolte. Da ultimo, si ricorrerà ai Manuscripts (Ms) solo in assenza di riferimenti alternativi.

Raccolte in lingua inglese

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, voll. I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, 1932-1935; voll. VII-VIII, edited by E. Burks, Harvard University Press, Cambridge, 1958;

Writings of Charles S. Peirce, voll. I-VI, VIII, edited by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1982-;

The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, vol. I, edited by N. Houser and C. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, vol. II, edited by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998;

New Elements of Mathematics, voll. I-IV, edited by C. Eisele, Mouton, The Hague, 1976;

Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce, edited by R. S. Robin, University of Massachussets Press, Amherst, 1967: *The Peirce Papers: A supplementary Catalogue*, in "Transactions of the Charles Sanders Peirce Society", 7 (1971);

Selected Writings. Values in a Universe of Chance, ed. with an Introduction and Notes by P. P. Wiener, Dover, New York, 1958;

Philosophy of Mathematics. Selected Writings, ed. by M. E. Moore, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2010;

Philosophical Writings, selected, edited and with and Introduction by J. Buchler, Dover, New York, 1955;

Prolegomena to a Science of Reasoning. Phaneroscopy, Semeiotic, Logic, ed. by E. Bisanz, Lang, Frankfurt a. M., 2016.

Raccolte in lingua italiana

Opere, a cura di M. A. Bonfantini, con la collaborazione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2011;

Alle origini del Pragmatismo. Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James, a cura di M. Annoni e G. Maddalena, Aragno, Torino, 2011;

Scritti scelti, a cura G. Maddalena, UTET, Torino, 2005;

Pragmatismo e grafi esistenziali, a cura di S. Marietti, Jaca Book, Milano, 2004;

Categorie, a cura di R. Fabbrichesi, Laterza, Roma-Bari, 1992 (non utilizzata);

Le leggi dell'ipotesi. Testi antologici dai Collected Papers, scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, R. Grazie e G. Proni con la collaborazione di M. Ferraresi, Bompiani, Milano, 1984;

Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, Einaudi, Torino, 1980 (non utilizzata);

Scritti di filosofia, a cura di W. J. Callaghan, Cappelli, Bologna, 1978;

Esperienza e percezione. Percorsi nella Fenomenologia, a cura di M. Luisi, ETS, Pisa, 2008.

Saggi, contributi e recensioni

The Axioms of Intuition after Kant (1859), in *Writings. A Chronological Edition (1857-1866)*, vol. I, cit., pp. 31-34;

On the Doctrine of Immediate Perception (1864), in *Writings. A Chronological Edition (1857-1866)*, vol. I, cit., pp. 153-155;

Harvard Lectures (1865), in *Writings. A Chronological Edition (1857-1866)*, vol. I, cit., pp. 162-302;

The Logic of Science; or Induction and Hypothesis (1866), in *Writings. A Chronological Edition (1857-1866),* vol. I, cit., pp. 471-488;

Venn's The Logic of Chance (1867), in *Writings. A Chronological Edition (1867-1871),* vol. 2, cit., pp. 98-102;

On a New List of Categories (1868), in CP 1.545-559; tr. it., *Una nuova lista di categorie*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 71-82;

Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man (1868), CP 5.213-263; tr. it. *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 83-105;

Some Consequences of Four Incapacities (1868), CP 5.264-317; tr. it. *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 107-143;

Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities (1869), CP 5.318-357; tr. it. *Fondamenti di validità delle leggi logiche: ulteriori conseguenze delle quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 145-181;

Fraser's The Works of George Berkeley (1871), in *Writings. A Chronological Edition (1867-1871)*, vol. 2, cit., pp. 462-487;

The Fixation of Belief (1877), CP 5.358-387; tr. it. *Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 185-203;

How to Make Our Ideas Clear (1878), CP 5.388-410; tr. it. *Come rendere chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 205-227;

Deduction, Induction, and Hypothesis (1878), CP 2.619-644; tr. it. *Deduzione, induzione e ipotesi*, in *Opere*, cit., pp. 463-476;

Design and Chance (1883-1884), in *Essential Peirce*, vol. 1, cit., pp. 215-224;

Men of Feeling, Action, Thought (1883-1884), in *Writings. A Chronological Edition (1884-1886),* vol. V, cit., pp. 35-38;

The Architecture of Theories (1891), CP 6.7-34; tr. it. *L'architettura delle teorie*, in Id., *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dai* Collected Papers, cit., pp. 63-78, ristampato in *Opere*, cit., pp. 333-349;

The Law of Mind (1892), CP 6.102-163; tr. it. *La legge della mente*, in *Opere*, cit., pp. 1101-1120;

Man's Glassy Essence (1892), CP 6.238-271; tr. it. *La cristallina essenza dell'uomo*, in *Opere*, cit., pp. 1125-1142; s. n., (1892 ca.), MS. 590; tr. it. *La critica degli argomenti*, in Id., *Pragmatismo e grafi esistenziali*, cit., pp. 49-79;

Immortality in the Light of Synechism (1893), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 1-3;

Speculative Grammar (1893-1910), CP 2.227-295, 2.297-302; tr. it. *Grammatica speculativa*, in *Opere*, cit., pp. 147-175;

Evolutionary Love (1893), CP 6.287-317; tr. it. *L'amore evolutivo*, in *Opere*, cit., pp. 1145-1168;

The Essence of Reasoning (1893), CP 4.21-79;

The First Rule of Logic (1898), pubblicato parzialmente in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 42-56; tr. it. *La prima regola della logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 299-318;

Philosophy and the Conduct of Life (1898), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 27-41; tr. it. *La filosofia e la condotta di vita*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 231-252;

Habit (1898), pubblicato parzialmente in CP 7.468-517, 7.494 n9; tr. it. *Abito*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 363-391;

The Logic of Continuity (1898), in *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, cit., pp. 179-188; tr. it. *La logica della continuità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 393-424;

Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists (1898), in *Philosophy of Mathematics. Selected Writings*, cit., pp. 165-178; tr. it. *La logica delle relazioni*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 277-298;

On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies (1901), CP 7.164-255; tr. it. *Storia e abduzione*, in *Opere*, cit., pp. 485-538;

The Categories Defended (1903), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 160-178; tr. it. *Difesa delle categorie*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 467-493;

The Ethics of Terminology (1903), CP 2.219-226; tr. it. *L'etica della terminologia*, in *Opere*, cit., pp. 133-136;

s. n., CP 5.14-40 (1903); tr. it. *La massima pragmatica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 427-443;

MS 304 (1903); tr. it. *Lezioni sul pragmatismo*, in Id., *Esperienza e percezione*, cit., pp. 77-96;

s. n. (1903), CP 5.120-150; tr. it. *Le tre scienze normative*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 521-538;

On Existential Graphs, Euler's Diagrams and Logical Algebra (1903), CP 4.418-509; tr. it. *I grafi esistenziali*, in *Opere*, cit., pp. 609-657;

The Seven System of Metaphysics (1903), CP 5.77n, 93-111, 114-118, 1.314-316, 5.119, 111-113, 57-58; tr. it. *I sette sistemi della metafisica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 495-519;

Pragmatism as the Logic of Abduction (1903), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 226-241; tr. it. *Pragmatismo inteso come logica dell'abduzione*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 565-587;

The Nature of Meaning (1903), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 208-225; tr. it. *La natura del significato*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 539-563;

On Phenomenology (1903), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 145-159; tr. it. *La fenomenologia*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 445-465;

Sundry Logical Conceptions (1903), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 267-272; tr. it. *Vari concetti logici*, in Id., *Esperienza e percezione*, cit., pp. 67-76;

Telepathy (1903), CP 7.597-688, ivi CP 7.619; tr. it. *La telepatia*, in Id., *Esperienza e percezione*, cit., pp. 113-164;

Terza Lowell Lecture (1903), in Id., *Pragmatismo e grafi esistenziali*, cit., pp. 107-127;

MS 336, 337, 337s (1904 ca.); tr. it. *La logica vista come semiotica*, in Id., *Esperienza e percezione*, cit., pp. 97-111;

Issues of Pragmaticism (1905), CP 5.438-463; tr. it. *Questioni di pragmaticismo*, in *Opere*, cit., pp. 415-434;

What Pragmatism is (1905), CP 5.411-437; tr. it. *Che cos'è il pragmatismo*, in *Opere*, cit., pp. 395-414;

To Signor Calderoni, on Pragmaticism – Peirce and the Florentine Pragmatism; His letter to Calderoni and a New Etidion Of His Writings (1905), CP 8.205-213 – in "Topoi: An International Review of Philosophy", ed. by M. F. Fisch and C. J. W. Kloesel, I (1982), pp. 68-73; tr. it. *Al Signor Calderoni, sul pragmaticismo*, in *Opere*, cit., pp. 1261-1270;

The Basis of Pragmaticism in Phaneroscopy (1905), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 360-370; tr. it. *La base del pragmaticismo nella faneroscopia*, in Id., *Esperienza e percezione*, cit., pp. 165-182;

Prolegomena to an Apology for Pragmaticism (1906), CP 4.530-572; tr. it. *Iconismo e grafi esistenziali*, in *Opere*, cit., pp. 205-250;

Meaning (1909), MSS. 634, 30-635-637; tr. it. *Saggi sul significato*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 653-672;

A Survey of Pragmaticism (1907), CP 5.464-496; tr. it. *L'interpretante logico finale*, in *Opere*, pp. 255-277;

Pragmatism (1907), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 398-433; tr. it. *Pragmatismo*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 591-625;

On the Doctrine of Chances, with later Reflections (1910), in *Philosophical Writings*, cit., pp. 157-173;

Guessing, in "*The Hound and Horn*", II (1929), pp. 267-282; tr. it. *Guessing: inferenza e azione,* in *Opere*, cit., pp. 1003-1014;

A Neglected Argument for the Reality of God (1908), CP 6.452-491; tr. it. *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 627-651;

The Art of Reasoning Elucidated (1910 ca.), MS. 678; tr. it. *Delucidazione dell'arte di ragionare*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 673-690;

A Sketch of Logical Critics (1911), in *Essential Peirce*, vol. 2, cit., pp. 451-462; tr. it. *Uno schizzo di critica logica*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 691-707;

To F. A. Woods, on *"would be"* (1913), CP 8.380-388;

An Essay toward Improving Our Reasoning in Security and Uberty (1913 ca.), MS. 682; tr. it. *Un saggio per migliorare il nostro ragionamento in sicurezza e fecondità*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 709-726.

Opere di Kant

Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reimer, ab 1922 de Gruyter, Berlin, 1900 u. ff. Abteilung 1: *Werke*, Bde. I-IX; Abteilung 2: *Briefwechsel*, Bde. X-XIII; Abteilung 3: *Handschriftlicher Nachlass*, Bde. XIV-XXIII (abbreviato con AA, seguito da n. romano).

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764), in *Vorkritische Schriften (1757-1777),* AA II, 1912, pp. 205-256; tr. it. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime,* con una Introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, traduzione di L. Novati, Rizzoli, Milano, 1996;

Bemerkungen zu den Beobachtngen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1766), in *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XX, 1935, pp. 1-192; tr. it. *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di M. T. Catena, Guida, Napoli, 1999;

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), AA IV, cit., pp. 253-38; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza*, a cura di R. Pettoello, La scuola, Brescia, 2016;

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, 1923, pp. 15-31; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, con un Saggio di C. Garve, traduzione di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 1998, pp. 123-139;

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), AA VIII, cit., pp. 33-42; tr. it. *Che cos'è l'illuminismo? Con altri testi e risposte di Erhard, Forster, Hamann, Herder, Laukhard, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wedekind, Wieland*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1987;

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in Id., *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV, 1903, pp. 385-463; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano, 1994;

Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787), AA III, 1911; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1986;

Kritik der praktischen Vernunft (1788), in *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*, AA V, cit., pp. 1-163; tr. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1980, pp. 127-316;

Briefwechsel (1789-1794), AA XI, 1922; tr. it. parz. *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il melangolo, Genova, 1990;

Kritik der Urteilskraft (1790), in AA V, 1913, pp. 165-485; tr. it. *Critica del Gudizio*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino, 1993;

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (1790), in *Handschriftlicher Nachlaß*, AA XX, 1942, pp. 193-251; tr. it. "*Prima introduzione" alla Critica del Giudizio*, in Id., *Critica del Giudizio*, cit., pp. 89-141;

Zum ewigen Frieden (1795), AA VIII, cit., pp. 341-381; tr. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 283-336;

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei (1798), in *Der Streit der Fakultäten, contenuto a sua volta in Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* AA VII, 1907, pp. 79-94; tr. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., pp. 213-230;

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in Id., *Der Streit der Facultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, cit., pp. 117-333; tr. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Introduzione e Note di M. Foucault, traduzione di M. Bertani e G. Garelli, Einaudi, Torino, 2010;

Logik (1800), in *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, AA IX, 1924, pp. 1-150; tr. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 2010.

Altre fonti

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* (1951), Harcourt, Brace and Co., New York, 1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, con una Introduzione di A. Martinelli e con un Saggio di S. Forti, Einaudi, Torino, 2005;

Bain, A., *The Emotions and the Will* (1859), Parker & Son, London, 1859;

Blumenbach, J. F., *Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction* (1780), in "Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur", I (1780), pp. 247-266; tr. it. J. F. Blumenbach, *Impulso formativo e generazione*, a cura e con un *Saggio introduttivo* di A. De Cieri, 10/17, Salerno, 1992;

Blumenbach, J. F., *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1781), Dieterich, Göttingen, 1781; tr. it. *Impulso formativo e generazione*, cit.;

Cohen, H., *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit* (1910), in "Jüdische Schriften", I (1910), pp. 18-35;

Conan Doyle, A., *The Sign of the Four* (1890), in Id., *Sherlock Holmes: The Ultimate Collection*, Enhanced Media, Los Angeles, 2016, pp. 93-175; tr. it. *Il segno dei quattro*, in Id., *Tutto Sherlock Holmes*, voll. I-IV, Newton Compton, Roma, 1991, vol. I, pp. 123-226;

Descartes, R., *Discours de la Methode* (1637), in *Oeuvres de Descartes*, publ. par C. Adam e P. Tannery, voll. I-XI, Vrin, Paris, 1897-1913; tr. it. *Discorso sul metodo,* in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Utet, Torino, 1969, pp. 129-185;

Dewey, J., *The Pragmatism of Peirce* (1916), in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", XXVI (1916), pp. 709-716;

Dilthey, W., *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an der Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (1890), in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. von G. Misch, Teubner, Leipzig, 1924, pp. 90-138; tr. it. *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza nella realtà del mondo esterno*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 1985, pp. 228-276;

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke*, cit., Bd. 3; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, con una *Introduzione* di G. Cantillo, voll. I-II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, versione anastatica dell'edizione a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1963;

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (1812-1813, 1816), in *Werke in 20 Bänden mit Registerband,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986; tr. it. *Scienza della logica*, tt. 1-2, traduzione di A. Moni, rivista da C. Cesa, e con una *Introduzione* di L. Lugarini, Laterza, Bari, 1974;

Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Grundrisse* (1817), in *Werke*, Bde. VIII-X; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 2004;

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in *Werke*, cit., Bd. VII; tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari, 1991;

Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in der Phänomenologische Forschung* (1921-1922), in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994; tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990;

Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923-1924), in M*artin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 17, hrsg. von W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006; tr. it. *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano, 2018;

Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), Elfte unveränderte Auflage, Niemeyer, Tübingen, 1967; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976;

Humboldt, W. v., *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlischen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1836; tr. it. *La diversità delle lingue*, con una *Introduzione* di T. De Mauro, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Bari, 1991;

Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass* (1893-1912), in Hua XXXVIII, hrsg. von T. Vongehr e R. Giuliani, Springer, Dordrecht, 2004; tr. it. *Percezione e attenzione*, a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, Mimesis, Milano-Udine, 2016;

Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* (1898-1925), Hua XXIII, hrsg. von E. Marbach, Kluiver, Dordrecht, 1980; tr. it. parz. in E. Husserl, *Sulla fantasia: manoscritti 1918-1924*, a cura di F. Masi, Giannini, Napoli, 2009 e in E. Husserl, *Fantasia e immagine*, a cura di C. Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017;

Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (1900-1901), Hua XVIII, hrsg. von E. Holenstein, Nijhoff, Den Haag, 1975; tr. it. *Ricerche logiche. Parte prima: prolegomeni alla logica pura*, voll. I-II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968;

Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900-1901), Hua XIX/1 und XIX/2, hrsg. von U. Panzer, Nijhoff, Dordrecht, 1984, XIX/1; tr. it. *Ricerche logiche*, cit.;

Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (1907), Hua II, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1973; tr. it. *L'idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, in *Husserl. Vita, pensiero, opere scelte*, a cura di A. Massarenti, Il Sole 24 ore, Milano, 2007;

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), in *zwei Bänden*, Hua III/1 u. III/2, hrsg. von K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag, 1975; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1976;

Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), Hua XI, hrsg. von M. Fleischer, Kluver, Dordrecht, 1966; tr. it. parz. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano, 1993;

Husserl, E., *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" (1920/1921). Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis",* Hua XXXI, hrsg. von R. Breeur, Kluver, Dordrecht, 2000;

Husserl, E., *Kant und die Idee der transzendentalphilosophie, Anhang zu Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte – (1923/1924) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VII-VIII, hrsg. von R. Boehm, Nijohh, Den Haag, 1956-1959, qui Bd.VII/2, pp. 230-287; tr. it. *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, con una *Introduzione* di G. Funke e con una *Postfazione* di M. Barale, Il saggiatore, Milano, 1990;

Husserl, E., *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* (1929), Hua XVII, hrsg. von P. Janssen, Kluver, Dordrecht, 1974; tr. it. *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della ragione logica*, a cura di G. D. Neri, con una *Prefazione* di E. Paci, Laterza, Bari, 1966;

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), hrsg. von L. Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag, 1939; tr. it. E*sperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano, 1995;

Jacoby, A. G., *Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. Eine Würdigung* (1909), Dürrschen Buchhandlung, Leipzig, 1909;

James, W., *The Will to Believe* (1896), in "New World", V (1896), pp. 327-347;

James, W., *Philosophical conceptions and practical results* (1898), in "University Chronicle", I/4 (1898), pp. 287-310; tr. it. *Concetti filosofici e risultati pratici*, in C. S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, con una *Presentazione* di C. Sini, a cura di F. Vimercati, Jaka Book, Milano, 2000, pp. 67-86;

James, W., *Pragmatism* (1907), Klinkhardt, Leipzig, 1908;

James, W., *What Pragmatism Means* (1907), in Id., *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Longmans, Green, and Co., New York, 1907, pp. 43-81; tr. it. *Il significato del pragmatismo*, in Aa. Vv., *Il pragmatismo*, a cura di A. Santucci, Utet, Torino, 1970, pp. 304-321;

Lambert, J. H., *Neues Organon oder Gedanken über Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764), voll. I-II, Wendler, Leipzig, 1764; tr. it. *Nuovo organo*, a cura di R. Ciafardone, Laterza, Bari, 1977;

Leibniz, G. W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), in *Die philosophischen Schriften*, Bde. I-VII, hrsg. von K. I. Gerhardt, Weidmann, Berlin, 1875-1890, Bd. VI, pp. 598-606; tr. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, in *Scritti filosofici*, voll. I-III, UTET, Torino, 1967-2000, vol. III, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, pp. 444-453;

Leibniz, G. W., *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714), in *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, cit., pp. 607-623; tr. it. *Principi di filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, vol. III, cit., pp. 454-468;

Leibniz, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765), Flammarion, Paris, 1921; tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma, 1982;

Marcuse, H., *Der Einfluß der deutschen Emigration auf das amerikanischen Geistesleben* (1965), in "Jahrbuch für Amerikastudien", X (1965), pp. 27-33;

Natorp, P., *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* (1892), in "Philosophische Monatshefte", XXIII (1892), pp. 257-286;

Natorp, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* (1912), hrsg. von S. Luft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2013;

Natorp, P., *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1917-1918), in "Logos", VII (1917-1918), pp. 224-246;

Popper, K.R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1963), Routdledge & Kegan, London, 1969; tr. it. *Congetture e confutazioni,* Il mulino, Bologna, 1972;

Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Reichl, Darmstadt, 1928; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando, Roma, 2006;

Schweitzer, A., *The Decay and the Restoration of Civilization* (1923), trans. by C. T. Campion, Whitefriars, London, 1923; tr. it. *Filosofia della civiltà*, a cura di G. Manzoni, Fazi, Roma, 2014;

Simmel, G., *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in Id., *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Klinkhardt, Leipzig, 1911, pp. 245–278; tr. it. *Il concetto e la tragedia della cultura*, in Id., *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano, 1976, pp. 93-10;

Simmel, G., *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), in Aa. Vv., *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städtausstellung*, (Jahrbuch der Gehe-Stiftung, Dresden), hrsg. von T. Petermann, Zahn & Jaensch, 1902-1903, pp. 185-2016; tr. it. *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di P. Jedlowski, Armando, Roma, 2011;

Vaihinger, H., *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911), Reuther & Reichard, Berlin, 1911;

Vaihinger, H., *Ist die Philosophie des Als Ob Skeptizismus?* (1921), in "Annalen der Philosophie", II/4 (1921), pp. 532-537;

Weil, S., *Réflexions sur les causes de la liberté ed de l'oppression sociale* (1934), Gallimard, Paris, 1955; tr. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1983.

Lavori collettanei

Aa. Vv., *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, ed. by M. B. Ferri, in collaboration with C. Ierna, Springer, Cham, 2019;

Aa. Vv., *Husserl: German Perspectives*, ed. by J. J. Drummond and O. Höffe, Fordham University Press, 2019;

Aa. Vv., *La tradizione dello spirito. Eredità hegeliane nel Novecento*, Stamen, Roma, 2018;

Aa. Vv., *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*, hrsg. von E. Felder und A. Gardt, De Gruyter, Berlin, 2018;

Aa. Vv., *An der Schwelle einer neuen geistigen Welt*, Bibliopolis, Napoli, 2018;

Aa. Vv., *Handbuch Pragmatismus*, hrsg. von M. G. Festl, Metzler, Stuttgart, 2018;

Aa. Vv., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa, fedOA Press, Napoli, 2018;

Aa. Vv., *Logical Empiricism and Pragmatism*, ed. by S. Philström, F. Stadler and N. Weidtmann, Springer, Cham, 2017;

Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, hrsg. T. Enders, P. Favuzzi, T. Klattenhoff, Lang, Frankfurt a. M.-Bern-Bruxelles, 2016;

Aa. Vv., *Husserl, Cassirer, Schlick: Wissenschaftliche Philosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, hrsg. von M. Neuber, unter Mitwirkung von J. Dittrich, Springer, Cham, 2016;

Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, hrsg. von T. Enders, P. Favuzzi, T. Klattenhoff, Lang, Frankfurt a. M.-Bern-Bruxelles, 2016;

Aa. Vv., *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Maddalena e G. Marchetti, Carocci, Roma, 2015;

Aa. Vv., *Kulturphilosophie: Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, hrsg. von C. Krijnen, M. Ferrari u. P. Fiorato, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014;

Aa. Vv., *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, a cura di F. Lomonaco, FrancoAngeli, Milano, 2012;

Aa. Vv., *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, numero monografico di "Synthese", CLXXIX/1 (2011);

Aa. Vv., *Nodi. La "Fenomenologia dello spirito* (1807-2007), numero monografico di "Iride. Filosofia e discussione pubblica", XX (2007);

Aa. Vv., *Embodiment in Consciousness and Culture (Advances in Consciousness Research)*, ed. by J. M. Krois, M. Rosengren, A. Steidele, D. Westerkamp, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 2007;

Aa. Vv., *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R. M. Calcaterra, Nino Aragno, Torino, 2005;

Aa. Vv., *Semiotica*, a cura di A. M. Lorusso, Cortina, Milano, 2005;

Aa. Vv., *Hegels "Phänomenologie des Geistes" heute*, hrsg. von A. Arndt und E. Müller, Akademie Verlag, Berlin, 2004;

Aa. Vv., *La svolta pratica in filosofia*. Vol. 1: Grammatiche e teorie della pratica, volume monografico di "Discipline filosofiche", XIV/1 (2004);

Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*¸ a cura di U. Eco e T. A. Sebeok, traduzione di G. Proni, Bompiani, Milano, 2004;

Aa. Vv., *Storia dell'estetica moderna e contemporanea*, a cura di F. Vercellone, A. Bertinotto e G. Garelli, il Mulino, Bologna, 2003;

Aa. Vv., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, a cura di C. Bertani, M. A. Pranteda, il Mulino, Bologna, 2003;

Aa. Vv*., Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, hrsg. von H. Deuser und M. Moxter, Echter, Würzburg, 2002;

Aa. Vv., *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, ed. by A.-T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht, 2002;

Aa. Vv., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale, L'Aquila, 29-31 marzo 2001, a cura di S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, Quodlibet, Macerata, 2002;

Aa. Vv., *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Guida, Napoli, 1999;

Aa. Vv., *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme*, hrsg. von E. W. Orth u. H. Holzey, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995;

Aa. Vv., *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, ed. by K. L. Ketner, Fordham University Press, New York, 1995;

Aa. Vv., *Peirce and Value Theory. On Peircean Ethics and Aesthetics*, ed. by H. Parret, John Benjamins Publisher Company, Amsterdam-Philadelphia, 1994;

Aa. Vv., *Peirce in Italia*, a cura di M. A. Bonfantini e A. Martone, Liguori, Napoli, 1993;

Aa. Vv., *W. von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei "saperi positivi"*, a cura di A. Carrano, Morano, Napoli, 1993;

Aa. Vv., *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, ed. by K. L. Ketner, J. M. Ransdell, C. Eisele, M. H. Fisch, C. S. Hardwick, Texas Tech Press, Lubbock, 1981;

Aa. Vv., *Essays on the Philosophy of Charles Peirce*, numero monografico di "Synthese", XLI/1 (1979);

Aa. Vv., *Sight, Sound and Sense*, ed. by T. A. Sebeok, Indiana University Press, Bloomington, 1978;

Aa. Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia, L'Aquila 28 aprile-2 maggio 1973*, voll. I-II, Società filosofia italiana, Roma, 1974;

Aa. Vv., *Proceedings of Third Kant Congress*, ed. by L. W. Beck, Reidel, Dordrecht, 1972;

Aa. Vv., *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophische Anthropologie, Festschrift für Max Müller*, hrsg. von H. Rombach, Alber, Freiburg i. B., 1966;

Aa. Vv., *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter, de Gruyter, Berlin, 1966;

Aa. Vv., *Collegium philosophicum*, hrsg. von E. W. Böckenförde, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1965.

Letteratura secondaria

Adams, H., *Thinking Cassirer*, in "Criticism", XXV/3 (1977), pp. 181-195;

Alcaro, M., *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, con una *Prefazione* di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari, 1997;

Almeder, R., *Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", IX/1 (1973), pp. 3-23;

Amoroso, L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli, 1984;

Andermatt, A., *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007;

Anderson, D. R., in *The Evolution of Peirce's Concept of Abduction*, in "Transaction of Charles S. Peirce Society", XXII/2 (1986), pp. 145-164;

Annoni, M., *Introduzione* a C. S. Peirce – W. James, *Alle origini del pragmatismo*. *Corrispondenza tra C. S. Peirce e W. James*, cit., pp. VII-L;

Antiseri, D., *Introduzione* a C. S. Peirce, *Come rendere chiare le nostre idee*, a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 2012, pp. 7-92;

Apel, K. O., C*. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an adequate Explication of the Meaning of Truth. Towards a Trascendental-Pragmatic Theory of Truth, in The relevance of Charles S. Peirce*, numero monografico di "The Monist", LXIII/3 (1980), pp. 386-407 (prima parte);

Apel, K. O., *C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an adequate Explication of the Meaning of Truth. Towards a Trascendental-Pragmatic Theory of Truth*, in "Transactions of Charles s. Peirce Society", XVIII/1 (1982), pp. 3-17 (seconda parte);

Apel, K. O., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, translated by J. M. Krois, University of Massachussets Press, Amherst, 1981;

Apel, K. O., *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975;

Apel, K. O., *From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic*, in Aa. Vv., *Proceedings of Third Kant Congress*, cit., pp. 90-104;

Apel, K. O., *Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or quasi-Peircean Answer to a recurrent Problem of post-Kantian Philosophy*, in Aa. Vv., *Peirce and Contemporary Thought*, cit., pp. 366-397;

Atkins, R. K., *Charles S. Peirce's Phenomenology. Analysis and Consciousness*, Oxford University Press, New York, 2018;

Bayer, T. I., *The Philosophy of Symbolic Forms as a Philosophy of Pluralism*, in "The Pluralist", III/3 (2008), pp. 95-110;

Beck, L. W., *Über di Regelmässigkeit der Natur bei Kant*, in "Dialectica", XXXV ½ (1981), pp. 43-56;

Bellotti, L., *Note in margine a "Kant und die moderne Mathematik" di Ernst Cassirer*, in "Studi kantiani", XI (1998), pp. 121-134;

Bellucci, F., *"Logic, considered as Semeiotic": On Peirce's Philosophy of Logic*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", L/4 (2014), pp. 523-547;

Bernstein, R. J., *Praxis and Action, Contemporary Philosophies of Human Activity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971;

Birrer, M., *Kant und die Heterogenität der Erkenntnisquellen*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2017;

Bisin, L., *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani del razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano, 2006;

Bonfantini, M. A., *Presentazione* a C. S. Peirce, *Opere*, cit., pp. IX-XIII;

Bonfantini, M. A., Grassi, L., Grazia, R., *Nota introduttiva a L'interpretante logico finale*, cit., pp. 253-254;

Bonfantini, M. A., *Peirce e l'abduzione*, in C. S. Peirce, *Opere*, cit., pp. 289-307;

Boniolo, G., Vidali, P., *Introduzione alla filosofia della scienza*, a cura di G. De Anna, Mondadori, Milano, 2003;

Bosi, A., *Introduzione* a I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 7-59;

Boudon, R., *L'arte di persuadere se stessi*, Rusconi, Milano, 1993;

Brandom, R., *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2019;

Bunte, M., *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems,* De Gruyter, Berlin-Boston, 2016;

Burch, R., *If Universes Were as Plenty as Blackberries: Peirce on Induction and Verisimilitude*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLVI (2010), pp. 423-452;

Burks, A. W., *Peirce's Theory of Abduction*, "Philosophy of Science", XIII/4 (1946), pp. 301-306;

Callaghan, W. J., *Introduzione* a C. S. Peirce, *Scritti di filosofia*, Cappelli, Torino, 1978, pp. 7-86;

Carrano, A., *Il pensiero che prova. Il destino nella riflessione filosofica di fine Settecento in Germania: Herder, Schelling, Hölderlin, Hegel*, Editori Riuniti, Roma, 2007;

Catena, M. T., *Introduzione* a I. Kant, *Annotazioni alle Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., pp. VII-LXIII;

Catena, M. T., Masi, F., *Fenomenologia e critica della ragione*, Giannini, Napoli, 2008;

Catena, M. T., *Sentire: una riflessione sulla Ragion pura, il Giudizio (e oltre…),* Giannini, Napoli, 2010;

Cecatiello, A., *Antropologia come "general Weltkenntniß". Kant e la concezione cosmica dell'umano,* in "Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy", VIII (2018), pp. 377-392;

Chiodi, P., *Introduzione* a I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino, 1980, pp. 9-27;

Colapietro, V., *L'altro come sé e il sé come l'altro*, in Aa. Vv., *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., pp. 45-68;

De Biase, R., *Charles Sanders Peirce o dell'orgogliosa vaghezza della logica*, in Id., *Scritti contraffatti*, Farella, Napoli, 2017, pp. 81-111;

De Biase, R., *Le cose e la vita. Saggio su Essere e tempo*, Marchese, Napoli, 2013;

De Biase, R., *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Giannini, Napoli, 2011;

De Biase, R., *Introduzione* a E. Cassirer, *Kant e la biologia moderna e altri saggi*, Marchese, Napoli, 2014, pp. 7-14;

De Biase, R., *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer*, Giannini, Napoli, 2007;

Deledalle, G., Charles S. Peirce, *Phénoménologue et sémioticien*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1987;

Deledalle, G., *Charles Sanders Peirce et les maîtres a penser de la philosophie europeénne d'aujourd'hui*, in "Les Études philosophiques", n. s., XIX/2 (1964), pp. 283-294;

Di Martino, C., *Introduzione* a E. Husserl, *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, con una *Presentazione* di C. Sini, Spirali, Milano, 1984, pp. 11-48;

Di Ronza, E., *La questione della metafisica in Kant. Appunti e riflessioni preliminari*, Giannini, Napoli, 2012;

DiLeo, J. R., *Peirce's Haecceitism*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XXVII/1 (1991), pp. 79-109;

Eco, I., *Kant e l'ornitorinco* (1997), Bompiani, Milano, 1997;

Eco, U., *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1988;

Eco, U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano, 1979;

Eco, U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano, 1987;

Eco, U., *Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica, filosofia e scienze umane*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 301-333;

Eco, U., *Semiotica e filosofia del linguaggio* (1984), Einaudi, Torino, 1984;

Eco, U., *Trattato di semiotica generale* (1975), La nave di Teseo, Milano, 2016;

Ehrlich, W., *Kant und Husserl: Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Metode*, Niemeyer, Halle, 1923;

Fabbrichesi, R., *Come la fenomenologia diventò faneroscopia: il progetto di Peirce di una "Filosofia Suprema"*, in "Bollettino filosofico", XXXIII (2018), pp. 217-225;

Fabbrichesi, R., *Semiotics and the Something*. *A Pragmatist Perspective on the Debate on Realism*, in *Eco and Pragmatism*, numero monografico di "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", X/1 (2018), pp. 1-16;

Fabbrichesi, R., *Pragmatismo come Philosophia perennis*, in "Phoedus", XXVII (2010), pp. 25-29;

Fabbrichesi, R., *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari, 1993;

Fabbrichesi, R., *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca-Book, Milano, 1992;

Fabbrichesi, R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di Charles S. Peirce*, La Nuova Italia, Firenze, 1986;

Falck, C., *Saussurean Theory and the Abolition of Reality*, in "The Monist", LXIX/1 (1986), pp. 133-145;

Fann, K. T., *Peirce's Theory of Abduction*, Nijhoff, The Hague, 1970;

Ferraresi, M., *Testo e abduzione*, in *La ragione abduttiva*, cit., pp. 50-52;

Ferrari, M., "Metafisica delle forme simboliche". Note su Cassirer inedito, in *Ernst Cassirer 50 anni dopo*, numero monografico di "Rivista di Storia della Filosofia", L/4 (1995), pp. 809-837;

Ferrari, M., *Cassirer, Schlick and Neukantianismus. Philosophische Streitfragen im Kontext*, in Aa. Vv., *Husserl, Cassirer, Schlick: Wissenschaftliche Philosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, cit., pp. 85-106;

Ferrari, M., *Filosofie senza specchi: Ernst Cassirer e il pragmatismo americano*, in Aa. Vv., *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, cit., pp. 160-186;

Ferrari, M., *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo*, Franco Angeli, Milano, 1988;

Ferrari, M., *Sul problema del metodo logico con riferimento ai Prolegomeni a una logica pura di Edmund Husserl*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le lettere, Firenze, 2011, pp. 97-111;

Fisch, M. H., *Bain and the Genealogy of Pragmatism* (1954), in "Journal of the History of Ideas", XV/3 (1954), pp. 413-444, ripubblicato in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, ed. by K. L. Ketner e C. J. W. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pp. 79-109;

Fisch, M. H., *Supplement: A Chronicle of Pragmaticism 1865-1879*, in "The Monist", XLVIII/3 (1964), pp. 441-466, ripubblicato in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, cit., pp. 114-136;

Fisch, M., *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism* (1967), in "The Monist", LI/2 (1967), pp. 159-178, ripubblicato in Id., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, cit., pp. 184-200;

Fisch, M. H., *Peirce's General Theory of Signs* (1978), in Aa. Vv., *Sight, Sound and Sense*, cit., pp. 31-70; ripubblicato in M. H. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, cit., pp. 321-355;

Fisch, M., *Introduction* a C. S. Peirce, *Writings*, vol. II, cit., pp. XXI-XXXVI;

Forster, M. N., *Kant's Philosophy of Language?*, in "Tijdschrift voor Filosofie", LXXIV/3 (2012), pp. 485-511;

Foucault, M., *Introduction* a I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008, pp. 11-79; tr. it. *Introduzione* a I. Kant*, Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94;

Frankfurt, H. G., *Peirce's Notion of Abduction*, in "The Journal of Philosophy", LV/14 (1958), pp. 593-597;

Frega, R., *John Dewey: dal pragmatismo semantico al pragmatismo epistemologico*, in Aa. Vv., *La svolta pratica in filosofia. Vol. 1: Grammatiche e teorie della pratica*, cit., pp. 43-62;

Garcia, R., *Technik und Externalisierung der Erkenntnis. Bemerkungen über das Zeitalter der virtuellen Welt*, in Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen* , cit., pp. 93-112;

Garelli, G., *Kant e la fondazione dell'estetica moderna*, in Aa. Vv., *Storia dell'estetica moderna e contemporanea*, cit., pp. 15-38;

Gasperoni, L., *Versinnlichung. Kants transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2016;

Gessa-Kurotschka, V., *Abitudine, senso comune e norma. Christian Wolff e Immanuel Kant*, in Aa. Vv., *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 295-322;

Gibson, J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton-Mifflin, Boston, 1996;

Gigliotti, G., *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli, 1989;

Grillo, E., *The Conception of Intentionality in Phenomenology and Pragmatics*, in Aa. Vv., *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, cit., pp. 553-560;

Gronda, R., *Introduzione a Pragmatismo e filosofia della scienza*, a cura di R. Gronda, Pisa University Press, Pisa, 2017, pp. 5-22;

Günzler, C., *Späte Begegnungen: Ernst Cassirer und Albert Schweitzer. Biographische Anmerkungen zur deutschen Kulturphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XLIX/2 (1995), pp. 312-320;

Hampe, M., *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006;

Hamada, Y., *Das Sehen der Malerei. Die ästhetische Anschauung nach Ernst Cassirer*, in Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, cit., pp. 71-91;

Hartshorne, C., *My Eclectic Approach to Phenomenology*, in Id., *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom*, ed. by D. Wayne Viney, State University New York Press, Albany, 2011, pp. 11-26;

Havenel, J., *Peirce's Clarification of Continuity*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIV/1 (2008), pp. 86-133;

Heidemann, D. H., *Indexikalität und sprachliche Selbstreferenz bei Hegel*, in "Hegel-Studien", XXXIX-XL (2004-2005), pp. 9-24;

Held, K., *Husserl und die Griechen*, in *Profile der Phänomenologie: Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, volume monografico di "Phänomenologische Forschungen", XXII (1989), pp. 137-176;

Held, K., *La fenomenologia del mondo e i greci*, Guerini, Milano, 1995;

Henning, T., *Kant und die Logik des "Ich denke"*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", LXIV/3 (2010), pp. 331-356;

Hinske, N., *Kants Idee der Anthropologie*, in Aa. Vv., *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophische Anthropologie*, Festschrift für Max Müller, cit., pp. 410-427;

Hinske, N., *La psicologia empirica di Wolff e l'Antropologia pragmatica di Kant. La fondazione di una nuova scienza empirica e le sue complicazioni*, in Aa. Vv., *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 207-224;

Hogrebe, W., *Kant und das Problem einer Transzendentalen Semantik*, Alber, Freiburg-München, 1974; tr. it. *Per una semantica trascendentale*, Officina, Roma, 1979;

Hubbert, J., *Transzendentale und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer,* Lang, Frankfurt a. Main, 1993;

Hull, D. L., *Deconstructing Darwin: Evolutionary Theory in Context, in The "Darwinian Revolution": Whether, What and Whose?*, numero monografico di "Journal of the History of Biology", XXXVIII/1 (2005), pp. 137-152;

Ikonen, S., *Cassirer's Critique of Culture: Between the Scylla of Lebensphilosophie and the Carybdis of the Vienna Circle*, in *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, numero monografico di "Synthese", cit., pp. 187-202;

Imperato, L., *Per una rinnovata filosofia dello spirito oggettivo. La presenza di Hegel nella fenomenologia della cultura di Ernst Cassirer*, in Aa. Vv., *La tradizione dello spirito. Eredità hegeliane nel Novecento*, cit., pp. 26-70;

Jäger, L., *Über das Problem des Wirklichkeitsbezugs von Zeichen*, in Aa. Vv., *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*, cit., pp. 301-323;

Janet, P., *Etudes sur la dialectique dans Platan et dans Hegel*, Ladrange, Paris, 1860;

Janz, N., *A propos d'un inédit d'Ernst Cassirer: une esquisse du quatrième volume de la "Philosophie des formes symboliques"?*, in "Revue de Théologie et de Philosophie" CXXVIII/2 (1996), pp. 149-160;

Jappy, T., *Introduction to Peircean Visual Semiotics*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sidney, 2013;

Jolivet, S., *Die Kulturphilosophie Cassirers in der Historismus-Debatte*, in Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, cit., pp. 239-256;

Kaag, J., *Chance and Creativity: The Nature of Contingency in Classical American Philosophy*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIV/3 (2008), pp. 393-411;

Kaag, J., *Continuity and Inheritance: Kant's "Critique of Judgment"and the Work of C. S. Peirce*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLI/3 (2005), pp. 515-540;

Kaag, J., Hegel, *Peirce and Royce on the Concept of Essence*, in "Dialogue", L (2011), pp. 1-19;

Kassab, E. S., *Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schütz and the Tasks of a Philosophy of Culture*, in "Human Studies", XXV (2002), pp. 55-88;

Kaulbach, F., *Weltorientierung, Welterkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant*, in Aa. Vv., *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, cit., pp. 60-75;

Kelemen, J., *La comunicazione estetica nella Critica del Giudizio. Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant,* in "Il cannocchiale", III (1991), pp. 33-50;

Kern, I., *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Njhoff, Den Haag, 1964;

Krois, J. M., *Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm: On the convergence of two research programs*, in Aa. Vv., *Embodiment in Consciousness and Culture (Advances in Consciousness Research)*, cit., pp. 273-289;

Krois, J. M., *C. S. Peirce and Philosophical Ethics*, in Aa. Vv., *Peirce and Value Theory. On Peircean Ethics and Aesthetics*, cit., pp. 27-38;

Krois, J. M., *Cassirer: Symbolic Form and History*, Yale University Press, New Haven, 1987;

Krois, J. M., Le carte inedite di Ernst Cassirer e l'edizione dei "Nachgelassene Manuskripte und Texte", in "Rivista di Storia della Filosofia", L/4 (1995), pp. 871-888;

Krois, J. M., *More than a Linguistic Turn in Philosophy: The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer*, in "SATS – Nordic Journal of Philosophy", V/2 (2004), pp. 14-33;

Krois, J. M., *Peirce and Cassirer: The Philosophical Importance of a Theory of Signs*, in Aa. Vv., *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, cit., pp. 99-104;

Krüger, G., *Philosophie und Moral in die kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen, 1967;

Lakoff, G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago, Press, Chicago, 1980; tr. it. *Metafora e vita quotidiana*, traduzione di P. Violi, Bompiani, Milano, 2012;

Landi, L., *Cassirer, Husserl e l'ermeneutica*, in "Rivista di storia della filosofia", XLVI/3 (1991), pp. 565-574;

Lartillot, L., *Goethe ou l'im-probable rencontre de la philosophie et de la poésie*, in "Revue Internationale de Philosophie" LXIII (2009), pp. 225-229

Leclère, A., *La philosophie "du comme si"*, in "Revue de philosophie", XX (1912), pp. 283-294;

Lenoci, M., *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di Husserl e Scheler*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXIII/3 (1980), pp. 397-430;

Levi, A. W., *In Search of Culture*, in "The Journal of Aesthetic Education", XI/4 (1977), pp. 9-34;

Livingston, P. M., *The Analytic Reception of Husserlian Phenomenology in the United States: History, Problems, and Prospects*, in Aa. Vv., *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, cit., pp. 435-460;

Loewenberg, J., *Rewiev* to H. Vaihinger, *Philosophie des als ob*, in "The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", XXVI (1912), pp. 717-719;

Lohmar, D., *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Springer, Dordrecht, 1998;

Lübbe, H., *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Styria,Graz, 1983;

Luft, S., *Cohen's Idea of a Philosophy of Culture and the Question of the Human Subject*, in Aa. Vv., *An der Schwelle einer neuen geistigen Welt*, cit., pp. 87-97;

Luft, S., Natorp, *Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*, in "Phänomenologische Forschungen", VI (2006), pp. 99-134;

Luisi, M., *Introduzione* a C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., pp. 7-50;

Maddalena, U., *Introduzione* a C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., pp. 9-44;

Madden, E. H., *Max H. Fisch: Rigorous Humanist*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XXII/4, pp. 375-396;

Maggi, M., *Universalismo e mondo tedesco nella "Kulturphilosophie" di Ernst Cassirer*, in E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, cit., pp. V-XXXV;

Main, R., *The Frontier and Fallibilism: Toward "A More Perfect Union" of Peirce's Philosophy*, in "The Pluralist", V/3 (2010), pp. 89-106;

Manganaro, P., *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli, 1983;

Marcucci, S., *Kant e l'immaginazione conoscitiva nella "Critica del giudizio"*, in "Studi kantiani", III (1990), pp. 11-28;

Marcuse, L., *Americanischer und deutscher Pragmatismus*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", IX/2 (1955), pp. 257-258;

Marini, G., *Considerazioni su storia prognosticante ed entusiasmo*, in Aa. Vv., *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, cit., pp. 213-229;

Marquard, O., *Zur Geschichte des Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achzehnten Jahrhunderts,* in Aa. Vv., *Collegium philosophicum*, cit., pp. 209-239;

Martirano, M., *Motivi humboldtiani nella filosofia di Ernst Cassirer*, in "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche", XCVII (1986), pp. 199-221;

Mayorga, R., *The Hair: On the Difference between Peirce's Nominalism and His Realism*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", XL/3 (2004), pp. 433-455;

Melandri, E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un *Saggio introduttivo* di G. Agamben, Quodlibet, Macerata, 2012;

Menand, L., *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Flamingo, London, 2001;

Miller, S. A., Taoka, Y., *Toward a Practice of Stoic Pragmatism*, in "The Pluralist", X/2 (2015), pp. 150-171;

Misak, C., *A Peircean Account of Moral Judgments*, in Aa. Vv., *Peirce on Value Theory*, cit., pp. 39-48;

Möckel, C., *Die Philosophie Ernst Cassirers: Vom Ausdrucks- und Symbolcharakter kultureller Lebensformen*, Meiner, Hamburg, 2018

Möckel, C., *Cassirer und die Phänomenologie Husserls. Inhaltliche Bezugspunkte*, *Kulturverständnis und Eigenheiten*, in Id., *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*, Logos, Berlin, 2016, pp. 299-334;

Möckel, C., *Die anschauliche Natur des ideierend abstrahierten Allgemeinen. Eine Kontroverse zwischen Edmund Husserl und Ernst Cassirer*, in "Phänomenologische Forschungen", I/2 (2001), pp. 233-257;

Möckel, C., *La teoria dei fenomeni di base di Cassirer*, in Aa. Vv., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, cit., pp. 149-172;

Möckel, C., *Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft bei Ernst Cassirer*, in Aa. Vv., *Husserl, Cassirer, Schlick: Wissenschaftliche Philosophie im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, cit., pp. 107-122;

Moktefi, A., Pietarinen, A.-V., *On the Diagrammatic Representation of Existential Statements with Venn Diagrams*, in "Journal of Logic, Language, and Information", special issue on Euler and Venn diagrams, XXIV/4 (2015), pp. 361-374;

Montanari, F., *La lettura deleuziana di Peirce. Fra presunte distorsioni e nuove interpretazioni: per una teoria delle immagini*, in "Rivista italiana di filosofia del linguaggio", (2014), pp. 70-80;

Moore, M. E., *Peirce's Topical Theory of Continuity, Special Section on Peirce's Logic and Philosophy of Language*, in "Synthese", CXCII/4 (2015), pp. 1055-1071;

Moore, M. E., *The Genesis of the Peircean Continuum*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XLIII/3 (2007), pp. 425-469;

Movia, G., *Essere, nulla, divenire: sulle prime categorie della Logica di Hegel*, in "Rivista di Filosofia neoscolastica", LXXVIII/4 (1986), pp. 513-544, e in "Rivista di Filosofia neoscolastica", LXXIX/1 (1987), pp. 3-32;

Müller-Sievers, H., *Self-Generation: Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford University press, Stanford, 1997;

Nerlich, B., *Le même et l'autre: Le problème de l'identité en linguistique chez Saussure et Wittgenstein*, in "Cahiers Ferdinand de Saussure", XXXVII (1983), pp. 13-34;

Neumann, K., *Ernst Cassirer: Das Symbol*, in Aa.Vv., *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bde. I-II, hrsg. von J. Speck, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, Bd. II, pp. 102-145;

Nieddu A. M., e Parravicini, A., *Alle origini del pragmatismo. La cultura americana di fine Ottocento: Emerson e il Metaphysical Club*, in Aa. Vv., *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, cit., pp. 21-46;

Oehler, K., *Notes on the Reception of American Pragmatism in Germany*, 1899-1952, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XVII/1 (1981), pp. 25-35;

Ormerod, R., *The History and Ideas of Pragmatism*, in "Journal of the Operational Research Society", LVII (2006), pp. 892-909;

Orth E., W., Kee, H., *Philosophy of Culture and Cultural Anthropology as Trascendental Phenomenology*, in Aa. Vv., *Husserl: German Perspectives*, cit., pp. 307-342;

Orth, E. W., *Der Terminus Phänomenologie bei Kant und Lambert und seine Verbindbarkeit mit Husserls Phänomenologiebegriff*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XXVI (1982), pp. 231-249;

Orth, E. W., *Ernst Cassirer as Cultural Scientist*, in *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, numero monografico di "Synthese", cit., pp. 115-134;

Orth, E. W., Kee, H., *Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie*, in "Husserl Studies", IV/2 (1987), pp. 103-141;

Orth, E. W., *L'intenzionalità nella fenomenologia e nel neokantismo. Sulla via di una filosofia della cultura tra Ottocento e Novecento*, in Aa. Vv., *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Atti del convegno internazionale, L'Aquila, 29-31 marzo 2001, cit., pp. 25-37;

Orth, E. W., *Max Scheler und Ernst Cassirer: Wissensformen und symbolische Formen als kulturphänomenologische Perspektiven*, in "Phänomenologische Forschungen", XII (2012), pp. 213-231;

Paetzold, H., *Ernst Cassirer - von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie, Wissentschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1995;

Pareyson, L., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1988;

Parker, K. A., *The Continuity of Peirce's Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1998;

Parravicini, A., *Ripensare il pragmatismo. In occasione del centenario della morte di Vailati*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", LXV/3 (2010), pp. 523-527;

Pasquinelli, A., *Filosofia e scienza in Vailati e Peirce*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", XVIII/3 (1963), pp. 322-331;

Peplow, M., *Ernst Cassirer Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998;

Perpeet, W., *Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXXVI/2 (1982), pp. 252-262;

Perpeet, W., *Kulturphilosophie*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XX (1976), pp. 42-99;

Pettoello, R., *Introduzione* a E. Cassirer, *Goethe e il mondo storico. Tre saggi*, cit., pp. 7-44;

Petrilli, S., *Introduction* a G. Deledalle, *Charles S. Peirce. An Intellectal Biography*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1990, pp. XI-XXIV;

Petrilli, S., *Sign Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2014;

Philonenko, A., *L'École de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer,* Vrin, Paris, 1989;

Pihlström, S., *Synthesizing Traditions. Rewriting the History of Pragmatism and Transcendental Philosophy*, in "History of Philosophy Quarterly", XXIII/4 (2006), pp. 375-390;

Plümacher, M., *Philosophical Research on Cognition*, in *The Philosophy of Symbolic Forms and the Question of Human Culture: Introductions to the Philosophy of Ernst Cassirer*, in "Synthese", cit., pp. 153-167;

Ponzio A., Petrilli, S., *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*, Guerra, Perugia, 2016;

Potter, V. G., *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. by V. M. Colapietro, Fordham University Press, New York, 1996;

Potter, V. G., *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, with a *New Introduction* by S. M. Harrison, Fordham University Press, New York, 1997;

Prieto, L., *Pertinence et pratique*, Minuit, Paris, 1975; tr. it. *Pertinenza e pratica*, Fertinelli, Milano, 1976;

Pringe, H., *The Fiction of the Affecting Objects in Hans Vaihinger's Philosophy*, in "Studi kantiani", XXIV (2011), pp. 105-118;

Raggiunti, R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari, 1981;

Raimondi, I., *L'antropologia kantiana: "Lebenswelt", "prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant*, in "Studi kantiani", XV (2002), pp. 211-236;

Raio, G., *Introduzione* a E. Cassirer, *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. VII-XXXI;

Raio, G., *Introduzione* a E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., pp.VII-XLII;

Raio, G., *Peirce e Cassirer*, in Aa. Vv., *Peirce in Italia*, cit., pp. 379-387;

Remmers, P., *Symbolische Form und Epistemologie filmischer Bewegunsbilder*, in Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, cit., pp. 55-69;

Renz, U., *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen,* Natorp und Cassirer, Meiner, Hamburg, 2002;

Richards, R. J., *Kant and Blumenbach on Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding*, in "Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences", XXXI (2000), pp. 11-32;

Richter, C., *The body of Susanne K. Langer's Mind*, in Aa. Vv., *Embodiment in Consciousness and Culture (Advances in Consciousness Research)*, cit., pp. 107-125;

Riley, G., *Peirce's Theory of Individuals*, in "Transactions of Charles S. Peirce Society", X/3 (1974), pp. 135-165;

Roberts, D., *On Peirce's Realism*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", VI (1970), pp. 67-84;

Rölli, M., *Pragmatismus – moderate und radikale Versionen*, in "Philosophische Rundschau", LIX/1 (2012), pp. 26-49;

Rosensohn, W. L., *The Phenomenology of Charles Sanders Peirce. From the Docrine of Categories to Phaneroscopy*, Grüner, Amsterdam, 1974;

Rosenthal, S. B., *A Pragmatic Appropriation of Kant: Lewis and Peirce*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", XXXVIII/1-2 (2002), pp. 253-266;

Rosenthal, S. B., *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, State University New York Press, New York, 1994;

Rudolph, E., *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Siebeck, Tübingen, 2003;

Sandkühler, H. J., *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", I/1-2 (2010), pp. 1-13;

Sanna, M., *L'ipotesi antropologica dell'Ars inveniendi di E. W. von Tschirnhaus*, in Aa. Vv., *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 97-110;

Santozki, U., *Kants "Technik der Natur" in der Kritik der Urteilskraft: Eine Studie zur Herkunft und Bedeutung eine Wortverbindung*, in "Archiv für Begriffsgeschichte", XLVII (2005), pp. 89-121;

Scaravelli, L., *Osservazioni sulla Critica del giudizio*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1954;

Schwarz, F., *Cassirers Antinaturalismus des Lebens und die Biologie des animal symbolicum*, in Aa. Vv., *Philosophie der Kultur- und Wissenformen. Ernst Cassirer neu lesen*, cit., pp. 137-162;

Schwemmer, O., *Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997;

Scognamiglio, A., *L'origine del linguaggio. Spunti su alcuni motivi vichiani nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, in "Bollettino del Centro di Studi vichiani", XXXVII (2007), pp. 33-48;

Sebeok, T. A., e Eco, U., *Prefazione* a Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, cit., pp. 11-14;

Sebeok, T. A., *"One, two, three… Uberty" (a mo' di introduzione)*, in Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*¸ cit., pp. 17-26;

Sebeok, T. A., Umiker-Sebeok, J., *"Voi conoscete il mio metodo": un confronto fra Charles S. Peirce e Sherlock Holmes*, in Aa. Vv., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, cit., pp. 27-64;

Shapiro, G., *Peirce's Critique of Hegel's Phenomenology and Dialectic*, in "Richmond School of Arts & Sciences – Philosophy", XVII (1981), pp. 269-275;

Sini, C., *Alle origini dell'empirismo contemporaneo: inferenza, cosmologia e dialettica in Peirce*, in Aa. Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di Filosofia*, L'Aquila 28 aprile-2 maggio 1973, cit., vol. II, pp. 147-154;

Sini, C., *Il problema del segno in Husserl e in Peirce*, in Id., *Kinesis. Saggio d'interpretazione*, Spirali, Milano, 1982, pp. 13-29;

Sini, C., *Il sapere dei segni*, Jaka Book, Milano, 2012;

Skagestad, P., *C. S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress*, in Aa. Vv., *Essays on the Philosophy of Charles Peirce*, cit., pp. 85-114;

Skidelsky, E., *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Oxford, 2008;

Smyth, R., *What Logic Can Learn from Ethics*, in Aa. Vv., *Peirce on Value Theory*, cit., pp. 49-60;

Sölch, D., *Deutschsprachiger Raum*, in Aa. Vv., *Handbuch Pragmatismus*, cit., pp. 297-304;

Sonesson, G., *The extensions of man revisited*, in Aa. Vv., *Embodiment in Consciousness and Culture (Advances in Consciousness Research)*, cit., pp. 27-53;

Remmers, P., *Symbolische Form und Epistemologie filmischer Bewegunsbilder*, ivi, pp. 55-69

Spiegelberg, H., *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, in "Philosophy and Phenomenological Research", XVII (1956), pp. 164-185;

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, voll. I-II, Nijhoff, The Hague, 1960;

Steinmann, M., *Kulturphilosophie als praktische Philosophie*, in "Philosophische Rundschau", LI/1 (2004), pp. 53-74;

Stejernfelt, F., *Diagrams as Centerpiece of a Peircean Epistemology*, in "Transactions of Charles Sanders Peirce Society", XXXVI/3 (2000), pp. 357-384;

Stern, R., *Peirce, Hegel and the Category of Secondness*, "Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy", L/2 (2007), pp. 123-155;

Stoltzenberg, J., *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischr Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Mertin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995;

Strassfeld, J., *Husserl at Harvard: The Origins of American Phenomenology*, in Aa. Vv., *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America,* cit., pp. 3-24;

Ströker, E., *Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XXXVII/1 (1983), pp. 3-19;

Stuhr, J. J., *Rendering the World more Reasonable: The Practical Significance of Peirce's Normative Science*, in Aa. Vv., *Peirce on Value Theory*, cit., pp. 3-16;

Sturm, K., *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, mentis Verlag, Paderborn, 2009;

Tonelli, G., *La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft"*, in "Revue Internationale de Philosophie", VIII/30 (1954), pp. 423-448;

Traini, S., *Le due vie della semiotica. Teorie strutturali e interpretative*, Bompiani, Milano, 2006;

Verene, D. P., *Cassirer's Phenomenology of Culture*, in "The Journal of Speculative Philosophy", XXVII/1 (2013), pp. 33-46;

Verene, D. P., *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*, Northwestern University Press, Evanston, 2011;

Viola, T., *Charles Sanders Peirce*, in Aa. Vv., *Handbuch Pragmatismus*, cit., pp. 2-10;

Viola, T., *Philosophy and the Second Person: Peirce, Humboldt, Benveniste, and Personal Pronouns as Universals of Communication*, in "Transactions of Charles Sanders Peirce Society", XLVII/4 (2011), pp. 389-420;

Vos, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006;

Vvedenskij, D. N., *Ferdinand de Saussure et sa place dans la linguistique*, in "Cahiers Ferdinand de Saussure", LIII (2000), pp. 199-221;

Waldenfels, B., *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2004;

White, M., *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2002;

Wiener, P. P., *Chauncey Wright's Defense of Darwin and the Neutrality of Science*, in "Journal of History of Ideas", VI/1 (1945), pp. 19-45;

Wiener, P. P., *Peirce's Experimentalism and Practicalism*, in "Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition", VII/5 (1956), pp. 65-68;

Wiener, P. P., *Peirce's Metaphysical Club and the Genesis of Pragmatism*, in "Journal of the History of Ideas", VII/2 (1946), pp. 218-233;

Wiener, P. P., *The Evolutionism and Pragmaticism of Peirce*, in "Journal of the History of Ideas", VII/3 (1946), pp. 321-350;

Williams, H. H., *Kant's Doctrine of the Schemata*, in "The Monist", IV/3 (1894), pp. 375-384;

Wilson, A. B., *Peirce's Empiricism. Its Roots and Its Originality*, Lexington, Lanham, 2016;

Wolfgang, E., *Humanisme et science: leur rapport conflictuel au sein de la culture: réflexions à partir de E. Husserl et E. Cassirer*, in "Revue philosophique de Louvain", CI/4 (2003), pp. 551-567.

Sitografia

https://plato.stanford.edu/entries/Peirce/#Bib;

https://dwds.de/wb/Anweisung;

Indice

Introduzione ... 1

Nota bibliografica e tavola delle abbreviazioni ... 5

PARTE PRIMA ... 9

§ I. 1 *Dall'*Antropologia *a ritroso: genealogia della teoria dei segni* ... 14

§ I. 2 *Figurare per conoscere, conoscere figurando. Ancora sulla dottrina dello schematismo* ... 23

§ I. 3 *Tra giudizio e analogia: la terza* Critica ... 27

§ I. 4 Naturzwecke *e* Zweck der Natur. *La natura come segno e rimando a un fine* ... 41

§ I. 5 *L'uomo e i segni. L'*Antropologia *e la fondazione filosofica del "senso comune"* ... 56

PARTE SECONDA ... 80

Capitolo primo ... 80

§ II. 1.1 Schein *e* Er-Schein: *i fenomeni e il loro apparire* ... 82

§ II. 1.2 *Peirce e il progetto di una riformulazione delle categorie. La fenomenologia come indagine* ... 88

§ II. 1.3 *Cassirer e la lotta per la totalità dell'esperienza: fenomenologia dell'espressione e fenomenologia della percezione* ... 112

§ II. 1.4 *Fenomenologie della relazione* ... 126

§ II. 1.5.1 *La relazione* reale *e il superamento del criticismo kantiano: sulla teoria della continuità* ... 132

§ II. 1.5.2 *Relazione come funzione* ... 136

§ II. 1.6 *Per una ricapitolazione (e un ampliamento)* ... 140

Capitolo secondo ... 158

§ II. 2.1 *La parola e la cosa: il termine 'pragmatismo' e le sue prime fonti* ... 158

§ II. 2.2 *I tre pilastri della logica pragmatista: dubbio, credenza, abito* ... 169

§ II. 2.3 *Il pragmatismo e l'abduzione* ... 183

§ II. 2.4 *Cassirer e la pragmatica filosofica* ... 196

§ II. 2.4.1 *Quale pragmatismo? Cassirer tra critica dell'utile e valorazione della prassi* ... 198

§ II. 2.4.2 *Effetti, cause, funzioni e significati* ... 203

§. II. 2.4.3 *Tra necessario e ipotetico* ... 214

Capitolo terzo ... 222

§ II. 3.1 *L'unità delle forme culturali* ... 222

§ II. 3.2 *Il confronto con Simmel* ... 229

§ II. 3.3 *La* Kulturphilosophie *tra Burckhardt e Schweitzer* ... 233

§ II. 3.4 *Il cosmo dell'*Anthropos*: verso una cultura umanizzatrice* ... 237

§ II. 3.5 *Quale* Kulturphilosophie *per il tempo a venire?* ... 250

§ II. 3.6 *Peirce e la filosofia della cultura* ... 259

§ II. 3.6.1 *Il nesso natura-cultura come espressione segnico-trascendentale* ... 261

§ II. 3.6.2 *Realismo ed ermeneutica. Due poli antitetici?* ... 268
§ II. 3.6.3 *Individuo e comunità culturali* ... 274
§ II. 3.6.4 *Praticare il* Telos*: coordinare il pensiero per ordinare l'avvenire* ... 281
PARTE TERZA ... 285
§ III. 1.1 *Gli albori della semiotica peirceana* ... 289
§ III. 1.2 *Semiosi come prassi e prassi come semiosi: per una rinnovata definizione del monismo* ... 300
§ III.1.3 *La struttura triadica del segno e sue implicazioni etico-pratiche* ... 302
§ III.1.4 *Semiosi in quanto significazione* ... 305
§ III.1.5 *Linee di una semiotica della cultura* ... 309
§ III. 1.6 *L'istinto come ricerca: Peirce e la cultura del ragionare* ... 314
§ III.2.1 *Cassirer e il simbolo. Indicazioni per una preistoria del simbolo* ... 321
§ III.2.2 *Dalla funzione alla forma* ... 325
§ III.2.3 *Segno e simbolo. Due concetti sovrapponibili?* ... 329
§ III.2.4 *Il pensiero alla prova del tempo: la processualità delle forme simboliche* ... 333
§ III.2.5 *La cultura come storia e sovrastoria: i fenomeni di base* ... 339
Conclusioni ... 352
TAVOLA BIBLIOGRAFICA ... 362
Indice ... 390