UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI ROMA TRE
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di formazione dottorale in filosofia e teoria delle scienze umane
XXI ciclo

VERSO UN REALISMO CRITICO: ESPERIENZA E SOGGETTIVITÁ NELLE FENOMENOLOGIE DI C.S. PEIRCE E E. HUSSERL

Dottorando:
Dott. Maria Luisi

Coordinatore:
Chiar.mo Prof. Elio Matassi

Tutor:
Chiar.ma Prof. Rosa Maria Calcaterra

Anno accademico 2007-2008

INDICE

Indice delle abbreviazioni p. 1

Introduzione p. 2

Capitolo Primo.
La logica e il realismo: il problema degli universali p. 8

§1 Il dibattito sugli universali: alcuni cenni storici p. 8
§1.1 Le origini del realismo: Platone e Aristotele p. 9
§1.2 Da Alessandro di Afrodisia ad Avicenna p. 14
§1.3 Il realismo scolastico di Giovanni Duns Scoto p. 20
§1.3.1 Prima e seconda intenzione p. 21
§1.3.2 I tre modi dell'universale p. 23
§2.3.3 La distinzione formale p. 30
§2 Peirce fu veramente un realista scolastico? p. 32
§3 Gli errori del nominalismo moderno: l'empirismo inglese p. 43
§3.1 Il problema dell'astrazione p. 44
§3.2 Astrazione e attenzione p. 49
§3.3 Astrazione e rappresentanza p. 53
§4 Una nuova impostazione del problema della realtà p. 58
§4.1 Non esiste la cosa in sé p. 64
§4.2 Non più essere ma "fenomeno d'essere" p. 65
§4.3 Il possibile e il reale p. 67

Capitolo Secondo
Peirce: dal realismo alla fenomenologia p. 70

§1 La realtà e il continuo p. 70
Gli anni giovanili p. 70
The Law of Mind p. 73
§2 La nascita della fenomenologia p. 81

§3 Il metodo e l'oggetto della fenomenologia p. 85
§4 Le categorie p. 95
§5 L'analisi della percezione p. 101
§6 Il *percipuum* e la nuova definizione della continuità p. 112
§7 Osservazioni conclusive p. 120

Capitolo Terzo
Husserl: evidenza e fenomenologia p. 125

§1 Le *Ricerche Logiche* p. 125
§2 Una nuova concezione del tempo: le lezioni del 1905 p. 136
§3 Le *Lezioni sulla sintesi passiva* del 1920-26 p. 146
§3.1 Metodo statico e genetico: lo studio della passività p. 146
§3.2 La struttura dei vissuti percettivi p. 149
§3.3 L'intenzionalità passiva: protenzione e associazione p. 152
§3.4 Ripresa e conclusione dell'analisi dei vissuti p. 156
§3.5 L'oggetto trascendente p. 159
§4 La concezione di evidenza in *Logica formale e trascendentale* p. 164

Capitolo Quarto
Assonanze e punti di discontinuità tra le due fenomenologie p. 169

Parte Prima: ripresa dei tratti comuni p. 169
§1 Quattro punti di somiglianza p. 169
§1.1 Non esiste la "pura sensazione" p. 169
§1.2 Il ruolo del tempo p. 172
§1.3 Intersoggettività e comunità interpretante p. 174
§1.4 Il fondamento della conoscenza nella passività p. 179
§2 Un nuovo modo di descrivere l'esperienza:
i manoscritti del 1905-08 p. 182
§2.1 L'esperienza, la secondità e l'azione dell'universo p. 182
§2.2 L'esperienza, il tempo e la terza categoria p. 185
§2.3 Il MS 609 del 1908 p. 189

Parte Seconda: la distanza tra le due prospettive,
il tema del soggetto in Peirce p. 192
§3 Peirce: Soggettività e sinechismo p. 192
§4 Alcuni aspetti critici della teoria peirceiana in riferimento
All'interpretazione di Tom Short e Vincent Colapietro p. 201
§4.1 L'io come indice p. 204
§4.2 Il problema dell'"altro" nella relazione ego/non-ego p. 207

Parte Terza: Husserl e l'analisi del soggetto,
dall'io pre-riflessivo all'epoché trascendentale p. 212
§5 L'io pre-riflessivo, la soggettività anonima fungente p. 213
§5.1 Il tempo nell'autoconsapevolezza pre-riflessiva:
l'intenzionalità longitudinale p. 217
§5.2 Il corpo vivo p. 220
§5.3 Affezione e entropatia p. 223
§6 L'io della riflessione p. 226
§7 Epoché trascendentale e io puro p. 230
§8 Chiarimenti e critiche sulla nozione di soggettività trascendentale p. 236

Conclusione p. 243

Nota bibliografica p. 249

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

Nel corso del presente lavoro verranno spesso utilizzate delle abbreviazioni per citare le maggiori opere di Husserl e di Peirce. Riportiamo qui un breve elenco per facilitare la lettura, ricordando che le sigle sono seguite nel testo dal numero di pagina dal quale è tratta la citazione. In questo indice sono segnalati solo i titoli delle opere, rimandiamo alla nota bibliografica per tutte le altre informazioni riguardo alle edizioni utilizzate.

TESTI DI EDMUND HUSSERL

MC: *Meditazioni Cartesiane*

ID1: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Libro Primo

ID2: *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Libro Secondo

CSE: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*

FP: *Filosofia Prima.*

FCIT:*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*

LSP: *Lezioni sulla sintesi passiva*

LFT: *Logica formale e trascendentale*

RLI: *Ricerche Logiche*, volume I.

RLII: *Ricerche Logiche*, volume II.

EG: *Esperienza e giudizio.*

TESTI DI CHARLES S. PEIRCE

CP: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*

EP1: *The Essential Peirce*, volume 1.

EP2: *The Essential Peirce*, volume 2.

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

MS: indica il numero di un manoscritto, in base alla catalogazione riportata nell' *Annoted Catalogue* pubblicato da R.S. Robin

INTRODUZIONE

> *There are, indeed, important points of convergence both in method and results which tie recent work in phenomenology to related work in pragmatist, analytical and linguistic philosophy. And these convergencies must be explored and allowed to develop (in an open-minded and creative way) before we too hastily attempt to establish the clear and irrevocable lines of demarcation which necessarily separate them.*[1]

Charles Peirce e Edmund Husserl sono i fondatori di due correnti filosofiche tra le più importanti del novecento. Tanto il pragmatismo quanto la fenomenologia hanno avuto un lungo sviluppo e un grande numero di seguaci, tra i quali sono emersi alcuni pensatori che hanno elaborato filosofie autonome, pur avendo mosso i primi passi nella via tracciata dai due maestri.

Data l'importanza di questi movimenti filosofici e la loro contiguità temporale[2] è naturale chiedersi se ci sia stato qualche contatto tra loro e in particolare tra Husserl e Peirce. La risposta è quasi totalmente negativa; Husserl non conobbe Peirce e i suoi scritti, se non attraverso letture giovanili che non segnarono il corso del suo pensiero in modo significativo. Peirce ebbe notizia di Husserl, anche se probabilmente non in modo diretto. Josiah Royce era in possesso di una copia delle *Ricerche Logiche* e dalle annotazioni presenti sulla sua copia si evince che egli ritenesse che l'opera soffrisse di un'impostazione psicologista e si può immaginare che questa sarebbe stata anche l'opinione di Peirce.[3]

---

[1] J.M. Edie, *An Invitation to Phenomenology, studies in the philosophy of experience,* Quadrangle Books, Chicago 1965, p. 8.

[2] Peirce nacque nel 1839 e morì nel 1914, mentre Husserl nacque nel 1859 e morì nel 1938.

[3] In H. Spiegelberg, *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, in *The Context of the Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, The Hague 1981, pp. 27-47 viene detto a p. 48 che nella libreria di Husserl, conservata all'archivio di Lovanio, è contenuta una copia di *Studies in Logic* pubblicato da Peirce nel 1893 e in essa è riportata la scritta "With the respect of C.S. Peirce". Husserl, dunque, possedeva almeno uno scritto di Peirce, anche se questo non significa che abbia tratto alcuno spunto dal padre del pragmatismo.
Royce lesse le *Ricerche Logiche* e ne parlò in un articolo dal titolo *Recent Logical Inquiries and Their Psychological Bearings*, in «Psychological Review», IX (1902), pp. 113-133. Qui Husserl è citato come uno degli autori tedeschi che si occupavano di logica in tempi recenti e anche qui che Royce nota in lui alcune tendenze psicologiste. Peirce probabilmente lesse l'articolo e ne dedusse erroneamente che Husserl seguisse le ricerche di alcuni logici tedeschi contemporanei. Per questo lo cita nei *Collected Papers* dicendo "Those whom we may as roughly call the German school of logicians,

D'altra parte i due movimenti ebbero numerosi contatti, in particolare grazie alla figura di William James che creò le maggiori opportunità di confronto. James, infatti, conobbe Carl Stumpf nel 1882 e tra loro iniziò un'amicizia e un'intensa collaborazione filosofica.[4] Questo rapporto fece sì che James subisse l'influenza delle ricerche di Brentano e mise in contatto il metodo dei *Principles* con la psicologia descrittiva che stava nascendo in Europa. Attraverso Stumpf lo stesso Husserl venne a conoscenza dei *Principles of Psycology,* opera che mostrò di apprezzare fin dalle pagine delle *Ricerche Logiche*.[5] La stima che Husserl dimostrò verso James fece in modo che molti suoi allievi ne prendessero in considerazione il pensiero e rilevassero alcune analogie, in particolare rispetto ai celebri capitoli IX e X dei *Principles*.

Troviamo quindi testi che si occupano del pensiero di James scritti da autori come Aron Gurwitsch, Alfred Schütz, Dorion Cairns, Adolf Reinach.[6] È molto interessante osservare quali siano le affinità e le differenze che questi fenomenologi riscontrarono tra Husserl e James. Gurvitsch e Schütz notarono che su due aspetti esisteva una convergenza palese. Il primo era la teoria jamesiana delle frange[7] che può essere paragonata al concetto husserliano di orizzonte, mentre il secondo era il tema del pensiero come flusso che trovava in entrambi un'ampia trattazione.[8]

---

meaning such writers as Christoph Sigwart, Wundt, Shuppe, Benno Erdmann, Julius Bergmann, Glogau, Husserl …" (CP 8.189).

[4] Cfr H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, *a historical introduction*, vol. 1, M. Nijhoff, The Hague 1960, pp. 66-67 e l'introduzione di S. Besoli a *William James e la fenomenologia*, volume monografico di «Discipline Filosofiche», X II, Quodlibet, Macerata 2000, p. 8. Sul rapporto tra Stumpf e la fenomenologia rimando a *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata,* volume monografico di «Discipline Filosofiche», a cura di S. Besoli e R. Martinelli, n° XI 2, Quodlibet, Macerata 2001.

[5] In una delle note alla seconda ricerca Husserl attribuisce proprio all'influsso di James la sua emancipazione dallo psicologismo. "Infatti, gli impulsi di cui io sono debitore a questo eminente studioso in sede di analisi descrittiva, non hanno fatto altro che favorire il mio distacco dal punto di vista psicologistico." E. Husserl, *Ricerche Logiche*, vol. I, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 485.

[6] A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1964; A. Gurwitsch, *William James' Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream of Consciousness* in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 3 (1943), pp. 449-77; A. Shütz, *William James' Concept of the Stream of Consciousness Phenomenologically Interpreted*, in «Philosophy and Phenomenological Research» vol. 1 (1941), pp. 442-452; D. Cairns, *Critica fenomenologica di William James*, in *William James e la fenomenologia*, cit., pp. 83-92; A. Reinach, *William James e il pragmatismo*, in *La visione delle idee*, a cura di S. Besoli e A. Salice, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 3-10.

[7] W. James, *Principi di psicologia*, trad. it. a cura di G. C. Ferrari, Società Editrice Libraria, Milano 1901, p. 198-99.

[8] Cfr A. Gurwitsch, *William James' Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream of Consciousness*, cit., p. 449-51. Per la trattazione di questo tema rimando al terzo capitolo, § 2.

D'altra parte questi pensatori, cresciuti alla luce della fenomenologia tedesca, sottolinearono immediatamente una differenza rispetto all'impostazione pragmatista di James. Il metodo jamesiano, pur volendo stabilire un nuovo approccio verso la vita della coscienza, non raggiunse la radicalità della filosofia husserliana, perché non pretese di aprire il campo a un livello totalmente inesplorato dell'esperienza. James era rimasto in qualche modo legato all'impostazione tradizionale delle scienze, mentre Husserl aveva inaugurato un metodo del tutto innovativo.

> Resta il compito di riempire le parti che le scienze particolari lasciano in sospeso: ci deve essere una scienza separata da esse, che non va oltre i fenomeni, formandoli, ma il cui solo fine è cogliere questi fenomeni in modo adeguato e fedele. Accanto agli scopi dell'ottica newtoniana continua a essere legittimo anche il compito che Goethe si è dato nella sua teoria dei colori. Resta, per dirla in maniera del tutto generale, il compito della fenomenologia pura.[9]

La mancanza di una fenomenologia in senso stretto può essere connessa a un'altra caratteristica dell'impostazione jamesiana, rilevata questa volta da Cairns. James non pose al centro della sua analisi dell'esperienza un concetto che, al contrario, è centrale per Husserl, vale a dire l'intenzionalità.[10] Non che James non accennasse a temi simili, ma senza fondare il rapporto con l'oggetto sulla correlazione intenzionale era possibile incorrere in gravi confusioni.

> Senza dubbio egli vede che gli stati transitivi di coscienza sono stati di coscienza *di* oggetti in quanto ad essi esterni. Tuttavia egli tende ad interpretare questo fatto come una *relazione reale tra due entità indipendenti*, lo stato di coscienza e l'oggetto della coscienza (...). Esso [*questo errore*] impedisce tuttavia a James di superare completamente uno degli errori cardinali della filosofia inglese della coscienza: la

[9] A. Reinach, *William James e il pragmatismo*, cit., p. 10.
[10] Questa critica di Cairns in realtà sviluppa un' osservazione che lo stesso Husserl aveva fatto in *La crisi delle scienze europee* quando, discutendo il rapporto tra fenomenologia trascendentale e psicologia, scriveva: "W. James, per quanto ne so, è stato l'unico che abbia avvertito il fenomeno dell'orizzonte, a cui egli allude con il termine *fringes*, ma come avrebbe potuto indagarlo, privo com'era di una comprensione fenomenologica della oggettualità intenzionale e delle sue implicazioni?" E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 282.

> supposizione che l'oggetto della coscienza sia un'entità che in un certo qual modo è «nella mente» - l'errore compendiato nel concetto lockiano, le *idee*.[11]

Ovviamente non solo gli allievi di Husserl si sono impegnati nel paragone tra la fenomenologia e il pragmatismo di James, ma il nostro scopo non è ripercorrere la critica del rapporto tra i due autori.[12] Intendiamo, piuttosto, prendere atto del fatto che James rappresentò il punto di contatto storicamente più rilevante tra il pragmatismo e la fenomenologia e, in secondo luogo, considerare le osservazioni fatte da Husserl e dai suoi allievi, per comprendere il fattore discriminante tra le due impostazioni.

L'assenza di una fenomenologia pura e l'importanza insufficiente attribuita all'intenzionalità sono due aspetti profondamente connessi. Infatti, se il rapporto tra soggetto e oggetto non è pensato a partire dall'intenzionalità, non si può avere uno sguardo sull'esperienza simile a quello descritto da Reinach. Questo significa che James e Husserl, pur manifestando numerose affinità, non condivisero un aspetto sostanziale dell'indagine fenomenologica, vale a dire la centralità della correlazione.

Passiamo a considerare, ora, il ruolo di Peirce in questo contesto. Data la grande amicizia che lo legò per tutta la vita a William James, il primo aspetto che occorre verificare è se il rapporto tra Peirce e Husserl possa fondarsi sugli stessi elementi che accomunarono la filosofia di James a quella di Husserl.

In realtà numerose testimonianze affermano che gli scambi filosofici tra Peirce e James furono molto accesi e tutt'altro che consonanti. Peirce non apprezzava affatto le posizioni dell'amico, per questo volle coniare il termine "pragmaticismo", per evitare che la sua interpretazione di tale metodo fosse assimilata a quella proposta da James e altri.[13]

Lo studio dell'esperienza non fa eccezione in questo senso, tant'è vero che il tema dele *fringes* non trova spazio nei testi peirceiani. Allo stesso modo, mentre James e Husserl si occuparono del flusso continuo del pensiero senza però approfondirne l'aspetto

---

[11] D. Cairns, *Critica fenomenologica di William James*, cit., p. 89.

[12] Per uno studio del rapporto tra James e la fenomenologia rimandiamo a B.W. Wilshire *William James and Phenomenology. A study of the "Principles of Psychology"*, Indiana University press, London 1968, B.W. Wilshire, *Natural Science and Phenomenology; William James's "Principles os Psychology" as a Search for Reconciliation*, New York University, Ph.D., 1966, J.M. Edie, *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 1987, il già citato volume di «Discipline Filosofiche» *William James e la fenomenologia*, S. Poggi, *James, Husserl. Il sé e il tempo*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R. M. Calcaterra, Aragno, Torino 2005.

[13] Cfr *What pragmatism is?*, in «The Monist» XV (1905), trad. it. di L. Leone, *Che cos'è il pragmatismo* e *Issues of Pragmaticism*, in «The Monist» XV (1905), trad. it. di L. Leone, *Questioni del pragmaticismo*, entrambi contenuti in Scritti di filosofia, a cura di W.J. Callaghan, Cappelli, Bologna 1978.

matematico, fu proprio questo tema che impegnò Peirce per lunghi anni, nel tentativo di trovare un paradigma logico e aritmetico che descrivesse la continuità.

Alla luce di queste considerazioni, occorre domandarsi seriamente se esistano i presupposto per iniziare un confronto tra la filosofia di Husserl e quella di Peirce.

Il primo dato, per nulla banale, che testimonia a favore di un simile tentativo è il fatto che entrambi abbiano utilizzato lo stesso termine "fenomenologia" a pochi anni di distanza. [14]

Inoltre, per entrambi questa disciplina avrebbe dovuto assumere una funzione fondativa rispetto all'intero edificio filosofico. L'aspetto forse più rilevante, però, consiste nel fatto che nessuno dei due cominciò la propria indagine con l'intento specifico di osservare gli atti di coscienza. Iniziarono, piuttosto, dallo studio delle scienze e della matematica e restarono legati a queste forme di sapere per tutta la vita, nel tentativo di fornire alla filosofia lo stesso rigore e la stessa capacità di certezza rispetto ai risultati ottenuti.

Da qui emerge che il loro interesse principale non fu quello di realizzare una semplice descrizione dell'esperienza, come una buona psicologia dovrebbe fare. In Peirce e Husserl il metodo fenomenologico emerge a partire dalla logica e, ancor più profondamente, dalla metafisica che i due autori vollero elaborare. Ovviamente non si intende qui metafisica nel senso classico del termine, ma con essa indichiamo un certo modo di pensare la realtà e il suo rapporto con l'io, come verrà spiegato nel primo capitolo.

Mostreremo che la fenomenologia dei due autori nacque come risposta agli interrogativi sulla natura del reale e giungeremo a concludere che non è possibile costruire una metafisica che possa reggere l'urto delle obiezioni del pensiero moderno se non a partire dal metodo fenomenologico.

Questo è il punto di partenza più adeguato per un confronto.[15]

---

[14] Peirce utilizzò per a prima volta questo termine nel 1902, come spiegheremo nel secondo capitolo, mentre nel 1901 fu pubblicato il secondo libro delle *Ricerche Logiche* con il titolo *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie del Erkenntis* ed è in questa edizione che compare per la prima volta il termine fenomenologia (Cfr *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, cit., p.27)

[15] Contrariamente a quanto è accaduto per James, la bibliografia che si occupa del confronto tra Peirce e Husserl è molto ridotta. Potremmo limitarla a due casi. Il primo non è specificamente rivolto a Peirce, ma è un paragone tra le due correnti filosofiche. Si tratta del volume di S. Rosenthal e P.L. Bourgeois, *Pragmatism and Phenomenology, a Philosophic Encounter*, Grüner, Amsterdam 1980. Il testo è molto approfondito ma assume come prospettiva il confronto tra alcuni seguaci del pragmatismo, in particolare Dewey, e la fenomenologia esistenzialista, in particolare Merleau-Ponty. Per questo non potrà fornirci alcun supporto per il presente lavoro. Inoltre, come sottolinea acutamente Edie nella recensione al testo, quest'opera di avvicinamento non è priva di difficoltà, dato che l'adesione o il rifiuto netto del naturalismo crea un punto di divergenza decisivo tra i due

Da questo punto di vista, i contatti che storicamente ci furono tra i due movimenti filosofici non posero a tema il vero elemento che li accomunava, per questo metodo storiografico non potrà essere di grande utilità al di fuori di questa introduzione.

Nel corso della nostra indagine, naturalmente, non emergeranno solo analogie ma anche profondi punti di discontinuità, che tuttavia saranno utili al fine di comprendere a pieno il progetto di ciascun filosofo.

L'intento che muove un simile studio è osservare come due grandi autori, pur appartenendo a contesti totalmente diversi, abbiano affrontato problemi molto simili e abbiano elaborato soluzioni talvolta consonanti e talvolta opposte. Ciò che più interessa non è il numero di somiglianze che verranno riscontrate, quanto il problema stesso che ha mosso le loro ricerche. Al termine del percorso tenteremo di capire se la via che hanno intrapreso alla ricerca di una soluzione sia la più adeguata, oppure se sia opportuno tracciarne una nuova.

---

autori considerati. (Cfr J.M. Edie, *Review of "Pragmatism and Phenomenology, a Philosophic Encounter"*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XVII n°3, Summer 1981.)
Il secondo testo, invece, tenta un confronto diretto tra Peirce e Husserl; è il già citato articolo di H. Spiegelberg, *Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction*, cit., pp. 27-47. Lo studio qui proposto è molto interessante e accurato, basti notare la ricchezza di riferimenti alle opere dei due autori e l'analisi bibliografica che è alla base del testo. D'altra parte Spiegelberg tenta proprio l'approccio che si è appena mostrato come inconcludente, vale a dire quello storiografico. Il suo intento è analizzare i termini delle filosofie di Peirce e Husserl per osservare se possa essersi verificata un'influenza reciproca. Utilizzando questo metodo, non trova alcun contatto tra la dottrina peirceiana delle categorie e la fenomenologia trascendentale husserliana, perché in effetti non ve ne sono. Solo cominciando dalla logica e quindi passando alla fenomenologia si possono cogliere le affinità. Occorre, quindi, un approccio più marcatamente teoretico per permettere una comunicazione tra le fenomenologie di Husserl e Peirce.

CAPITOLO PRIMO

LA LOGICA E IL REALISMO:

IL PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI

§ 1 IL DIBATTITO SUGLI UNIVERSALI: ALCUNI CENNI STORICI

Nel corso di questo paragrafo cercheremo di ripercorrere i tratti fondamentali del realismo nella storia della filosofia. Ovviamente non si vuole proporre una trattazione esaustiva del tema, ma verranno considerati alcuni elementi che permettano di collocare Peirce e Husserl nella grande tradizione alla quale appartengono e di comprendere meglio il loro contributo originale.[16]

Occorre precisare inoltre che non ci rivolgeremo a tutta la storia del realismo, ma solo a una sua branca particolare, vale a dire quella che si è interrogata sulla realtà degli universali. Tale discussione ebbe inizio in Grecia e proseguì nel medioevo, quando il nominalismo acquisì sempre maggior importanza sostenendo la tesi dell'irrealtà degli universali.

Rosa Mayorga[17] divide la storia del realismo in due periodi: il primo è, appunto, quello antico-medievale che si concentrò sulla dimostrazione della realtà degli universali in opposizione al nominalismo. Il secondo periodo comprende tutta l'età moderna e considera gli oggetti reali come indipendenti dalla conoscenza e dalla coscienza individuale. L'età moderna, del resto, ebbe come avversario principale l'idealismo che sosteneva la dipendenza del reale dalla mente.

Una simile periodizzazione corre forse il rischio di essere schematica se viene applicata in modo rigido, tanto è vero che lo stesso Peirce, pur appartenendo alla filosofia contemporanea, non separò mai i due aspetti in modo netto ma trattò il problema della realtà tanto dal punto di vista degli universali quanto da quello dell'indipendenza del reale dalla mente. Inoltre è possibile trovare anche in filosofia moderna delle correnti che

[16]In particolare i testi a cui mi riferisco per questo percorso nel realismo antico e medievale sono J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism, a study of Peirce's Relation to John Duns Scoto*, University of Washington Press, Seattle 1963 e R. M. T. Mayorga, *From Realism to Realicism, the metaphisics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, Lankam 2007. Il primo è il principale testo di critica per quanto riguarda il rapporto tra Peirce e il realismo scolastico e rappresenta un punto di riferimento essenziale per chi voglia affrontare l'argomento, il secondo è il testo più recente pubblicato su questo tema e contiene una trattazione assai dettagliata della storia del realismo.

[17]Cfr R. M. T. Mayorga, *From Realism to Realicism,* cit., pp. 6-8.

ripresero il dibattito sugli universali svolto nel medioevo, come ad esempio l'empirismo inglese.

Tuttavia, al di là di queste critiche, è certo che lo statuto dei concetti universali e l'indipendenza del reale furono due temi decisivi per la storia del realismo.

Essi, inoltre, introducono un altro aspetto molto importante. Il realismo si sviluppò in risposta a esigenze epistemologiche, sorte quindi nel campo della conoscenza, tuttavia dovette subito confrontarsi con la metafisica, ossia fu chiamato a fornire delle risposte sullo statuto ontologico degli oggetti della conoscenza. I due piani si richiamano in modo inevitabile poiché non è possibile sostenere l'universalità e la stabilità della conoscenza senza spiegare quale sia l'origine di una simile sicurezza.

§ 1.1 Le origini del realismo: Platone e Aristotele

Il primo autore nel quale si ritrovano tutti gli elementi appena esposti è Platone. Il problema della conoscenza sorge nel rapporto con i sofisti, a causa della concezione di sapere che essi diffondevano, e trova una prima risposta nelle definizioni socratiche. La domanda sul "che cos'è?", vale a dire la richiesta di una definizione chiara che permetta di stabilire una volta per tutte cos'è la giustizia, la virtù, il coraggio e ogni altro valore, è il metodo più efficace che il filosofo ateniese elabora per combattere il relativismo dei maestri sofisti. Occorre tenere presente che nell'ottica socratica e platonica la sicurezza della conoscenza non può nascere esclusivamente dal discorso o dal linguaggio, ma si fonda nell'oggetto stesso al quale il discorso si riferisce. Per questo il primo nemico da sconfiggere è il mobilismo eracliteo che ha come conseguenza l'impossibilità di nominare stabilmente il mondo. Se la realtà fluisse continuamente e non ci fosse nulla che potesse permanere uguale a se stesso, non ci sarebbe alcuna possibilità di raggiungere una conoscenza certa.[18] La mobilità trasferisce, allora, la sua insicurezza dalla realtà al discorso e nasce così la sofistica, che rifiuta di domandare pazientemente ma passa da un discorso all'altro senza poter giunger alla verità.

> Ebbene, se tu a qualcuno di loro domandi qualche cosa, ecco che costui cava fuori come da una faretra certe sue parolette enigmatiche e te le scocca come frecce; e se

[18] Questi problemi sono trattati ampiamente nel *Teeteto*, in particolare contro il mobilismo assoluto sostenuto da Eraclito vedi 182d - 183a.

> cerchi chi ti dia conto di quello che ha detto, già sei colpito da un altro e nuovo scambio di parole, e così non concludi mai niente con nessuno. E anch'essi fra loro non concludono niente; perché la cosa da cui si guardano con ogni cura è di non lasciare che niente nei loro discorsi e nei loro animi sia saldo e sicuro, reputando, io credo, che ciò appunto ch'è sicuro sia stabile; e a questa stabilità fanno guerra in tutti i modi, e da tutti i luoghi la scacciano come possono.[19]

Tale stabilità non può essere fornita dal nome, inteso come prodotto di un accordo convenzionale, poiché il linguaggio nasce solo dopo che il processo della conoscenza si è compiuto e serve a fissare quello che è stato riconosciuto come costante nella realtà.[20]

È proprio grazie a questa stabilità che prendono forma l'oggetto e il soggetto, intesi come poli persistenti della conoscenza.

> Se il conoscente esiste sempre, e esiste anche il conosciuto, ed esistono il bello e il buono e insomma ciascuno degli enti; è evidente che questi enti di cui ora stiamo parlando non sono simili affatto né al flusso né al movimento.[21]

Il soggetto proprio della conoscenza è l'anima, la quale oltre ad avere conoscenza del particolare sensibile, ha accesso anche agli universali. Anzi, solo questo secondo genere di conoscenza è veramente autentico, perché la sola cognizione del particolare ci farebbe ricadere di nuovo nell'instabilità eraclitea. Le nozioni universali esistono già nell'anima, o meglio, essa le ha conosciute prima di incarnarsi e nella sua vita presente le riacquisisce in modo mediato attraverso la reminiscenza. Non si tratta di una conoscenza certa e diretta, ma piuttosto di un cammino di riappropriazione che si compirà totalmente solo quando l'anima tornerà a liberarsi dai suoi limiti corporali.[22]

Abbiamo così ripercorso brevemente come Platone giunga dalla domanda epistemologica al piano metafisico, elaborando la dottrina delle idee. Va osservato che tale dottrina, pur nascendo in risposta all'esigenza di ottenere una conoscenza autentica del mondo, implica necessariamente una svalutazione dell'esperienza sensibile che è giudicata

[19]Qui, come per gli altri brani di Platone mi riferisco alla traduzione a cura di G. Giannantoni in Platone, *Opere complete*, Laterza, Bari 1971. Il brano qui citato è tratto dal *Teeteto*, 180a-b.
[20]Cfr *Cratilo* 438b-d.
[21]*Cratilo* 440a-b.
[22]Cfr *Fedone* 66a-67a.

inaffidabile e irregolare.[23] Solo l'universale può garantire solidità autentica al sapere, ma dell'universale non si può avere esperienza completa, è possibile solo intravederlo attraverso gli enti particolari che partecipano di esso.

La dottrina delle idee, come è noto, pone a sua volta nuovi e ben più gravi problemi. Innanzi tutto occorre spiegare come si realizzi la partecipazione degli oggetti concreti alle idee senza che questo comprometta la loro unità e perfezione. I dialoghi dialettici rappresentano il grande tentativo di risolvere questo problema, anche se il loro esito è fallimentare. La dialettica tra uno e molti esposta nel *Parmenide* e nel *Sofista* non porta a una soluzione definitiva e la risposta a tali domande rimane aporetica.

Aristotele fu tra i primi a evidenziare i limiti della teoria delle idee e a tentare una nuova strada per rispondere ai punti rimasti irrisolti. L'esigenza iniziale è sempre epistemologica, ma nasce in modo differente da quella platonica, anche a causa del mutato contesto storico in cui lo stagirita visse e compì le sue ricerche. Aristotele non si trovò a combattere la sofistica, dunque non fu mosso in prima istanza dall'esigenza di trovare un fondamento per la conoscenza che fungesse anche da garanzia in campo etico. La sua indagine si interroga piuttosto su come accada la conoscenza e cerca di ricostruirne le fonti e lo sviluppo.

Il testo più esemplificativo a questo proposito è l'inizio della *Metafisica*.

> Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne sono le sensazioni: infatti essi amano le sensazioni per esse stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista (...). E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose.

[23] Come è noto, la centralità della dottrina delle idee nella filosofia platonica è tutt'oggi oggetto di discussione, in particolare da parte di quanti sostengono l'importanza delle dottrine orali che non sono giunte a noi. In secondo luogo, anche partendo dai soli dialoghi a nostra disposizione, si può osservare che la conoscenza sensibile non è un limite, ma anzi, è l'unico tramite possibile attraverso il quale si realizza un accesso alle idee, per quanto limitato. Infatti, se non avessimo alcuna esperienza concreta, non potremmo nemmeno esercitare la reminiscenza. Tale posizione è sostenuta tra gli altri da F. Trabattoni in *Platone*, Carocci, Roma 1998, pp. 123-132. La posizione di Trabattoni in questo contesto è particolarmente interessante, perché pur proponendo queste nuove teorie e spiegando la loro importanza non cede a posizioni estreme che vorrebbero eliminare radicalmente la teoria delle idee, ma ne discute il valore nel confronto con l'intero *corpus* platonico.
Tale discussione non è totalmente pertinente al nostro lavoro perché sia Peirce che Husserl considerarono Platone secondo la lettura classica, ossia come il filosofo del mondo delle idee contrapposto a quello sensibile.

> Gli animali sono naturalmente forniti di sensazione; ma, in alcuni, dalla sensazione non nasce la memoria, in altri, invece, nasce. Per tale motivo questi ultimi sono più intelligenti e più atti ad imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare.[24]

Le sensazioni sono la base della conoscenza e da esse riceviamo il contenuto di ogni sapere, dunque è insensato cercare di aggirarle sperando di ottenere un punto di partenza migliore. Tuttavia non si deve neppure credere che esse siano sufficienti a creare sapere; infatti, gli animali sono dotati di sensazione ma non possiedono una conoscenza autentica. Ciò che manca loro è la memoria, vale a dire la capacità di generalizzare un evento vissuto e riconoscerlo in tutte le sue occorrenze. Continua Aristotele: "Negli uomini l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica."[25].

Senza la capacità di riportare all'unità il molteplice dell'esperienza, la sensazione resta solo un ammasso aggrovigliato di dati privi di ordine. La generalizzazione raggiunge il suo livello più compiuto da un punto di vista logico nelle categorie, che costituiscono uno dei significati fondamentali dell'Essere esposti nei libri Δ e Z della *Metafisica*. Qui occorre fare una nuova precisazione: le categorie che Aristotele nomina sono otto o dieci, a seconda dell'opera che si considera, ma tra loro la Sostanza ha un ruolo dominante. È il "che cos'è" per eccellenza e in rapporto con essa le altre categorie sono solo degli accidenti. Tuttavia anche la sostanza al suo interno possiede una gerarchia che identifica una sostanza in senso primo e in senso secondo.

Qui si gioca il punto di massima differenza rispetto a Platone. Infatti, secondo la visione platonica il primato della sostanza spetta senza dubbio alle idee; queste sono gli unici enti che possano sussistere realmente "per sé", senza dipendere da nient'altro e incarnando in modo pieno il genere universale che rappresentano. Tutti gli altri enti empirici, invece, posseggono un certo attributo solo nella misura in cui partecipano dell'idea corrispondente e per questo sono in una relazione di dipendenza rispetto all'idea. La relazione di partecipazione con l'ente universale accomuna tutti gli enti particolari che appartengono a un genere e questo li rende necessariamente accidentali, perchè dipendenti da un principio esterno.

---

[24]Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 980a.
[25]*Ivi*, 980b.

In Aristotele il rapporto tra sostanza e accidente è impostato in modo totalmente diverso. L'essere accidentale, infatti, non è più un genere, quindi una delle categorie che comprende al suo interno tutti gli enti empirici, ma è un modo d'essere, uno dei quattro insieme a vero/falso, atto/potenza e alle categorie.[26] Secondo questa nuova impostazione, il fatto che un ente partecipi di un genere piuttosto che di un altro non va a incidere in alcun modo sul suo modo d'essere, poiché si tratta di due aspetti totalmente separati.[27] Tale relazione tra genere e modo d'essere permette ad Aristotele di riformulare la categoria di sostanza in modo totalmente diverso da quello platonico. Infatti, tra le cose che sono dette in sé e per sé

> Sostanza è quella detta in senso più proprio e in senso primario e principalmente, la quale né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo.
>
> Invece sono dette sostanze seconde le specie nella quali esistono quelle che vengono dette sostanze in senso primario; queste ed i generi di queste specie.[28]

La sostanza in senso primario per Aristotele è la sostanza individuale, l'individuo singolo empiricamente esperito, mentre i generi e le specie di cui questo partecipa sono sostanze solo in senso secondo. Ciò non significa affatto che gli universali non siano reali, poiché senza universali non si potrebbe avere vera conoscenza, ossia scienza, come ricordava l'esordio della *Metafisica*. Tuttavia Aristotele afferma che non è necessario postulare che gli universali abbiano un'esistenza autonoma staccata dal mondo attuale. Essi sono i predicati comuni generalissimi e per questo sono in un certo senso reali, ma non quanto lo sono gli oggetti individuali.

Si tratta di una posizione mediana, che cerca di evitare gli eccessi del realismo platonico, ma non intende neppure abbandonarsi al nominalismo. Il risultato è che molti punti della tesi aristotelica restano poco chiari e i più grandi commentatori antichi e medievali si sono avvicendati nel tentativo di spiegare cosa significhi che generi e specie sono "in un certo senso" reali.

---

[26] Cfr *Metafisica* 1017a-b.
[27] Su questo tema rimando al saggio introduttivo all'edizione delle *Categorie* di Aristotele a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989, in particolare pp. 78-80.
[28] *Ivi*, par. 5, 2a 13-15.

§ 1.2 Da Alessandro di Afrodisia ad Avicenna.

Alessandro di Afrodisia fu uno dei più autorevoli commentatori di Aristotele e nel suo *De Anima* cerca di farsi carico dei punti oscuri lasciati dallo stagirita per ricomprendere le sue tesi all'interno di un sistema coerente. Per fare questo Alessandro si concentra su alcune distinzioni, ne crea di nuove e cerca di chiarire alcuni concetti, come quello di forma, che il suo maestro aveva lasciato in parte indiscussi.

Il primo aspetto da analizzare è il rapporto tra individuale e universale, poiché non è chiaro se per Aristotele essi siano indipendenti oppure se l'uno sia prioritario rispetto all'altro. Per esempio, tutti i cavalli hanno in comune il predicato della cavallinità, ma esso continuerebbe ad esistere se non esistesse alcun cavallo particolare? Aristotele non è chiaro al riguardo; sappiamo che l'individuo è sostanza in senso primario rispetto al genere ma in altri passi della *Metafisica*[29] viene detto che la sostanza è un principio, dunque ha a che fare con le cause, vale a dire con ciò che rende una cosa ciò che essa è. Ma ciò che rende una cosa ciò che è non è altro che la sua forma, quindi essa è sostanza.

Alessandro propone di risolvere il problema distinguendo alcuni significati di universale, ciascuno dei quali rappresenta un diverso aspetto del problema.[30]

1- Il primo aspetto nasce dalla semplice osservazione dell'esperienza: ogni un uomo ha visto molti cavalli nel corso della sua vita, nessuno identico a un altro, per altezza, colore, forma degli arti o del muso; eppure c'è qualcosa che gli ha permesso di chiamarli tutti legittimamente "cavalli". Evidentemente l'intelletto possiede la capacità di generalizzare le caratteristiche particolari e di rintracciare degli elementi comuni che si ripresentano in diversi individui, creando così dei generi.

Quindi, in un primo senso l'universale è il **genere**, inteso come il predicato comune, come quel carattere che l'intelletto ritrova in tutti gli oggetti che appartengono a una stessa famiglia. Si può dire che esso è un prodotto della mente, nel senso che è una proprietà che

[29] "E ora diciamo ancora una volta che cosa si debba denominare sostanza e quale sia la sua natura, muovendo però da un diverso punto di partenza. (...) Poiché, dunque, la sostanza è un principio ed una causa, da qui dobbiamo prendere le mosse. Quando si ricerca il perché delle cose, si ricerca sempre perché qualcosa appartiene a qualcos'altro. (...) In questo caso è evidente che non si ricerca perché qualcosa convenga a qualcos'altro (...). Pertanto, nella ricerca del perché si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza." *Metafisica* 1041a6-b8.

[30] Nelle opere di Alessandro i tre aspetti che andrò a spiegare non sono esplicitamente distinti, ma anzi si trovano mescolati e spesso confusi tra loro. Qui, per necessità di spazio, li cito come chiaramente separati, tuttavia i rimandi ai testi originali e l'interpretazione della critica mostrano che essi sono certamente presenti negli scritti del filosofo di Afrodisia.

non esiste autonomamente dall'oggetto, ma che viene astratta per generalizzazione. Perciò per poter parlare di un genere in questo senso, occorre aver esperito diversi oggetti particolari che presentino quella caratteristica, altrimenti non si potrebbe neppure immaginare la sua esistenza. Senza aver visto molti cavalli, un uomo non avrebbe mai potuto pensare al genere "cavallo"[31].

Secondo questo primo significato, dunque, l'universale inteso come genere esiste nella mente ed è posteriore al particolare.

2- C'è però un secondo aspetto che sorge da un'esperienza altrettanto comune. Nel caso di alcuni oggetti particolari, come per esempio il sole, non abbiamo esperienze molteplici, ma abbiamo a che fare con un unico oggetto nel quale però riconosciamo ugualmente dei tratti generali che lo distinguono da ogni altra cosa. Parliamo in questo caso di **natura**, vale a dire ciò che rende un oggetto ciò che è, il suo carattere essenziale. Se la natura può determinare un oggetto individuale, senza doversi riferire inevitabilmente a tutta una classe di oggetti, significa che essa non è universale in modo necessario. Può diventare universale, qualora venisse riconosciuta in molti individui, ma di per sé è legata all'individuo cui appartiene. D'altra parte la natura, diversamente dal genere, è antecedente al particolare, perché se un oggetto, poniamo un animale, non possedesse i caratteri essenziali che lo rendono tale (non fosse dotato di anima, non avesse la capacità di percepire, ecc.), non esisterebbe.[32]

In breve, la natura esiste nell'oggetto concreto e non nella mente, per questo è individuale, anche se potenzialmente può diventare universale. Allo stesso tempo, però, la natura è antecedente il particolare.

---

[31]"Orbene, nel caso delle forme congiunte a una materia, come già dissi, quando le forme di tal genere non sono pensate nemmeno una di esse è intelletto, dal momento che è nell'essere pensate che esse sussistono come intelligibili. Infatti gli universali e ciò che è comune hanno l'esistenza nelle cose singole e dotate di materia; quando sono pensati separatamente dalla materia divengono comuni e universali e sono intelletto in quel momento in cui sono pensati: ma qualora non siano pensati, neanche più esistono. Sicché, separati dall'intelletto che li pensa, si corrompono, se è vero che hanno esistenza nell'essere pensati." Alessandro di Afrodisia, *De Anima*, trad. it a cura di P. Accattino e P. Donini, Laterza, Roma-bari 1996, par. 90, 2-9.

[32]"Per esempio, animale è qualcosa e denota una certa natura, poiché indica una sostanza animata capace di percezione sensibile, che in virtù della sua stessa natura non è universale. Infatti esisterebbe allo stesso modo anche se si assumesse che l'animale è uno come numero. Tuttavia appartiene alla natura stessa, in quanto è un simile genere i essere, il fatto di esistere in diverse entità che a loro volta differiscono tra loro per quanto riguarda la specie. Ne segue che questo è un suo accidente. Poiché ciò che non è nella sostanza di qualcosa, le appartiene come accidente."*Ivi*, par. 21, 25.

La Mayorga spiega bene la ragione che ha spinto Alessandro a inoltrarsi nella difficile distinzione tra genere e natura, visto che a un primo sguardo sembrerebbe che i suoi argomenti offuschino ulteriormente il già complesso quadro aristotelico, piuttosto che spiegarlo.

> What Alexander is trying to convey is that the nature of a thing (its form, or "animality" [...]) is different from the classification of it (its genus). Since in order to classify something *as* something, abstraction has to take place, and this requires several encounters, so it is possible that only one animal exists (or the "nature" animal in that animal) and at the same time there is no genus at all.[33]

Il genere ha a che fare con la definizione e, se riducessimo il problema degli universali ad esso, finiremmo in una posizione nominalista. Puntare l'attenzione sulla natura apre la strada al realismo ma allo stesso tempo presenta dei limiti, perché la natura è dipendente dall'individuo, a meno che non si ricada nel platonismo. Il tentativo di Alessandro è quindi quello di conciliare le due posizioni mostrando che non sono altro che due aspetti compresenti e complementari.

3- Il terzo punto rileva un carattere comune ai due precedenti. Tanto la natura quanto il genere hanno la proprietà di "essere comuni" a una classe, di "essere universali". Questa capacità di **universalità** è un tratto tipico delle entità generali, che si caratterizzano proprio in quanto sono predicabili di molti. Si può dire che questo terzo fattore racchiuda in sé l'aspetto più propriamente logico dell'universale, vale a dire la possibilità di essere detto di molti individui in uno stesso tempo. Tuttavia, come abbiamo già visto, non si tratta di un carattere essenziale, poiché un individuo possiede una certa natura indipendentemente dal fatto che altri la condividano e infatti anche questo terzo aspetto, come il primo, è posteriore rispetto al particolare.

L'analisi di Alessandro è molto complessa, anche perchè lo scopo che la muove, cioé chiarire Aristotele, è tutt'altro che semplice da attuare. In conclusione possiamo dire che non giunge a una soluzione chiara, perchè non spiega quali siano i rapporti tra i tre aspetti dell'universale e cosa li tenga uniti. L'esito è una moltiplicazione di concetti che fatica a tornare all'unità e inoltre una scarsa decisione nella scelta tra nominalismo e realismo[34].

[33] R. M. T. Mayorga, *From Realism to Realicism,* cit., p. 25.

[34] Ovviamente questa è un'affermazione che possiamo fare solo a posteriori, dato che all'epoca di Alessandro la disputa tra realisti e nominalisti non era ancora esplosa in senso proprio. Tuttavia è

Tuttavia è fuori di dubbio che alcune sue affermazioni segnarono la tradizione successiva in modo indelebile. Lo studio della sua opera è utile al nostro percorso perché i concetti di genere e natura furono determinanti per la logica medievale, in particolare per gli scritti di Duns Scoto, che come vedremo in seguito è il principale riferimento di Peirce per quanto riguarda il realismo.

Sempre in riferimento ad Aristotele sul tema della realtà degli universali vanno citati Porfirio e Boezio, dei quali ci occuperemo molto brevemente.[35] Porfirio scrisse l'*Isagoge*, ossia un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele e l'importanza di quest'opera fu tale che fino al XII secolo rimase uno dei sette codici che formavano il *corpus* della disciplina logica. L'*Isagoge* aveva come tema i cinque predicabili, vale a dire i cinque modi possibili di rapporto tra un soggetto e un predicato: genere, specie, differenza specifica, *proprium* e accidente. Il problema dell'opera sta nel fatto che Porfirio dichiara ben presto di non volersi occupare di alcune questioni spinose: non si domanderà se i predicabili siano reali o no, se siano corporei o incorporei, se abbiano un'esistenza autonoma o dipendente dagli oggetti individuali.[36] Da queste omissioni nasce la disputa sugli universali, alla quale contribuirà Boezio attraverso la sua traduzione e i suoi due commenti all'*Isagoge*.

Boezio non crede che generi e specie siano reali, perchè se così fossero non potrebbero essere comuni a molti individui e restare allo stesso tempo delle entità singolari. Infatti, tutto ciò che esiste è numericamente "uno", possiede una propria unità che lo rende unico. Se gli universali possedessero questo genere di unità che è condizione per l'esistenza, non

---

vero che nei suoi scritti si pongono le basi per le posizioni che verranno sostenute nel dibattito medievale e indubbiamente alcune sue affermazioni oscillano tra un concettualismo legato al linguaggio e una maggiore attenzione alla natura, intesa come fattore realmente presente nell'oggetto.

[35] Per approfondimenti rimando a M. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001.

[36] "Dal momento che, o Crisaorio, per comprendere la dottrina delle categorie di Aristotele è necessario sapere che cosa è il genere, che cosa è la differenza, che cosa la specie, che cosa il proprio e che cosa l'accidente (...) te ne farò una breve relazione, con la quale cercherò di esporti in poche parole, in forma dirò così di introduzione, quanto hanno detto in proposito gli antichi filosofi, astenendomi dalle ricerche più approfondite e toccando solo limitatamente anche le questioni più semplici. E per cominciare, per quanto riguarda i generi e le specie, circa la questione se siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente, e, ammesso che siano entità esistenti, se siano corporee o incorporee, e se infine siano separate o invece esistano nelle cose sensibili e in dipendenza da esse, mi asterrò dal parlare, poichè un problema del genere è troppo profondo ed esige una indagine diversa e più vasta.". Porfirio, *Isagoge*, trad. it. a cura di B. Maioli, Liviana Editrice, Padova 1969, pp. 87-91.

potrebbero essere comuni a una moltitudine di oggetti. Del resto una cosa può essere comune a molte solo in tre modi:

a) in virtù delle sue parti, ma allora non è interamente comune a tutti gli oggetti che ne partecipano.

b) in quanto è posseduta da individui diversi in momenti diversi, ma allora non è comune a tutti nello stesso tempo.

c) in quanto è partecipata da tutti al modo in cui tutti possiamo partecipare di un evento o di uno spettacolo, ma allora non è parte essenziale della sostanza di coloro che vi partecipano.

Dato che i generi e le specie non possono essere comuni agli individui in nessuno di questi tre modi, è evidente che non esistono. Boezio in questo è fedele alla dottrina aristotelica che intende l'individuale come sostanza in senso primo.

Tuttavia allo stesso tempo non abbraccia interamente il nominalismo, ma sostiene che la nascita degli universali possa essere spiegata attraverso la distinzione e l'astrazione.[37] Non è data una definizione chiara di questi due termini, ma viene detto che la mente ha la capacità di distinguere ciò che nell'esperienza sensibile è sempre unito in modo inscindibile. Ad esempio, non sperimentiamo mai l'arguzia del nostro interlocutore separata dal suo corpo, ma questo non significa che quell'uomo non sia arguto. Negare che lo sia sarebbe falso, ma sarebbe altrettanto falso affermare che quel suo carattere spirituale può sussistere autonomamente staccato dal suo corpo. È un carattere che viene rilevato e separato attraverso l'azione della mente.

Anche il tema dell'astrazione, per altro già presente in Aristotele, sarà ripreso e sviluppato da Scoto ed è largamente presente nell'opera di Peirce e Husserl.[38]

---

[37]"Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. Neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diversae, ut linea curva, quae res cum diversis definitionibus terminentur diversusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem enim linea cava, eadem curva est." Boezio, *In Isagogen Porphirii commenta*, Editionis secundae, lib. I, c. 11.

[38] Vedi in particolare il paragrafo sul confronto con l'empirismo inglese.

Infine, a conclusione di questo paragrafo, occorre introdurre un ultimo aspetto indispensabile per comprendere gli autori che tratteremo. Si tratta del concetto di natura rielaborato da Avicenna.

Tale interpretazione nasce in risposta ai problemi che Alessandro aveva lasciato aperti e che Boezio aveva ripreso: come può l'universale esistere realmente e allo stesso tempo essere condiviso da una moltitudine di individuali? È l'antico tema del rapporto tra l'uno e i molti che sembra segnare un punto decisivo a favore del nominalismo. Anche le distinzioni tra natura e genere non sono risolutive in questo senso, perché il genere è un'entità puramente concettuale creata dalla mente, mentre la natura risiede realmente nella cosa ma proprio per questo è individuale, sempre incarnata in un ente determinato.

Avicenna risolve il problema affermando che la **natura in se stessa** - vale a dire qualcosa che si differenzia tanto dal genere, quanto dalla natura e dall'universalità - non è né individuale né universale, ma è in qualche modo neutra, indifferente da un punto di vista numerico. Un animale di per sé è qualcosa; possiamo sperimentarlo incarnato sensibilmente, oppure lo possiamo concepire in modo astratto, ma entrambe queste possibilità si riferiscono allo stesso essere "animale", che in sé sussiste senza essere singolare o universale.[39] È il quarto significato di universale dopo i tre descritti da Alessandro e la sua particolarità consiste nel mostrare che l'unità in senso numerico non è un carattere essenziale per l'esistenza. Infatti, se la "natura" nel senso di Alessandro deve essere necessariamente "una", la "natura in sé" di Avicenna non lo richiede, anche perchè se così fosse non potremmo dire che tanti animali diversi condividono il medesimo "essere animale".

Questo nuovo significato di universale deve dunque possedere un tipo di essere che precede l'esistenza particolare e l'esistenza mentale. Ma qual è questo nuovo tipo d'essere?

A questa domanda Avicenna non risponde, anche se le sue ascendenza neoplatoniche inducono a pensare che le idee possano essere un riferimento plausibile, dato che

[39]"Ora, l'universale in quanto è universale è una cosa e, in quanto è una cosa a cui si accompagna l'universalità, è un'altra cosa. L'universale in quanto universale, infatti, è ciò che è indicato da una delle definizioni [appena ricordate]; così se un dato [universale] è *uomo* o *cavallo*, [ciò è perché] vi è un'altra intenzione - diversa dall'intenzione dell'universalità - che è la "cavallinità". La definizione della cavallinità, infatti, non è la definizione dell'universalità né l'universalità entra nella definizione della cavallinità: la cavallinità ha una definizione che non ha bisogno dell'universalità ma alla quale [semplicemente] accade l'universalità. Essa, infatti, in se stessa non è assolutamente niente a parte la cavallinità: in se stessa, essa non è né uno né molti, non è esistente né negli individui [concreti] né nell'anima e non è nessuna di tali [cose] né in potenza né in atto, perché [altrimenti, queste] sarebbero interne alla cavallinità." Avicenna, *Metafisica*, trad. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 445.

rappresentano enti dotati di un modo d'essere diverso da quello di ogni altro esistente. Non si trovano dichiarazioni esplicite in questo senso, ma resta il problema di trovare un'alternativa valida all'esistenza definita attraverso l'unità numerica.

Su questo punto le analisi di Duns Scoto portarono un contributo decisivo per la storia della logica.

§ 1.3 Il realismo scolastico di Giovanni Duns Scoto

Poiché stiamo ripercorrendo sinteticamente la storia del realismo e della disputa sugli universali, parrà strano che si passi così bruscamente da Avicenna a Duns Scoto, dato che i due autori sono separati da quasi trecento anni di storia.[40] Durante questo periodo furono in molti a occuparsi di problemi simili, alcuni aggiunsero elementi essenziali al dibattito. In particolare Anselmo, Roscellino, Abelardo e Tommaso furono protagonisti assoluti della scena filosofica[41], tuttavia Scoto resta l'unico autore del quale ci occuperemo direttamente perché è il pensatore al quale Peirce si riferisce quando vuole nominare le fonti del suo realismo. Il padre del pragmatismo si definì per quasi tutta la sua vita un realista scolastico[42], vale a dire un realista di tipo moderato, di cui l'esempio più classico è Tommaso. Il dibattito sulla realtà degli universali non fu in epoca medievale una mera disputa tra logici, ma portò con sé conseguenze molto pesanti per tutto il campo della conoscenza.

Infatti, non accade mai di conoscere in senso proprio degli individuali, ma, come Aristotele stesso aveva osservato, si ha vera conoscenza solo quando si ha generalizzazione. Tuttavia se il nominalismo risultasse vincente e fosse provato che gli universali sono solo un prodotto della mente, entrerebbe in crisi la possibilità stessa di conoscere il mondo in modo autentico. Così tra le due posizioni estreme, che sostenevano l'una la piena realtà degli universali e l'altra la loro natura totalmente fittizia, si creò una corrente moderata.

---

[40] Avicenna nacque nel 980 e morì nel 1037, Scoto nacque intorno al 1266 e morì nel 1308.

[41] La bibliografia sull'importanza di questi autori nel dibattito tra nominalisti e realisti è sterminata. Indico solo alcuni riferimenti che possono fungere da punto di partenza. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino,* Laterza, Roma-Bari 1973 e *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Laterza Roma-Bari 1974, in particolare pp. 16-58. Per un approfondimento su come il tema degli universali influisse anche su problemi ben più ampi, come la discussione sulla natura della trinità, vedi Anselmo d'Aosta, Pietro Abelardo, Roscellino, *Fra le due rupi*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Unicopli, Milano 2000.

[42] Cfr CP 5.93-101, 5.453, 5.470, 5.502-503. Sono solo alcuni esempi tra i moltissimi passi in cui Peirce si definisce con questa espressione, rimando al paragrafo seguente per una discussione approfondita del problema.

Questa sosteneva che gli universali non esistono allo stesso modo in cui esistono gli individuali e che effettivamente la loro realtà dipende dalla mente, ma ciò non toglie che possiedano un certo tipo di realtà. Tanto Tommaso quanto Scoto aderirono a questa corrente e cercarono di dimostrare che in ogni cosa esiste un elemento essenziale generale, vale a dire qualcosa che non è riducibile all'individualità contingente dell'oggetto e che allo stesso tempo fornisce la base per ogni giudizio che l'intelletto formula su quell'oggetto. Scoto tuttavia porta avanti la sua tesi con argomenti che Peirce reputerà particolarmente vicini al suo pensiero, tanto da considerarlo uno dei suoi principali maestri.[43]

Riprendiamo qui tre aspetti che distinsero il suo pensiero e segnarono in modo marcato la filosofia peirceiana.

§ 1.3.1 Prima e seconda intenzione

È stato detto che il realismo scolastico mantenne una posizione moderata rispetto a realismo estremo e nominalismo, affermando che gli universali non esistevano allo stesso modo degli individuali, ma nonostante ciò possedevano un qualche genere di realtà. La sfida maggiore consiste allora nel chiarire cosa sia questo "qualche genere di realtà" e come venga conosciuto. A questo scopo Scoto riprese un tema di cui si era occupato Avicenna, il quale, a sua volta, lo aveva tratto da Aristotele: si tratta del tema dell'intenzione, che fu molto importante per tutta la filosofia scolastica.

Secondo Aristotele la vera conoscenza di un oggetto coincide con la conoscenza della sua forma, ossia di quel carattere che rende l'oggetto ciò che è, indipendentemente dalla sua struttura materiale. Quando l'anima di colui che conosce riceve la forma dell'oggetto, si dice che viene "informata"; Avicenna chiama questa forma entrata nell'anima con il nome di "significato". La traduzione latina di tale concetto è *intentio*, con il quale si intende un segno naturale posto nell'anima.[44] Ciò significa che la forma degli oggetti sensibili non è

[43] "... it must be pointed out that, while Scotus concludes with a moderate realism substantially like that, say, of St. Thomas Aquinas, he arrives at this conclusion in a significantly different way. In advocating realism even more extreme that that of Scotus (CP 8.208), Peirce retains only some of Scotus' ideas, and even these are transformed when they are fitted into Peirce's own solution. For this reason special attantion must be paid to Scotus' particular position as distinct from the general scheme of scholastic realism" J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 38.

[44] Cfr Avicenna, *Metafisica*, cit., trattato V, sezione I e II. Vedi anche Tommaso nel commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, d. 23, q. I, a.3. Altri riferimenti in R. Mayorga, *From Realism to Realicism*, cit., p. 44.

affatto estranea all'intelletto che conosce, ma può entrare in esso e diventare la base per i giudizi che esso formula.

Ora, quando consideriamo un significato che si riferisce a un oggetto determinato, possiamo guardarlo nella sua relazione con l'oggetto al quale si riferisce, oppure possiamo guardare al significato stesso, inteso come puro segno mentale. Per esempio, quando pensiamo a un ippogrifo e ci chiediamo se il significato di questo termine sia reale, dovremo rispondere di no, se lo consideriamo in relazione all'oggetto a cui rimanda. Tuttavia, se lo consideriamo come puro segno, indipendentemente dall'esistenza dell'animale mitologico cui si riferisce, dovremo rispondere di sì perché effettivamente al concetto "ippogrifo" corrisponde un significato ben preciso che sapremmo descrivere. Si può giungere alla stessa conclusione da un altro punto di vista: quello della relazione soggetto-oggetto. Il primo modo in cui abbiamo considerato il significato dell'ippogrifo nasce dalla relazione diretta tra il soggetto e l'oggetto reale, il secondo modo invece tematizza la relazione stessa alla quale il primo atteggiamento si riferisce, ma tale relazione è astratta, non ha a che fare con un ente realmente esistente. È questa la distinzione tra prima e seconda intenzione: entrambe sono concetti mentali perchè si riferiscono al significato, tuttavia la prima è diretta verso un oggetto reale, mentre la seconda no.[45]

La nozione di intenzione è centrale per il nostro percorso perché verrà ripresa ampiamente in età contemporanea sia da Peirce che dalla fenomenologia e, anche se il suo significato subirà importanti mutamenti nel corso dei secoli, l'analisi qui condotta permette di rintracciare le sue radici storiche. È emerso che il suo ambito d'origine è la logica, perché l'intenzione serve a spiegare il rapporto tra un significato, il suo oggetto e il soggetto che li conosce. Notiamo, però, che la concezione di significato che sottende questo discorso è tutt'altro che banale; presuppone, infatti, che l'oggetto, o meglio la sua forma, sia in grado di penetrare nell'anima e di "informarla". Perché ciò possa accadere si deve ipotizzare che l'anima e la forma abbiano qualcosa in comune che le rende in grado di comunicare, che permette all'una di entrare in contatto con l'altra. Si potrebbe dire che la nozione di "intenzione" presuppone una sorta di isomorfismo o di complementarietà tra l'anima e la forma; tale isomorfismo permette loro di entrare in rapporto nonostante abbiano nature differenti. A questo punto sorge la distinzione tra prima e seconda intenzione, che non sono altro che due livelli di questo rapporto: il primo livello riguarda direttamente l'anima e l'oggetto, il secondo riguarda la relazione stessa tra i due.

[45] Cfr J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 41-44.

L'intenzione permette, inoltre, a Scoto di introdurre un'idea di realtà diversa e indipendente dall'esistenza individuale. Boler spiega molto bene questa novità esemplificando l'intenzione prima in riferimento a due scienze, la biologia e la grammatica.

> If the same distinction is applied to the "sciences", then biology is a "real" science whereas grammar is not. This is no insult to the grammar who knew all along he was not talking of plants and animals but of 'plants' and 'animals'. And, of course, *both* kinds of science use concepts: the biologist uses *plant* and *animal*, and the grammarian uses *subject* and *predicate*. But the biologist is still concerned with "real" things: things that exist independently of how we talk or think about them. What the grammarian talks *about* is precisely the way we do talk about things. (...)
>
> Now, when we say, "This is a stone" and "That is a stone", although we are using subjects and predicates, we seem to be talking about real things and saying something about their real make-up. If universality is a feature only of our concepts (that is, is second intentional), does this mean that everything which exists apart from the mind is individual?[46]

Boler fa notare che il modo normale di osservare il mondo rileva in esso una generalità che certo nasce da un'astrazione ma non per questo non è reale. Riconoscere che quello che ho in mano è un sasso, così come lo è quello che vedo a due metri da me, è il prodotto di un processo astrattivo, ma è radicato nella natura degli oggetti che vedo e chi volesse negare questo basandosi sulla tesi che solo gli individuali esistono realmente, si troverebbe nell'impossibilità di spiegare la conoscenza stessa.

§ 1.3.2 I tre modi dell'universale

Se utilizziamo l'intenzione per capire cosa siano i concetti universali si aprono nuovi interrogativi che richiedono ulteriori ricerche.

Consideriamo l'universale "essere rosso" e osserviamolo come oggetto di una seconda intenzione. Ciò significa che dobbiamo considerare la "rossità" non nella sua natura reale, ma solo come rapporto astratto che si costituisce nella mente di colui che osserva degli oggetti rossi. Come oggetto di un'intenzione seconda l'"essere rosso" è un universale

[46] *Ivi*, p. 43-44.

linguistico, un "predicabile", dove con questo termine si intende un elemento del linguaggio considerato in senso puramente convenzionale.

Il problema si complica notevolmente quando ci domandiamo cosa sia l'universale inteso come oggetto di una prima intenzione. Scoto lo denomina con il termine "**natura comune"**[47] e nel corso del paragrafo tenteremo di capire cosa indichi tale espressione.

Nelle *Quaestriones super libros Metaphysicorum Aristotelis* Scoto chiarisce il problema utilizzando un esempio.[48] Socrate è un individuo e in quanto tale è diverso da Platone e le parti che lo costituiscono sono diverse da quelle che costituiscono Platone. In che cosa consiste allora la natura che li accomuna, ossia il loro 'essere uomini'? Ciascuno dei due ne possiede una sua propria, completamente diversa da quella dell'altro? Se questo fosse vero, la differenza tra Socrate e Platone sarebbe abissale, pari a quella che distingue Socrate da una linea. Eppure, posto che Socrate, Platone e la linea sono tre individui ben distinti, c'è qualcosa che accomuna i primi due e che invece è estraneo alla terza; tale entità deve essere reale e deve possedere una sua propria unità particolare.

Osserva Boler: "It should be clear even from the way Scotus states the problem that he does not intend to treat a nature as another «thing» (like Socrates, Plato and the line)."[49]. Abbiamo a che fare con un nuovo tipo di unità; Avicenna avrebbe concluso che si tratta di una natura non numerica, ma Scoto vuole scandagliare il problema più a fondo.

---

[47] Scoto non è univoco nell'utilizzare un termine per denominare questo concetto, quindi diversi studiosi lo indicano in modo diverso. La Mayorga nel suo testo lo riconduce alla natura in sé di Avicenna (cfr pp. 44-49), ossia al quarto significato di universale che abbiamo descritto nel paragrafo precedente. Tale identificazione le risulta utile per mantenere un'unità complessiva nel discorso sugli universali, perché pone Scoto in relazione diretta con tutti gli altri autori trattati fino a qui. Tuttavia trovo preferibile seguire Boler che usa l'espressione "natura comune"; infatti Scoto elabora tali distinzioni proprio per correggere gli errori e i problemi presenti nelle teorie dei suoi predecessori tra i quali troviamo anche Avicenna. È certo che quest'ultimo è stato una delle fonti principali per la dottrina scotista sulla natura, ma è altrettanto vero che il *doctor subtilis* introdusse novità importanti al riguardo. Ritengo quindi che identificare l'oggetto della prima intenzione con la natura di Avicenna per poi spiegarne le differenze crei una certa confusione, che può essere evitata assegnando un nome diverso ai due concetti. Inoltre Boler giustifica ampiamente la scelta del termine "comune", rifacendosi all'interpretazione tradizionale della critica scotista che ha fatto largo uso di quest'espressione. Cfr J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., nota 32 a p. 45 e vedi anche E. Gilson, *Jean Duns Scot introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1952, pp. 460-467 ; B. Bonansea, *L'uomo e dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991, p. 4.

[48] Cfr Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, quaestio 13. Il titolo di tale questione è *Utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid extrinsecum* ed è tutta dedicata alla discussione del *principium individuationis*. Anche la quaestio 18 si occupa del medesimo argomento. Vedi anche *Ordinatio*, libro II, d. 3, q. 1, n°4.

[49] J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 47.

> C'è una qualche unità reale nelle cose, separata da tutte le operazioni dell'intelletto, che è minore di un'unità numerica o dell'unità che è propria di un singolare, e questa unità appartiene alla natura in virtù di se stessa. In virtù di quest'unità che è propria della natura in quanto natura, la natura è indifferente all'unità della singolarità; quindi non è in se stessa una grazie a quell'unità, vale a dire l'unità della singolarità.[50]

Platone e Socrate sono numericamente distinti, perchè sono individui, quindi ciò che li accomuna deve essere una natura "meno che numerica".[51] Dobbiamo concludere allora che la concezione di unità proposta da Scoto non è di tipo numerico-matematico, ma metafisico.[52] Ciò significa che non ha bisogno di esistere all'interno di un individuo concreto per essere reale; Socrate possiede la natura di 'essere uomo' e così la possiede Platone, ma tale natura non viene limitata dalla loro singolarità. Se anche non esistessero affatto, essa sarebbe ugualmente reale[53], tanto è vero che nessuno dice "Socrate è un'umanità", ma "Socrate è un uomo". Questo perchè la natura comune non è chiusa nei limiti dell'ente concreto in cui si manifesta.

Potremmo domandarci perchè sia necessario complicare tanto il problema degli universali e non sia sufficiente limitarsi all'universale linguistico, oggetto della seconda intenzione. La risposta approfondisce quanto già detto sopra a conclusione dell'analisi dell'intenzione:

> ... if the commonness reflected in scientific classifications were a feature solely of the organization of our concepts apart from a real ground for this in things, the

[50]La traduzione è mia dal testo originale: "aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est anturae secundum se, -et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis." G. Duns Scoto, *Ordinatio*, II Libro, d. 3, p. 1 q. 1, n° 30.

[51] La Mayorga a questo proposito osserva che Scoto segna una terza via possibile rispetto ad Avicenna e Tommaso. Infatti la natura comune pone un problema riguardo al suo essere e alla sua unità. Dato che non può possedere tanto l'essere quanto l'unità in senso numerico per quanto detto prima, Avicenna sceglie di conferirle l'essere ma non l'unità. Tommaso, invece, ritiene che essa possieda l'unità numerica ma non l'essere. Scoto apre una terza possibilità affermando che possiede tanto l'essere quanto l'unità, tuttavia entrambi vanno intesi in un senso particolare. Cfr R. Mayorga, *From Realism to Realicism*, cit. p.50-51.

[52] Cfr. J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 48.

[53] In realtà il problema non è del tutto chiaro in Scoto, poiché talvolta sembra che egli sostenga apertamente questa tesi, altrove sembra credere che se tutti gli individui che possiedono una certa natura comune fossero distrutti, la natura stessa verrebbe distrutta. Per un'esposizione completa del problema rimando ancora al testo della Mayorga, pp.52-55.

> commonness itself would be only a matter of second intention - pertaining, then, to how we talk about things rather than to the things themselves.[54]

Finora, quindi, abbiamo trovato due generi di universale nella filosofia di Duns Scoto.

Il primo è l'**universale della predicazione**, puro prodotto di un processo mentale che associa a un soggetto un attributo. Tale predicato logico non può avere alcuna realtà al di fuori della mente di colui che lo pensa.

Il secondo è l'**universale nella forma della natura comune**, ossia l'entità essenziale che rende ogni oggetto ciò che è, senza essere limitata dalla singolarità dell'individuo in cui si presenta. Tale natura non è propriamente né universale né individuale ma possiede un'unità meno che numerica. È l'oggetto di una prima intenzione, perché non emerge quando consideriamo la relazione concettuale tra soggetto e oggetto, ma quando guardiamo l'oggetto stesso. Tuttavia, per giungere al terzo modo dell'universale occorre introdurre un'altra distinzione che Scoto tratta: quella tra *oggetto remoto* e *oggetto vicino* dell'intenzione. Quando osservo il bicchiere posato sul mio tavolo in questo momento, colgo un oggetto singolare con delle caratteristiche particolari che appartengono solo a questo bicchiere. Allo stesso tempo colgo anche qualcosa che fa parte di questo bicchiere ma che lo accomuna a tutti i bicchieri che ho visto nella mia vita. In ultima analisi questo 'qualcosa' è la natura comune di Scoto ma, in effetti, nell'esperienza concreta non intenziono mai direttamente quel livello "meno che numerico" di cui si è parlato sopra. Scoto direbbe che la natura comune è l'*oggetto remoto* della mia intenzione, perché essa è l'origine ultima che spiega ciò che accomuna tutti i bicchieri. Tuttavia la strada attraverso cui giungo ad essa non è diretta, ma deve passare attraverso l'incarnazione nel bicchiere particolare che sta sul tavolo: la natura comune che vedo nel bicchiere particolare e che io astraggo e quindi riconosco in ogni altro bicchiere è l'*oggetto vicino* dell'intenzione. Un ultimo nota bene: oggetto remoto e oggetto vicino possono esistere solo in relazione alla prima intenzione perché la seconda intenzione non pone nemmeno problemi di questo tipo, dato che si realizza solo al livello del concetto, quindi su un piano esclusivamente logico.

L'oggetto vicino emerge nel processo di astrazione che conduce dalla molteplicità sensibile all'unità metafisica della natura e svolgendo questa funzione crea il terzo modo dell'universale: **l'universale come genere**, chiamato anche *quidditas*. Non si tratta di un concetto meramente linguistico e mentale, come era invece per il primo modo

[54] *Ibidem*.

dell'universale. Infatti la *quidditas* nasce da un'intenzione prima, quindi dal rapporto con l'oggetto reale, tuttavia rappresenta una generalità che si forma nel processo di sintesi e astrazione dell'intelletto.[55] Le sue caratteristiche derivano direttamente dalla natura comune, perché il genere non si forma in modo arbitrario ma a partire dalla natura stessa. Tuttavia tale natura può essere colta solo mediatamente, attraverso il genere, ed è per questo che Scoto ritiene che questo terzo modo dell'universale sia il più completo, perché tiene unito il ruolo dell'intelletto e il rapporto con la cosa reale.

Dopo questa lunga spiegazione possiamo finalmente leggere senza difficoltà il brano in cui il nostro autore spiega la sua concezione degli universali.

> Riguardo alla soluzione di questo problema, in primo luogo dobbiamo distinguere i vari sensi di "universale". Infatti è colto o può essere colto in tre modi: può essere colto come una seconda intenzione, che è una certa relazione del pensiero nel predicabile diretto verso ciò che è predicabile e il nome "universale" significa questa relazione in senso concreto, proprio come "universalità" lo significa in senso astratto. In un altro senso "universale" è colto come ciò che è denotato da quell'intenzione che è un oggetto di prima intenzione, perché le seconde intenzioni sono applicate alle prime intenzioni. In questo senso può essere colto in due modi: in un senso come ciò che è denotato da questa intenzione come una sorta di soggetto remoto. In un altro senso come il soggetto vicino. Nel primo modo una natura presa in modo assoluto è chiamata universale, perchè non è così in se stessa; e così non è contrario a lei stessa essere detta di molti. Nel secondo modo è universale solo ciò che è indeterminato in atto, in modo tale che l'intelligibile che è uno quanto al numero può essere detto di ogni *suppositum*.[56] Questo è l'universale completo.[57]

---

[55] Qui sarebbe utile approfondire l'idea di conoscenza elaborata da Scoto. Infatti la conoscenza nella sua forma più perfetta si realizza come *visio*, ossia visione diretta dell'essenza, simile a quella che possiedono gli angeli. L'uomo tuttavia non è in grado di realizzare questo tipo di visione, ma la sua conoscenza avviene sempre in modo mediato attraverso i sensi. Per questo, benché la forma e l'essenza siano l'aspetto più vero e autentico dell'oggetto, esse ci rimangono precluse se non facciamo un esercizio di astrazione che ci liberi dalla confusione creata dalla componente sensibile e materiale. Si spiega allora come mai per giungere all'universale in senso pieno, vale a dire come genere, non basti l'osservazione dell'oggetto, ma serva un percorso intellettuale che generalizzi e sintetizzi i caratteri comuni fino ad arrivare al genere. Cfr. G. Duns Scoto, *Quaestiones quodlibetales*, quaestio VI, n° 8 e 9; vedi anche E. Gilson, *Jean Duns Scot,* cit., pp. 392-394.

[56] Questo è il terzo modo dell'universale, inteso come genere. Il *suppositum* non è altro che il modo con cui la scolastica a partire da Tommaso chiama l'individuale, cfr *Summa Theologica*, III, q. 2, a.2: "supositm significatur ut totum".

[57] La traduzione è mia, riporto qui il testo originale. "Circa huius quaestionis solutionem, primo distinguendum est de universali. Sumitur enim vel sumi potest tripliciter: Quandoque pro intentione

Chiariti i tre livelli dell'universale, resta un ultimo problema da risolvere: che cosa rende Socrate l'individuo irripetibile che è? Possiamo dire che è sufficiente sommare tutti i generi che possono essergli attribuiti, le varie essenze che lo riguardano per spiegare la sua individualità? Secondo Scoto no: " ... there must be something else in the individual that accounts for this primary diversity. It is not privative, not existence, nor an accident, but rather has to be something positive, intrinsic, and in the category of substance. It is the *haecceitas*, or haecceity."[58] L'*haecceitas* non è altro che la natura che si "individua", si contrae in un punto assumendo una forma unica e irripetibile.[59]

Si può concludere, allora, che per comprendere gli oggetti reali occorre osservare il rapporto tra natura comune, *haecceitas* e *quidditas* e la distinzione tra questi tre livelli determina la triplice natura che l'essere assume nella filosofia di Scoto. Come spiega Boler:

> The Thomist recognizes only two modes of being, the real and the logical. Scotus recognizes, in addition to the logical mode, two modes of the real: the physical and the metaphysical. The physical mode is that made up of real individuals (supposits); the objects of the logical mode are the ways the mind uses to refer to the real world. The objects of the former are real and independent of the mind , while the objects of the latter are found only in the mind. The objects of the metaphysical mode are like those

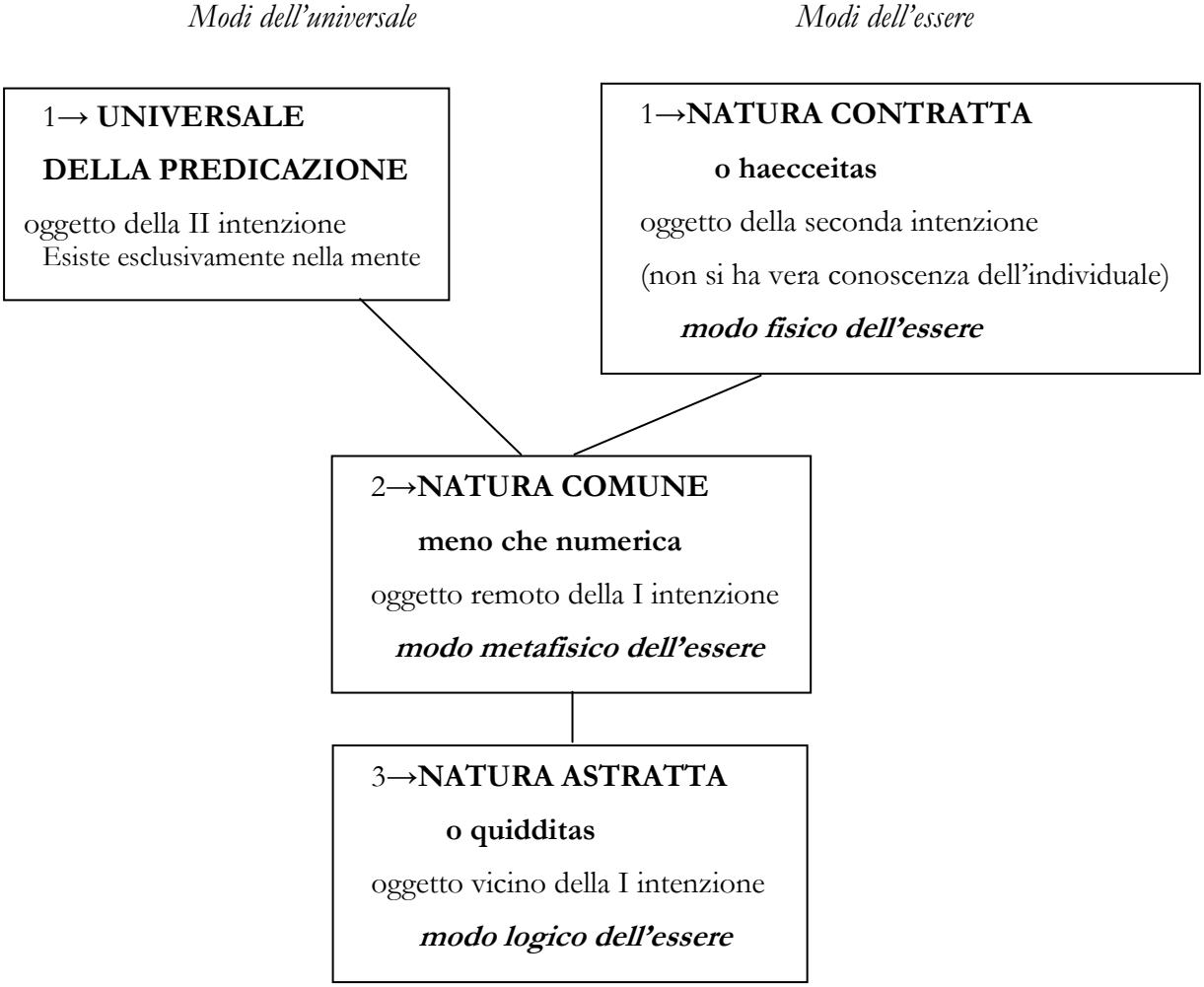
secunda, quae scilicet est quaedam relatio rationis in predicabili ad illud de quo est predicabile, et hunc respectum significat hoc nomen 'universale' in concreto, sicut et 'universalitas' in abstracto. Alio modo accipitur universale pro illo quod denominatur ab ista intentione, quod est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentiones applicantur primis. Et sic accipi potest dupliciter: uno modo pro illo quod quasi subiectum remotum denominatur ab ista intentione; alio modo pro subiecto propinquo. Primo modo dicitur natura absolute sumpta universale, quia non est ex se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale."G. Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, quaestio 18, n°6.

[58] R. Mayorga, *From Realism to Realicism*, cit., p. 60. Anche Boler fa un'affermazione molto simile quando scrive: "The existent object is not a mosaic of common attributes held together, as it were, by the "cement" of haecceity. The existent supposit is one, integral individual, and Scotus says that the nature in the supposit is more individual than universal." J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 58.

[59] La sua irripetibilità è tale che l'*haecceitas* può essere oggetto solo di una seconda intenzione, perché di per sé non siamo in grado di conoscere una assoluta individualità. "Item, nota quod a differentiis individualibus quidquid abstrahitur est aliquid secundae intentionis, et ita 'persona'. Et sic, cum intelligo Adam, non intelligo singulare, quia si ipse intellectualiter mihi ostenderetur, nescirem quod ipse esset, sed intelligo conceptum compositum ex homine et singulari, quod est quoddam commune secundae intentionis. Talem etiam conceptum compositum habeo, intelligendo quodcumque singulare" G. Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, quaestio 13, n° 24.

> of logic, for they are not supposits, but they are also like those of the physical mode, for they are real.[60]

Riassumiamo tutto quello che è stato detto sui modi dell'universale e dell'essere[61] in Scoto attraverso uno schema.



[60] J. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, cit., p. 57.

[61] Occorre fare qui una precisazione. È noto che Scoto si distinse da Tommaso per la sua dottrina dell'univocità dell'essere, connessa alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Tutto ciò sembrerebbe contraddire quanto si è appena detto sui tre modi dell'essere, fisico, logico e metafisico. In realtà non è così, perché i tre modi appena citati non sono modi sostanzialmente diversi, ma nascono dalla divisione formale, che verrà spiegata nel paragrafo successivo. Chiarita tale distinzione sarà eliminata ogni ambiguità rispetto all'essere. Per approfondimenti su questo rimando a E. Gilson, *Jean Duns Scot,* cit., pp. 84-115. Gilson spiega con grande chiarezza la dottrina scostista sull'essere in connessione al tema della natura comune e mostra anche come la forte contrapposizione che normalmente viene creata tra Scoto e Tommaso in realtà non sia così radicale.

§ 1.3.3 La distinzione formale

La suddivisione in *quidditas* e *haecceitas* introduce un problema: come è possibile che un individuo singolo ospiti in sé due caratteri così radicalmente opposti? Infatti la *quidditas* rappresenta il carattere generale che proviene dalla natura comune, mentre l'*haecceitas* incarna l'unicità irripetibile dell'individuo. Per spiegare l'esistenza di questi elementi contrastanti Scoto riprende e rinnova un concetto già utilizzato dalla scolastica, quello distinzione.

Tommaso aveva parlato di distinzione in opposizione a divisione. Quest'ultima indica il modo d'essere degli oggetti esistenti in natura che sono separati tra loro in modo completo e presentano differenze assolute. La distinzione invece è associata alle tre persone della Trinità, le quali, pur non essendo coincidenti, possono essere comprese nella loro singolarità solo a partire dalla relazione che originalmente le lega.[62]

Tommaso introduce anche l'opposizione tra distinzione *reale* e *razionale* (o *logica*)[63], alla quale la scuola scotista aggiungerà la distinzione *formale* come grado intermedio. Per brevità non analizzeremo l'evoluzione di questi concetti, ma cercheremo solo di darne delle definizioni che corrispondano a quanto Scoto scrive nelle sue opere.

1. **distinzione reale** (*distinctio realis*): caratterizza gli oggetti individuali del mondo extra-mentale. Permette di separare completamente i due termini, come accadeva nella divisione tomista descritta sopra.
2. **distinzione logica** (*distinctio rationis*): è una divisione puramente mentale che non ha corrispettivo nella realtà. Ad esempio quella tra Platone e l'autore del *Fedone*. Si tratta di una separazione che nasce dal modo di rappresentare l'oggetto.
3. **distinzione formale** (*ditinctio formalis*): sorge dalla constatazione che esistono caratteristiche in un oggetto che non possono essere fisicamente separate da esso ma che allo stesso tempo non sono incluse in nessun concetto che può essere predicato di quello stesso oggetto.[64] Grajewski ha creato una definizione

[62] Cfr Tommaso, *Summa Theologica*, I, q. 28, a. 3-4.
[63] Cfr *ibidem*, inoltre vedi anche q. 30, a. 2 e *De veritate*, q. 3, a. 2 e 3.
[64] Cfr "Nam species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra. Quaero

assemblando citazioni da diversi brani in cui Scoto spiega la distinzione formale.

> A formal distinction is a distinction from the nature of the thing occurring between two or more really identical formalities, of which one, before the operation of intellect is conceivable without the others thought inseparable from them even by divine power.[65]

La descrizione dei tre modi di divisione in Scoto è interessante per il nostro percorso in primo luogo perchè permette di capire come possano coesistere *quidditas* e *haecceitas* nell'individuo. Esse sono distinguibili formalmente, ma non realmente, per questo Scoto può affermare che esistono tre modi dell'essere ma sostenere allo stesso tempo che l'essere è univoco. Tutto sta del modo di distinzione che viene adottato.

In secondo luogo, quando ci occuperemo di descrivere i tratti fondamentali della fenomenologia di Peirce, vedremo che il metodo con il quale si ottengono le categorie fenomenologiche è chiamato 'prescissione'. La prescissione è un modo d'astrazione intermedio tra discriminazione e dissociazione e la spiegazione di questi concetti mostrerà una fortissima analogia con i tre modi di divisione di Scoto.

---

igitur an istis notitiis cognoscat intellectus obiective aliquid in re? Si nihil, fictio est. Si idem, ergo idem obiectum est. Nisi dicas quod una res extra facit formaliter duo obiecta in intellectu, et tunc non videtur quod res vel aliquid rei sit obiectum, sed aliquid factum a re. Si aliud, habetur propositum, quia differentia ante conceptus." G. Duns Scoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libro VII, questione 19, n° 5. Riporto la mia traduzione dell'originale latino: "Infatti la specie, nel formare i due concetti di genere e differenza, non solo dà origine nell'intelletto a due atti distinti nel numero, ma dà origine a due nozioni attuali o abituali che hanno oggetti propri e distinti e questi sono distinti tra loro come se fossero due diverse entità extra mentali. In nozioni di questo tipo, mi chiedo, l'intelletto ha forse come oggetto qualcosa che si trova nella cosa? Se non fosse così, avremmo a che fare con una mera fantasia. Se è la stessa cosa, all'ora l'oggetto di entrambi i concetti dovrebbe essere identico, a meno che non si voglia sostenere che un'unica entità extra-mentale genera formalmente due oggetti nell'intelletto, e allora non sembrerebbe che sia l'entità stessa o una sua parte ad essere l'oggetto, ma qualcosa di generato dall'entità stessa. Ma se l'intelletto conosce qualcosa di diverso in ciascun concetto, allora la nostra tesi è confermata, perchè c'è una differenza che è precedente al concetto."

[65] M. J. Grajewski, *The formal distinction of Duns Scotus: a study in metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 1944, p. 93.

§ 2 PEIRCE FU VERAMENTE UN REALISTA SCOLASTICO?

La breve storia degli universali ripresa nelle pagine precedenti aveva come scopo fornire alcune coordinate per introdurre il pensiero di Peirce e Husserl in proposito. Abbiamo posto un'attenzione particolare alla filosofia di Duns Scoto, perché Peirce si riferì a lungo a questo autore indicandolo come l'ispiratore principale del suo realismo. Peirce non fu un pensatore sistematico nel senso classico del termine, tant'è vero che durante tutta la sua vita rielaborò le sue tesi, cambiò posizione, subì evoluzioni continue che rendono poco credibile ogni affermazione categorica al suo riguardo. Questa osservazione è valida anche per il realismo, che fu certamente un tema che lo appassionò fin dagli anni giovanili, ma che al pari di tutti gli altri fu soggetto a importati modifiche. Così in un appunto del 1859 Peirce compila una lista di "cose orribili" che ritiene lo descrivano e l'elenco comprende "Realista, Materialista, Trascendentalista, Idealista"[66]. I quattro termini possono stupire e sembrare anche contradditori, ma non basta, perché in altri scritti di pochi anni successivi troviamo affermazioni di chiaro stampo nominalista, nelle quali si dice che termini come "durezza", "bianchezza" sono puramente astratti[67]. In età matura, d'altra parte, le professioni di realismo sono molto numerose, ma a volte troviamo testi in cui viene detto che Scoto è il maestro assoluto in questo campo, mentre altrove è scritto che egli si distingueva dai nominalisti solo "per un capello" e che il realismo scotista dovrebbe essere superato per giungere a una posizione più estrema.[68]

---

[66] La lista è appuntata su un foglio di carta sul cui retro Peirce iniziò a scrivere un testo intitolato "Of Realism", datato 1859. Per questo si fa risalire anche la lista allo stesso anno. Queste notizie sono fornite da Philip Weiner in *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge 1949 e riprese dalla Mayorga nel suo testo a p. 75.

[67] "What are such words as blueness, hardness, loudness, but fictions of this kind? It has been said that these «abstract names» denote qualities and connote nothing. But it seems to me the phrase «denoted object» is nothing but a roundabout expression for a thing. What else is a thing but that which a perception or sign stands for? To say that a quality is denoted is to say that it is a thing. And this gives a hint of the veritable nature of such terms. They were framed at a time when all men were realists in the scholastic sense and consequently things were meant by them, entities which had no qualities but that expressed by the word. They, therefore, must denote these things and connote the qualities they relate to. To use them now, then, (and no philosophical doctrine is possible without their use) is to make use of a fiction, but one which is corrected by a steady avoidance of all realistic references." (W 1.311-312) Qui è chiaro che Peirce associa il realismo scolastico al platonismo, cosa che qualche anno più tardi rinnegherà completamente. Sulla stessa linea sono anche le affermazioni di W 1.305, dello stesso anno.

[68] "Then Duns Scotus (...) first stated the realistic position consistently, and developed it with great fulness and applied it to all the different questions which depend upon it. His theory of "formalities" was the subtlest, except perhaps Hegel's logic, ever broached, and he was separated from nominalism only by the division of a hair. It is not therefore surprising that the nominalistic

Affermazioni di questo genere, apparentemente contrastanti, hanno stimolato la critica che ha aperto un importante dibattito sul realismo in Peirce. In questa sezione vorrei riprendere i punti salienti di questo dibattito cercando di ricostruire un percorso unitario che consenta di fare dei passi sicuri nell'interpretazione di questo problema.

Il testo fondamentale sul realismo peirceiano è un articolo di Max **Fisch**, pubblicato su *The Monist* nell'aprile del 1967[69]. Fisch sostiene che Peirce non fu realista per tutta la sua vita, contrariamente all'opinione classica. Infatti, negli scritti giovanili avrebbe mostrato chiari segni di nominalismo che poi si sarebbero corretti negli anni fino ad arrivare al realismo estremo della maturità. Si tratta di un'interpretazione in senso evolutivo del pensiero del filosofo americano basata sui testi già citati degli anni '50- '60 dell'ottocento, nei quali l'influenza del contesto scientifico nel quale Peirce era cresciuto, l'amicizia con Chauncey Wright e una conoscenza ancora poco approfondita dei maestri di logica medievali lo portarono a sostenere tesi che alcuni anni dopo avrebbe definito nominaliste. Peirce stesso racconta di essersi avvicinato progressivamente alla scolastica e al pensiero medievale, che inizialmente non conosceva affatto.[70] Fisch ritiene quindi che i primi passi certi verso la posizione realista si trovino solo nei celebri scritti anti-cartesiani[71] e in particolare in *Questions Concerning certain faculties claimed for man* del 1868.

---

position was soon adopted by several writers, especially by the celebrated William of Ockam (...). With Ockam, who died in 1347, scholasticism may be said to have culminated." (CP 8.11, 1871). Per quanto riguarda la sequela e il superamento di Scoto riporto alcune citazioni significative e altri riferimenti. "Kant was a nominalist; although his philosophy would have been rendered compacter, more consistent, and stronger if its author had taken up realism, as he certainly would have done if he had read Scotus." (CP 1.19, 1909). "The next moment of the argument for pragmatism is the view that every thought is a sign. This is the doctrine of Leibniz, Berkeley, and the thinkers of the years about 1700. They were all extreme nominalists; but it is a great mistake to suppose that this doctrine is peculiarly nominalistic. I am myself a scholastic realist of a somewhat extreme stripe." (CP 5.470). "Even Duns Scotus is too nominalistic when he says that universals are contracted to the mode of individuality in singulars, meaning, as he does, by singulars, ordinary existing things. The pragmaticist cannot admit that. I myself went too far in the direction of nominalism when I said that it was a mere question of the convenience of speech whether we say that a diamond is hard when it is not pressed upon, or whether we say that it is soft until it is pressed upon. I now say that experiment will prove that the diamond is hard, as a positive fact. That is, it is a real fact that it would resist pressure, which amounts to extreme scholastic realism." (CP 8.208, 1905); vedi CP 5.312, 1868; CP 6.175, 1902; W2: 239, 1868.

[69] M. Fisch, *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism*, «The Monist» 1967, pp. 159-178.

[70] Cfr CP 1.560 (1905).

[71] Con l'espressione "scritti anti-cartesiani" si intendono due articoli pubblicati da Peirce nel 1868. Il primo è *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, in «Journal of speculative Philosophy», 2 (1868), pp. 103-114; trad. it. di G. Maddalena, *Questioni concernenti certe pretese facoltà umane*, in *Scritti Scelti*, UTET, Torino 2005, pp. 83-105. Il secondo è *Some Consequences of Four Incapacities*, in «Journal of speculative Philosophy» 2 (1868), pp. 140-157, trad. it. di G. Maddalena, *Questioni concernenti certe pretese facoltà umane*, in *Scritti Scelti*, cit., pp. 107-143.

La risposta alla tesi di Fisch viene da Don **Roberts** che nel 1970 scrive un articolo per le «Transactions of the Charles S. Peirce Society» [72] nel quale contesta l'interpretazione evolutiva. Secondo Roberts lo studio di Fisch mette in evidenza alcuni aspetti effettivamente presenti negli scritti giovanili di Peirce, ma non fornisce elementi sufficienti per definire tali posizioni "nominaliste". È vero che il contesto culturale e gli studi successivi permisero a Peirce di approfondire lo studio del realismo, ma benché esistano alcuni tratti nominalisti nei suoi primi testi, essi tuttavia non minano l'impostazione complessiva, che resta di stampo marcatamente realista. Del resto, come scrive lo stesso Peirce nel 1903

> In a long notice of Frazer's Berkeley, in the North American Review for October, 1871, I declared for realism. I have since very carefully and thoroughly revised my philosophical opinions more than half a dozen times, and have modified them more or less on most topics; but I have never been able to think differently on that question of nominalism and realism. (CP 1.20)

Di contro a Roberts si pone Fred **Michael** che riprende la posizione di Fisch e la estremizza.[73] Secondo Michael non c'è alcun dubbio che Peirce sia stato nominalista nei primi anni della sua riflessione e neppure gli articoli del '67-'68 rappresentano un rovesciamento significativo rispetto a tali posizioni; infatti la svolta realista di quegli anni fu solo formale ma non intaccò l'ontologia, poiché Peirce continuò a credere che la generalità appartenesse solo al campo del pensiero e non alla realtà stessa. Tale posizione subì delle modificazioni significative solo intorno al 1883. Da qui l'autore identifica quattro fasi del realismo che avrebbero permesso a Peirce di uscire dai confini della cognizione e approdare alla generalità della realtà esterna.

Lo studio di Michael mette in luce un limite che è insito in ogni tentativo di identificare delle fasi rigide nel pensiero peirceiano. Se osserviamo gli scritti della maturità[74] è evidente

---

[72] D.D. Roberts, *Peirce's Realism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. VI, n°1, Winter 1970, pp. 67-83.

[73] F. Michael, *Scholastic Realism in Peirce's Philosophy*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXIV, n°3, Summer 1988, pp. 317-348.

[74] Si potrebbero portare molti esempi, ma ne cito solo due: le *Harvard Lectures* del 1903, contenute in EP2: 133-241 e tradotte in italiano nel volume a cura di G. Maddalena, *Scritti Scelti*, cit., pp. 425-587. Il secondo esempio è la definizione di "Realtà" contenuta nella parte introduttiva di *Sundry Logical Conceptions*, testo sempre del 1903 pubblicato in EP2: 267-272 e tradotto in italiano come *Vari concetti logici*, in *Esperienza e Percezione*, trad. it. a cura di M. Luisi, ETS, Pisa 2008, pp. 67-76.

che Peirce giunse a formulare una propria versione del realismo, innovativa rispetto alle posizioni precedenti e ormai autonoma da ogni altra filosofia, compresa quella di Scoto. Bisogna riconoscere anche che tale posizione fu il frutto di un lungo percorso, non sempre omogeneo, nel quale alcuni autori rappresentarono un punto di riferimento fondamentale. Ora, se ci si domanda se Peirce fosse realista in questo senso maturo già nei primi anni della sua riflessione, è ovvio che la risposta sarà negativa; non poteva esserlo perché non era che all'inizio del percorso. Questo è sufficiente a definirlo nominalista? La risposta non può che essere di nuovo negativa. Fin dalla giovinezza Peirce ebbe una propensione decisa, per quanto embrionale, per il realismo. Non si trattò di una semplice attitudine caratteriale, ma di fedeltà ad alcune posizioni che egli intuiva come irrinunciabili; la prima di queste è indicata dallo stesso Michael. Peirce non si stancò mai di negare l'esistenza di concetti o entità totalmente inconoscibili.

> All the creations of our mind are but patchworks from experience. So that all our ideas are but ideas of real or transposed experiences. A word can mean nothing except the idea it calls up. So that we cannot even talk about anything but a knowable object. The unknowable about which Hamilton and the agnostics talk can be nothing but an Unknowable Knowable. The absolutely unknowable is a non-existent existence. The Unknowable is a nominalistic heresy. (CP 6.492, 1896)

Non esiste una sezione del reale che sia per definizione inconoscibile, posta al di là dei limiti della ragione umana. Ammettere l'esistenza di un ambito simile secondo Peirce è all'origine di ogni nominalismo e conduce verso lo scetticismo, quindi verso la morte della conoscenza stessa.

Si tratta di un'intuizione che non lo abbandonò mai, lo rese istintivamente incline al realismo fin dai primi anni della sua ricerca e indirizzò in modo particolare la sua filosofia; tutto ciò in ogni caso verrà esaminato più completamente nel confronto con Locke e Berkeley.

Con ciò concludiamo la discussione sulle varie periodizzazioni del realismo peirceiano, di cui un esempio ulteriore è fornito dal testo della Mayorga utilizzato nei paragrafi precedenti. È possibile rintracciare infinite sfumature nelle affermazioni di Peirce, ma di fatto è difficile individuare dei punti di forte discontinuità e quindi è ancor più difficile aderire a una periodizzazione e contestarne un'altra.

Ci dedicheremo in vece a un approccio assai più fecondo, che consiste nel ricercare alcuni temi che Peirce legò al problema della realtà degli universali. Il risultato di questo lavoro non sarà una divisione in fasi ben distinte, ma la scoperta di alcuni aspetti della realtà che negli anni resero Peirce più certo e consapevole dell'accento particolare del suo realismo

Nel 1973 sempre sulle «Transactions» Robert **Almeder** scrisse un articolo sul realismo scotista di Peirce.[75] È interessante la distinzione che l'autore espone all'inizio del testo tra realismo metafisico e logico. Il primo è la dottrina secondo cui il mondo degli oggetti fisici è autenticamente reale e la sua esistenza e le sue proprietà sono indipendenti dalla conoscenza che ogni singolo individuo può averne. Il secondo invece sostiene la tesi logica secondo cui gli universali sono reali in senso pieno. Secondo Almeder Peirce sosterrebbe esclusivamente un realismo di tipo logico e sarebbe del tutto estraneo alla parte metafisica. In realtà questa posizione è piuttosto estrema, in primo luogo perché Peirce discusse in numerose occasioni il rapporto tra logica e metafisica[76] e in secondo luogo perchè la sua concezione di realtà comprende anche l'aspetto di indipendenza degli oggetti reali dal pensiero, come vedremo tra breve[77]. Tuttavia l'osservazione di Almeder resta interessante perchè rimette in discussione la natura di questo rapporto tra logica e metafisica; esse sono strettamente connesse a causa della concezione non formalista che Peirce ha della logica, quindi è inevitabile che le scoperte fatte in un campo influenzino anche l'altro. Tuttavia occorre tener presente che la metafisica va fondata sulla logica e non viceversa, perchè in caso contrario "metaphysics not founded on the science of logic is of all branches of scientific inquiry the most shaky and insecure"[78].

Un secondo aspetto che emerge dall'articolo è la novità assoluta introdotta dall'impostazione pragmatista nel dibattito sugli universali. Platone per primo aveva tentato di dimostrare la realtà dei concetti generali e fino a Duns Scoto il realismo non aveva cessato di confrontarsi con questo aspetto. Certamente la soluzione del grande logico scozzese era la più articolata e soddisfacente, poiché la distinzione formale di tre livelli di realtà nell'oggetto - natura comune, *haecceitas* e *quidditas* - permetteva di non rinchiudere il reale negli angusti confini dell'individualità, come era accaduto da Aristotele in avanti.

[75] R. Almeder, *Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. IX, n°1, Winter 1973, pp. 3- 23.
[76] Cfr CP 2.36; 6.2.
[77] CP 5.311, 1868; 5.384, 1877; 5.405, 1878. Del resto Almeder stesso analizzerà questo aspetto della realtà nel suo articolo sul realismo epistemologico, che citeremo a breve.
[78] CP 2.36.

Questo fu probabilmente l'elemento che più attirò Peirce verso il 'dottor sottile', vale a dire la distinzione tra esistenza individuale e realtà. È possibile, infatti, che un oggetto non individuale sia reale, anche se per Scoto "reale" in questo senso mantiene sempre un significato più debole rispetto a quando è riferito a un singolo oggetto esistente.

La dottrina scotista è dunque un valido punto di partenza per Peirce, ma ben presto la sua analisi si sviluppa in una direzione mai considerata fino ad allora. L'universale è un elemento generale che partecipa della *thirdness*[79], perciò possiede la natura della mediazione, della rappresentazione e della legge. Da questo punto di vista l'universale *in re*, pur possedendo un certo grado di generalità, non esprime l'universalità in senso pieno perché è statico. Esso espone un certo carattere senza spiegare come possa essere comune a un certo insieme di individui; il cuore della natura universale, invece, coincide con la legalità che governa tutti i fenomeni compresi nel suo dominio. Secondo questo nuovo significato la generalità è connessa col tempo e acquista una natura dinamica che non appartiene all'individuale; così Peirce può affermare che la *thirdness*, l'universale, è più reale della *secondness*, ossia dell'individuale, perché quest'ultima esprime solo la bruta esistenza istantanea che non sa dar ragione di se stessa, mentre la terzità incarna la legge che dà forma al fenomeno, permette di prevedere quando si verificherà di nuovo e dunque di conoscerlo veramente.

Almeder accompagna a queste tesi un'interpretazione molto radicale della teoria degli universali. A suo parere la posizione di Peirce porta alla conclusione che l'individuale non dovrebbe esistere, perché per essere tale dovrebbe essere totalmente determinato, ossia libero da ogni relazione con il contesto, con il tempo e con la legge. Tuttavia una simile individualità, cieca e istantanea non può verificarsi, perché il solo fatto che venga considerata la sottopone alla generalità del pensiero. Siamo passati paradossalmente dal primato della sostanza individuale, difeso dai medievali, all'impossibilità della sua esistenza.

Con queste osservazioni si raggiunge un nuovo punto cruciale del pensiero peirceiano, vale a dire il rapporto tra individuale e generale, tra seconda e terza categoria e Almeder nella sua interpretazione sembra propenso a risolvere la tensione in favore della *thirdness*.

[79]La *thirdness* o 'terzità' è l'ultima delle tre categorie peirceiane, esposte in modo esemplare nel celebre *On a new List of Categories*. Il testo fu presentato il 14 maggio 1867 alla *American Academy of Arts and Sciences* e fu pubblicato sui «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences» e poi pubblicato di nuovo in CP 1.545-559, trad. it. *Una nuova lista di Categorie* a cura di G. Maddalena in *Scritti Scelti*, cit. pp.71-82. Le categorie erano lì chiamate *Qualità*, *Relazione*, *Rappresentazione* e negli anni successivi furono rielaborate molte volte; me ne occuperò più diffusamente quando le tratterò in relazione alla fenomenologia.

Anche l'articolo scritto due anni più tardi sul realismo epistemologico sembra confermare tale ipotesi.[80] Qui, analizzando le varie dimostrazioni che Peirce fornisce per provare l'esistenza della Realtà Esterna, egli nota che nel pragmatismo convivono due definizioni di Realtà.[81] La prima afferma che il reale è ciò che è indipendentemente da quello che ogni singolo uomo può pensare e la seconda definisce il reale come l'oggetto dell'opinione finale della comunità dei ricercatori. Le due definizioni sembrano contraddittorie tra loro, perché secondo la prima la realtà sarebbe indipendente dalla conoscenza, mentre secondo la seconda no. Almeder ritiene però che la contraddizione sia solo apparente, perché, se è vero che non esiste nulla di totalmente inconoscibile, anche la realtà considerata come indipendente dalla mente non può mai trascendere il vasto campo della "conoscibilità", quindi non è mai del tutto estranea alla coscienza.

Di nuovo Almeder sembra risolvere la tensione tra la seconda categoria (che rappresenta il carattere dominante della prima definizione di realtà, ciò che è indipendente da quello che chiunque può pensare) e la terza (che invece domina nell'idea di realtà come opinione finale della comunità dei ricercatori) a favore di quest'ultima. Tuttavia per poter giungere a tale conclusione è costretto a ridurre la *secondness* a un momento transitorio nello sviluppo della realtà; essa è necessaria ma solo nella misura in cui conduce alla *thirdness*, poiché in sé stessa non ha alcuna consistenza. La bruta individualità è un passaggio indispensabile ma temporaneo nel percorso che permette di giungere alla realtà in senso pieno, ossia alla legge, alla *thirdness*.

Non c'è dubbio che esistano molti argomenti a favore di questa tesi, non ultimo il ruolo fondamentale del sinechismo nel sistema peirceiano[82], tuttavia c'è un fattore che impedisce di operare una simile riduzione: di fatto Peirce non rinnegò mai nessuna delle tre categorie, né accettò che fossero ridotte le une alle altre.[83] La conclusione di Almeder risulta forzata perché crea una gerarchia tra le categorie che Peirce non avrebbe mai accettato; egli mantenne piuttosto una tensione irrisolta tra il dominio del continuo e l'esistenza

---

[80] R. Almeder, *The Epistemological Realism of Charles Peirce*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XI, n° 1, Winter 1975, pp. 3-17.

[81] La stessa tesi, che identifica due definizioni di reale, viene sostenuta da Farber in un testo ben più recente. Farber propone una sua soluzione all'apparente contraddizione tra le due, ma tale soluzione è poco rilevante per il percorso attuale, per questo si è privilegiata la versione di Almeder. Cfr I. Farber, *Peirce on Reality, Truth, and the Convergence of Inquiry*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XLI, n°3, Summer 2005, pp. 541-566.

[82] Questo tema sarà discusso ampiamente nel prossimo capitolo

[83] Cfr *Vari concetti logici,* cit. p. 67-69 e *La base del pragmatismo nella faneroscopia*, in *Esperienza e percezione*, cit., p. 165-182.

dell'individualità, ma non pensò mai la seconda categoria come una fase transitoria in vista della terza. Al contrario, come emergerà in seguito, gli studi fenomenologici e l'analisi dell'esperienza conferirono un'importanza totalmente nuova a questo elemento.

Gli studi di Susan **Haak**[84] introducono un altro aspetto decisivo e caratterizzante del realismo peirceiano. La sua analisi ha come prima urgenza capire perchè Peirce si sia dichiarato realista invece che nominalista. È noto, infatti, che egli reputasse il rasoio di Ockham uno straordinario principio metodologico per scegliere tra diverse teorie e secondo tale principio il nominalismo risulta vincente rispetto al realismo perché spiega gli stessi fenomeni utilizzando meno elementi (poiché elimina gli universali) e così risulta nel complesso più economico.[85] Per questo inizialmente ogni pensatore dovrebbe cominciare aderendo al nominalismo e in qualche modo Peirce stesso lo fece; tuttavia nel tempo tale dottrina costringe ad ammettere tali assurdità che si è portati ad abbracciare il realismo. In particolare il difetto più grave del nominalismo sta nel fatto che si dimostra incompatibile con la scienza e impedisce di comprendere come essa possa conoscere effettivamente il mondo. Scrive la Haak:

> ...scholastic realism, Peirce believed, is required to explain how science is possible. Science seeks to explain natural phenomena; this it can do only if there are real laws to be discovered; and this in turn requires that there be real kinds of things in the world. In somewhat fuller form, the argument would run as follows: science aims not simply to describe but to *explain* how things are; this means that it seeks, not simply true statements of regularity, but genuine *laws* (...); otherwise, *prediction* would be impossible and *induction* baseless; and there would be such laws only if there are kinds of thing in the world which really do behave in a lawlike way, only, that is, if there are real kinds,

[84] S. Haak, *"Extreme Scholastic Realism": its Relevance to Philoaophy of Science Today*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXVIII, n° 1, Winter 1992, pp. 19-50.

[85] "Dr. Carus professes himself a realist and yet accuses me of inconsistency in admitting Ockham's razor although I am a realist, thus, implying that he himself does not accept it. But this brocard, *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, that is, a hypothesis ought not to introduce complications not requisite to explain the facts, this is not distinctively nominalistic; it is the very roadbed of science. Science ought to try the simplest hypothesis first, with little regard to its probability or improbability, although regard ought to be paid to its consonance with other hypotheses, already accepted.(...) Everybody ought to be a nominalist at first, and to continue in that opinion until he is driven out of it by the *force majeure* of irreconciliable facts. Still he ought to be all the time on the lookout for these facts, considering how many other powerful minds have found themselves compelled to come over to realism." (CP 4.1, 1898). Vedi anche CP 4.35, 1893; 5.26, 1903; 5.60, 1903.

> *real generals*. The nominalist picture is simpler than the realist; but it cannot explain how scientific inquiry is possible.[86]

Per spiegare la sua tesi fa riferimento al celebre passo delle *Harvard Lectures*[87] in cui Peirce mostra al pubblico che lo ascolta un sasso chiedendo se qualcuno avesse dei dubbi sul fatto che, una volta lasciata la presa, sarebbe caduto al suolo. Il fatto che nessuno dubitasse di questo mostra la realtà dei generali; infatti, l'aspettativa del pubblico sul sasso è giustificata solo dal fatto che con quel termine viene indicato un insieme di oggetti che appartengono *realmente* a uno stesso genere, che è indipendente dal nostro pensiero e dalle nostre convenzioni linguistiche. Se la classificazione fosse puramente convenzionale, non sapremmo spiegare per quale ragione ci aspettiamo che questo sasso di fronte a noi, una volta lasciato nel vuoto, cadrà come tutti gli altri sassi che abbiamo visto nella nostra esperienza. "If there were no real generals, no kind of things other than those created by our classifying them together, prediction would be impossible"[88]. La scelta per il realismo nasce dunque dal riconoscimento del successo della scienza e quindi dall'intuizione che la mente dell'uomo deve essere dotata di una sorta di istinto che le consente di scoprire la legge che governa la natura e di portarla alla luce.[89] Questo non elimina la possibilità dell'errore, ma la sua incidenza, che può essere decisiva per il singolo scienziato, viene neutralizzata nel tempo grazie allo sviluppo della ricerca e alla collaborazione di altri studiosi. Bisogna concludere, allora, che la speranza nel successo della ricerca scientifica è fondata solo se le ipotesi del realismo scolastico si dimostrassero vere. Senza ammettere l'esistenza dell'istinto razionale, infatti, le diverse ricerche porterebbero a un caos di teorie contrastanti. Invece, ciò a cui assistiamo è la progressiva scoperta delle forme generali autentiche che governano la realtà. In questo senso l'aspetto sociale della verità non contrasta con il realismo.

L'argomentazione della Haak viene ripresa e sviluppata da **Pilström**[90], il quale propone un'interpretazione estrema ma interessante del tema in questione. Egli vede un'analogia tra l'argomento peirceiano in favore del realismo e gli argomenti trascendentali kantiani. Un

---

86 S. Haak, *"Extreme Scholastic Realism": its Relevance to Philoaophy of Science Today*, cit., pp. 24-25.
87 Cfr CP 5.93 e seguenti.
88 S. Haak, "*Extreme Scholastic Realism"*, cit. p. 26. Su questo vedi anche CP 6.99.
89 Questo tema è trattato approfonditamente in G. Maddalena, *Istinto Razionale, Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino 2003.
90 S. Pilström, *Peirceian Scholastic Realism and Trascendental Arguments*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXIV, n°2, Spring 1998, pp. 382-413.

argomento trascendentale è caratterizzato dal riferimento alle condizioni di possibilità: vedo il fenomeno A, ma B è la condizione di possibilità di A, quindi B è vero. Secondo Pilström Peirce fa lo stesso con la scienza: osserviamo il successo della scienza, ma perché essa sia valida occorre che le leggi naturali che indaga siano reali, quindi le leggi sono a pieno titolo reali. Ovviamente vanno fatte alcune precisazioni. Sarebbe errato far coincidere il pragmatismo con il trascendentalismo di Kant. Egli, infatti, intendeva trovare un fondamento assolutamente a priori per la conoscenza che non potesse essere neutralizzato da nessuna argomentazione scettica, per questo iniziava con la "rivoluzione copernicana" nel campo del pensiero. Peirce, al contrario, non avrebbe mai accettato un'impostazione aprioristica, così Pilström descrive il suo trascendentalismo come una struttura argomentativa di stampo kantiano che parte però dal contenuto dell'esperienza, senza svuotarla per cercarne lo schema a priori.[91] Tale versione "naturalizzata" del trascendentalismo rappresenterebbe il cuore del suo realismo. Questa interpretazione, pur provocatoria, ha il pregio di ricollocare Peirce nella tradizione da cui discende; egli fu un allievo di Kant per tutta la sua giovinezza e l'influenza del maestro sul suo modo di fare filosofia fu imponente. Una lettura critica tradizionale non assocerebbe mai Peirce al trascendentalismo, ma arrischiarsi in confronti inattesi può spiegare aspetti del pragmatismo che altrimenti rimarrebbero nascosti.

Traiamo le conclusioni del percorso fatto finora.

Abbiamo considerato in primo luogo un approccio evolutivo ed è emerso che tale lettura ha certamente degli aspetti di verità. Peirce in una fase della sua giovinezza fu vicino al nominalismo, innanzi tutto perchè non conosceva a sufficienza la scolastica e non immaginava che potesse esistere una forma di realismo diversa da quella platonica. Così l'intuizione che i generali dovessero avere un'origine cognitiva e che non potessero essere "reificati" lo spinse ad affermare che la loro natura doveva essere fittizia.

Tuttavia, alla fine degli anni '70 dell'ottocento l'incontro con i realisti moderati medievali gli mostrò una filosofia che era in grado di riconoscere la natura semiotica degli universali senza negarne la realtà e riconobbe in Scoto il rappresentante più raffinato di tale

[91] Qui l'argomento di Pilström è molto semplificato, ma in questa sede era rilevante la sua tesi principale, non tanto lo sviluppo che ne è fatto nell'articolo. In secondo luogo si potrebbe osservare che Peirce stesso si era definito trascendentalista nella lista di "cose orribili" dalle quali si sentiva descritto, ma bisogna ricordare che la lista risale al 1865. Il trascendentalismo che Pilström rileva, invece, appartiene alle argomentazioni mature e non a una fase giovanile subito superata.

scuola. Negli anni, però, anche l'impostazione di Scoto cessò di soddisfarlo e nacque l'esigenza di trovare una forma, se possibile, ancora più estrema di realismo. In che senso qui si parla di "estremo"? Il punto che meno soddisfaceva Peirce della filosofia scotista era la teoria secondo cui la natura comune si contrarrebbe nella *haecceitas* dando luogo all'individuale, che in ogni caso rimarrebbe reale in senso più pieno dell'universale. Peirce non poteva accettare questa tesi, perché la sua concezione dell'universale come legge induceva a pensare che la generalità autentica fosse reale a maggior titolo della bruta individualità.[92]

Si comprende, allora, che non è utile rintracciare analiticamente tutti i passaggi che condussero Peirce dal nominalismo al realismo, perché ciò che egli intende con realismo ha ben poco a che fare con la concezione tradizionale del termine. La sua impostazione particolare sul tema della realtà comprende tre aspetti fondamentali che egli difese con forza:

1- non esistono oggetti totalmente inconoscibili.
2- i generali sono reali a maggior titolo degli individuali
3- se così non fosse non sapremmo spiegare il progresso della scienza. L'uomo, infatti, è dotato di un istinto razionale che gli permette all'uomo di conoscere le leggi che regolano la natura.

Quale concezione di realtà è in grado di soddisfare contemporaneamente questi tre aspetti e qual è l'elemento che li accomuna? Finora non è ancora stata data una risposta chiara e la discussione sulla realtà dei concetti universali non è sufficiente per esaurire il problema.

Dobbiamo concludere, allora, che è necessario un approfondimento ulteriore per capire i tratti decisivi del realismo peirceiano.

---

[92] In questo mi rifaccio alle tesi di Maddalena che scrive "... si potrebbe dire che la realtà ha una natura mista: da un lato si conosce solo perché è incarnata (*embodied*) nel singolo individuo, dall'altro, ha una propria natura generale identificabile attraverso una rappresentazione segnica. Il termine appropriato per indicare questa natura "mista" è "realtà metafisica". Si capisce allora perché Peirce si dichiarase un seguace di Scoto; il Doctor Subtilis, infatti, aveva riconosciuto questo tipo di realtà. Peirce, però, diceva anche di essere un "realista estremo" a differenza di Scoto, che era un "realista moderato". In che cosa consisteva la diversità di posizioni? Per Scoto la realtà generale/*natura communis* si contrae nel singolo individuo (*haecceitas*); Peirce invece pensa che la realtà semitica/continuità rimanga sempre generale. Il problema della singolarità, però, resta irrisolto in Peirce, creando, come si è visto, aporie e possibili soluzioni solo confusamente accennate." G. Maddalena, *Istinto Razionale,* cit., p. 170.

§ 3 GLI ERRORI DEL NOMINALISMO MODERNO: L'EMPIRISMO INGLESE

Come si è chiarito nelle pagine precedenti, Duns Scoto è il riferimento principale per Peirce riguardo al realismo. La sua teoria della divisione, il rapporto tra *quidditas*, *haecceitas* e natura comune permette di sostenere la realtà degli universali senza cadere negli errori del platonismo. Tuttavia è stato anche osservato che il realismo di Scoto non fu sempre compatibile con il pragmatismo di Peirce e quest'ultimo nel corso degli anni sviluppò teorie sempre più radicali sulla realtà dei concetti generali, tanto da far sorgere la domanda: qual è il punto centrale del problema del realismo? Si tratta veramente di discutere della realtà degli universali o forse questa è una conseguenza di una concezione ben più profonda?

Per rispondere ci rivolgeremo a un'altra stagione fondamentale del dibattito tra nominalismo e realismo, vale a dire quella dell'empirismo inglese. Gli autori di questo periodo furono studiati sia da Peirce che da Husserl e rappresentarono un paragone efficace per chiarire le loro posizioni in materia.

Per discutere questo aspetto nel pensiero di Husserl mi rivolgerò in particolare alla seconda delle *Ricerche Logiche*, dal titolo *L'unità ideale della specie e le teorie moderne dell'astrazione.*[93] Per quanto riguarda Peirce, invece, attingerò da diversi testi. Il riferimento principale è la recensione all'opera di Berkeley curata da Alexander C. Fraser. Si tratta di un articolo che Peirce pubblicò nell'Ottobre del 1871 e che divenne forse la più importante discussione sul realismo da lui scritta.[94] Oltre a questo, tuttavia, trarrò spunto da altri scritti per lo più risalenti ai primi anni del 1900, poiché in questo periodo l'interesse per il tema della realtà connesso a quello dell'esperienza fu particolarmente vivo nel filosofo americano.

In tutte queste opere Husserl e Peirce discutono i problemi del nominalismo, riferendosi in particolare alla versione moderna esposta da Locke, Berkeley e Hume.

Dovendo ricercare un punto di vista sintetico che sia comune ai testi indicati, discuterò tre punti che rappresentano tre errori fondamentali del nominalismo, vale a dire tre modi in

[93] Per quanto riguarda le *Ricerche Logiche* mi riferisco alla traduzione italiana curata da Giovanni Piana, Il Saggiatore Mondadori, Milano 1968. D'ora in avanti citerò quest'opera con la sigla RL, seguita dal numero del volume e dal numero di pagina. Ad esempio RLII: 52 sta per *Ricerche Logiche*, volume secondo, pagina 52.

[94] L'articolo fu pubblicato da Peirce con il titolo *Fraser's* The Works of George Berkeley, in «North American Review» 113, October 1871, pp. 449-472. Le edizioni seguenti si trovano in CP: 8.7-38; W2: 462- 487; EP1: 83- 108. Qui mi riferirò all'edizione dei *Collected Papers.*

cui gli empiristi inglesi cercano di spiegare l'esistenza dei concetti generali pur negando la loro realtà.

§ 3.1 Il problema dell'astrazione

È importante chiarire fin dall'inizio che l'astrazione è un elemento chiave per la lotta al nominalismo. Sia Locke che Berkeley riversano su questa facoltà tutta la responsabilità della formazione dei concetti generali e accusano poi i realisti di aver "reificato" tali concetti attribuendo loro un'esistenza concreta.

Come spiega Husserl, secondo la filosofia di Locke non esiste nulla di universale ma solo oggetti individuali, dei quali facciamo esperienza e ai quali assegniamo un nome con cui poterli identificare.[95] Ben presto, però, ci rendiamo conto che molti individui hanno alcuni attributi o complessi di attributi in comune e in seguito a questo riconoscimento iniziamo a chiamarli con lo stesso nome; così nascono le idee generali.

> Il pensiero generale che si realizza in significati generali presuppone quindi che noi abbiamo la *capacità di astrazione*, cioè la capacità di *separare* dalle cose fenomenali, che ci sono date come complessi di attributi, idee parziali, idee di un singolo attributo e di collegare tali idee alle parole come loro significato generale. (RLI: 398)

Questo meccanismo permette di creare i nomi comuni, ma anche i nomi delle varie proprietà che identifichiamo negli oggetti individuali, come per esempio il loro colore o alcuni particolari del loro aspetto, tutti elementi che di per sé non esperiamo mai separati dall'oggetto concreto in cui si manifestano.

Husserl muove diverse critiche a questa teoria lockiana; espone sei punti nei quali si anniderebbero contraddizioni e problemi[96] ma l'accusa fondamentale che muove è quella di una mancanza di chiarezza su cosa siano l'astrazione e la separazione. Nella sua teoria delle idee il filosofo inglese non cerca di analizzare quali siano le leggi che regolano l'astrazione e questo fa sì che egli non veda alcuna differenza tra la separazione che si può operare, ad esempio, tra la foglia e il ramo e tra la foglia e il suo essere verde.

---

[95] Cfr RLI: 397-98.
[96] Cfr RLI: 399.

> La denominazione, se è una vera denominazione che si realizza sulla base dell'intuizione, può rivolgersi in particolare ad un singolo attributo, ma questo rivolgersi è un intenzionare così come lo è il rivolgersi allo stesso oggetto concreto. (...) Ma ciò non vuol dire che si compia qui una separazione.
>
> In generale possiamo dire: ciò a cui si rivolge un'intenzione diventa per questo oggetto autonomo dell'atto. Ma che esso divenga un oggetto *autonomo* non significa che esso divenga anche un oggetto *separato*: si tratta di due asserzioni fondamentalmente diverse. Se si intendono gli attributi come momenti attributivi, essi sono evidentemente inseparabili dallo sfondo. (RLI: 401)

Questa discussione ci riporta a temi familiari: per impostare correttamente il problema degli universali occorre far chiarezza sui diversi modi d'astrazione e capire come essi operino. È vero che quando riconosciamo una somiglianza tra due oggetti, ad esempio nel colore, isoliamo questa caratteristica e le attribuiamo un nome, tuttavia questa esperienza non induce nessuno a pensare che il colore esista separatamente dalla superficie sulla quale si manifesta. Allo stesso tempo, chiunque sarebbe pronto a dichiarare che il colore dell'oggetto che sta osservando è reale, non è una pura invenzione della mente.

Peirce si occupò per lungo tempo di astrazione e la analizzò sotto diversi punti di vista. Il testo più famoso in proposito è sicuramente *On a New List of Categories* del 1867. Qui egli considera i diversi modi di separazione mentale e ne identifica tre principali: astrazione o prescissione, discriminazione e dissociazione.[97]

> L'astrazione o prescissione deve essere nettamente distinta da due altri tipi di separazioni mentali, indicate con i nomi di *discriminazione* e *dissociazione*. La discriminazione ha a che fare soltanto con le essenze dei termini e traccia una distinzione di significato. La dissociazione è la separazione permessa dalla legge di associazione delle immagini in assenza di un'associazione costante. È la coscienza di una cosa senza la coscienza simultanea e necessaria dell'altra. L'astrazione o prescissione, pertanto, indica una separazione maggiore della discriminazione ma minore della dissociazione. Così io posso discriminare il rosso dal blu, lo spazio dal colore e il colore dallo spazio, ma non il rosso dal colore. Posso prescindere il rosso dal blu e lo spazio dal colore (...), ma non posso prescindere il colore dallo spazio, né il

[97] Per un approfondimento su questi temi in particolare nel rapporto con la logica vedi S. Marietti, *Icona e diagramma, il segno matematico in Charles Sanders Peirce*, LED, Milano 2001, p. 19-24.

> rosso dal colore. Posso dissociare il rosso dal blu, ma non lo spazio dal colore, il colore dallo spaizio e il rosso dal colore.[98]

La discriminazione riguarda solo il livello del significato ed è il modo di separazione meno forte, mentre la dissociazione è il più forte, poiché ha a che fare con l'immaginazione, ossia con la capacità di immaginare una cosa senza un'altra (infatti posso dissociare il rosso dal colore ma non posso discriminarli). La prescissione in tutto ciò ha un ruolo mediano. Per chiarire questi concetti possiamo fare un parallelo con i modi di distinzione di Scoto e far corrispondere alla discriminazione la distinzione logica, alla dissociazione la distinzione materiale e alla prescissione la distinzione formale. In realtà Peirce imposta il problema in modo diverso dal filosofo medievale, ma il riferimento a Scoto è certamente fedele per quanto riguarda i rapporti tra i tre tipi di separazione e inoltre facilita la comprensione.

Se, però, si vuole indagare più a fondo cosa sia la prescissione, occorre studiare i suoi caratteri specifici, sui quali Peirce si sofferma alcuni anni più tardi. Nel 1893 affronta il problema dell'astrazione dal punto di vista etimologico

> The word is, with little doubt, a translation of the Greek {aphairesis}(...). The etymological meaning is, of course, drawing away from; this, however, does not mean, as is often supposed, drawing the attention away from an object, but, as all the early passages in both ancient languages[99] fully demonstrate, drawing one element of thought (namely, the form) away from the other element (the matter), which last is then neglected. (CP 2.428)

Quindi, astrazione significa prima di tutto l'azione di separare due elementi del pensiero trascurandone uno e ponendo l'altro in evidenza. In primo luogo tale separazione avviene tra materia e forma, quando vogliamo considerare la seconda indipendentemente dalla prima. Ciò può avvenire in due modi diversi.

> But even in the very first passage in which abstraction occurs as a term of logic, two distinct meanings of it are given, the one the contemplation of a form apart from

[98] C.S. Peirce,*Scritti Scelti,* cit., pp. 72-73.
[99] Peirce si riferisce a greco e latino. Nelle righe precedenti del testo spiegava infatti che il termine latino nasce come imitazione di quello greco in riferimento alle figure geometriche; esse sono il primo esempio di forma astratta dalla materia concreta.

> matter, as when we think of *whiteness*, and the other the thinking of a nature *indifferenter*, or without regard to the differences of its individuals, as when we think of a *white* thing, generally. The latter process is called, also, *precision* (or better, *prescission*): and it would greatly contribute to perspicuity of thought and expression if we were to return to the usage of the best scholastic doctors and designate it by that name exclusively, restricting abstraction to the former process by which we obtain notions corresponding to the "abstract nouns." (CP 2.428)

La prescissione possiede dunque un carattere specifico, distinto da quello dell'astrazione. Non basta prestare attenzione a un elemento trascurandone un altro per avere la prescissione. Questo infatti accade quando dico che il foglio è bianco così come quando dico che c'è della "bianchezza" nel foglio, ma la prima operazione non è del tutto identica alla prima. Peirce le definisce anche come astrazione prescissiva e astrazione ipostatica.

> The most ordinary fact of perception, such as "it is light," involves precisive abstraction, or prescission. But hypostatic abstraction, the abstraction which transforms "it is light" into "there is light here," which is the sense which I shall commonly attach to the word abstraction (since prescission will do for precisive abstraction) is a very special mode of thought. (CP 4. 235)

Ancora pochi anni più tardi spiega il medesimo concetto.

> When we say that the Columbia library building is large, this remark is a result of precisive abstraction by which the man who makes the remark leaves out of account all the other features of his image of the building, and takes [to represent the size] the word "large" which is entirely unlike that image -- and when I say the word is unlike the image, I mean that the general signification of the word is utterly disparate from the image, which involves no predicates at all. Such is precisive abstraction. But now if this man goes on to remark that the largeness of the building is very impressive, he converts the applicability of that predicate from being a way of thinking about the building to being itself a subject of thought (CP 4.332, 1904)

Potremmo dire in altre parole che la prescissione è una forma particolare di astrazione, perché, pur considerando un elemento dell'esperienza separato dal resto, non si spinge fino

a isolarlo per renderlo soggetto autonomo del predicato. Essa si ferma un attimo prima e rimane legata in modo più diretto all'esperienza iniziale. Tale operazione fornisce la base per creare il predicato "larghezza" o "bianchezza", ma è importante sottolineare che i predicati stessi si creano attraverso una diversa operazione. Peirce usa anche un'altra formula per spiegare cosa intenda:

> But prescission, if accurately analyzed, will be found not to be an affair of attention. We cannot prescind, but can only distinguish, color from figure. But we can prescind the geometrical figure from color; and the operation consists in imagining it to be so illuminated that its hue cannot be made out (which we easily can imagine, by an exaggeration of the familiar experience of the indistinctness of hues in the dusk of twilight). In general, prescission is always accomplished by imagining ourselves in situations in which certain elements of fact cannot be ascertained. This is a different and more complicated operation than merely attending to one element and neglecting the rest. (CP 2.428)

La prescissione si realizza quando immaginiamo noi stessi in una situazione tale per cui alcuni elementi del fatto che stiamo analizzando non possono essere accertati, per questo possiamo considerarne solo alcuni aspetti.[100]

Questo brano ci conduce al cuore del problema: i due caratteri distintivi della prescissione rispetto a ogni altra forma di separazione mentale sono:

a) il suo legame costante con l'esperienza
b) la sua natura ipotetica: prescindere ha a che fare con formulare delle ipotesi sul fenomeno in questione.

Per ora lasciamo in sospeso questa analisi sulla prescissione e proseguiamo con le critiche a Locke e Berkeley. Quanto detto tornerà utile in seguito, quando studiando la

[100] Sempre nel 1893 Peirce scrive il MS 403 che contiene una riscrittura di *On a New List of Categories*. Qui troviamo un'ulteriore spiegazione della differenza tra prescissione, discriminazione e dissociazione con alcune esemplificazioni interessanti. Riporto la parte sulla prescissione che chiarisce quanto è stato appena detto. "The medieval doctors speak of *praecision*, by which they mean *praescissio*, or forth-cuttering; and thus we have in logic the word *precision*, as a name for the same operation which is otherwise termed *abstraction*, drawing away. What is meant, we are told, is that kind of mental separation which results from *attention to* one element of an idea, and *neglect of* the rest. It may be doubted whether that is a very successful analysis of the operation. It would be less objectionable to say that in abstraction we *suppose* one part of a phenomenon, without any particular supposition about another part. Thus, I may *suppose* the chair in which I'm sitting to have no action whatever on light, so that it is quite invisible. Then I am said to *prescind* its rigidity etc. and *abstract from* its color and visibility " (MS 403: 4).

fenomenologia di Peirce scopriremo che la facoltà che permette di trovare le categorie fenomenologiche è proprio la prescissione.

§ 3.2 Astrazione e attenzione

Un secondo argomento che i nominalisti moderni usano per negare la realtà dei concetti generali è quello che connette l'astrazione all'attenzione. Poiché possiamo fissare la nostra attenzione su una caratteristica dell'oggetto individuale, pensiamo di poterla separare dal resto e in base a questo presumiamo che essa esista autonomamente come entità generale. Badiamo solo a una certa parte dell'idea concreta e attraverso l'attenzione questa arriva a dominare il flusso del nostro pensiero; in seguito poi, grazie all'associazione, possiamo anche rievocarla e convincerci che sussista di per sé, escludendo tutti gli altri elementi del fenomeno. Nascono così le idee astratte o generali, che non possiedono nessun corrispettivo esperienziale, ma rappresentano elementi fondamentali del pensiero. Tra queste Locke annovera la celebre idea del "triangolo in generale", che non può essere né equilatero, né rettangolo, né scaleno.[101]

Husserl contesta tale tesi e afferma che se la conoscenza procedesse veramente in questo modo non si potrebbero spiegare tutte le analisi condotte su oggetti puramente generali, come i numeri. Infatti, quando si studiano le proprietà dei numeri non ci si riferisce a un insieme concreto di oggetti dal quale poi si astrae il loro numero: ci si riferisce direttamente al generale astratto e se questo non esistesse in sé, non si riuscirebbe a spiegare tutto lo sviluppo delle scienze matematiche.

[101] "... le *idee particolari* sono per prime ricevute e distinte e la conoscenza comincia con esse; dopo di esse vengono quelle generali o specifiche che sono le più vicine alle particolari. Infatti le idee astratte non sono così facili e ovvie per i bambini o per gli spiriti non esercitati come quelle particolari. Se lo sembrano agli adulti, è solo per l'uso familiare e costante che ne fanno. Ma quando riflettiamo abbastanza su di esse, troviamo che le *idee generali* sono finzioni e artifici dello spirito che recano seco difficoltà e non si presentano così facilmente come ci piace immaginare. Per esempio, si richiede una certa fatica e abilità per formare l'idea generale del triangolo (che tuttavia non è neppure tra le più astratte, comprensive e difficili) perché esso non deve essere né obliquo né rettangolo, né equilatero né isoscele né scaleno, ma deve essere insieme tutte queste cose e nessuna di esse. In realtà, è qualcosa di imperfetto, che non può esistere; è un'idea in cui sono poste insieme alcune parti di idee diverse e incompatibili. Nello stato imperfetto in cui è, lo spirito, è vero, ha bisogno di tali idee e si affretta quanto può a formarsele per la comodità della comunicazione e l'allargamento della conoscenza: cose alle quali è naturalmente inclinato." J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. It. A cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996, pp. 681-82.

> È pertanto *evidente* che quando dico *quattro* in senso generale, come nella proposizione *quattro è un numero primo relativo rispetto a sette*, io intendo appunto la specie «quattro», è essa che ho oggettualmente dinanzi al mio sguardo logico: ciò significa che io enuncio un giudizio su di essa in quanto oggetto, e non su un ente individuale qualsiasi. E neppure enuncio un giudizio su un gruppo individuale di quattro cose o su un momento costitutivo qualsiasi, su un elemento qualsiasi o su un aspetto di questo gruppo. (RLI: 412).

Dalle contraddizioni causate dalla teoria delle idee generali di Locke nacque il nominalismo estremo, quello di Berkeley, che rifiutava interamente le idee generali. Nella recensione al Berkeley Peirce scrive:

> Berkeley is undoubtedly more the offspring of Locke than of any other philosopher. (...) His whole philosophy rests upon an extreme nominalism of a sensationalistic type. He sets out with the proposition (supposed to have been already proved by Locke), that all the ideas in our minds are simply reproductions of sensations, external and internal. He maintains, moreover, that sensations can only be thus reproduced in such combinations as might have been given in immediate perception. (...)On this principle he denies that we can have any abstract general ideas, that is, that universals can exist in the mind. (CP 8.26)

La negazione delle idee generali e l'estremizzazione delle tesi lockiane sono paradossalmente la causa dell'idealismo berkleiano. Infatti, tutto ciò che esiste, esiste in quanto è percepito dal soggetto. Ciò significa che non c'è nulla che possieda un essere autonomo esterno alla mente, ma tutto ha origine dalla sensazione. Anche la materia allora, intesa come sostanza indipendente, non esiste e quindi non ha senso ipotizzare che ci siano corpi esterni alla mente. Ciò che osserviamo è solo ciò di cui possediamo un'idea.[102]

[102] Dalla recensione al Berkeley: "From this nominalism he deduces his idealistic doctrine. And he puts it beyond any doubt that, if this principle be admitted, the existence of matter must be denied. Nothing that we can know or even think can exist without the mind, for we can only think reproductions of sensations, and the *esse* of these is *percipi*. To put it another way, we cannot think of a thing as existing unperceived, for we cannot separate in thought what cannot be separated in perception. (...)It is said that *Matter* exists without the mind. But what is meant by matter? It is acknowledged to be known only as supporting the accidents of bodies; and this word 'supporting' in this connection is a word without meaning. Nor is there any necessity for the hypothesis of external bodies. What we observe is that we have ideas." (CP 8.29). Da queste tesi, per poter giustificare il fatto che l'esperienza possiede dei caratteri comuni per tutti gli uomini, Berkeley introduce l'idea di Dio come garante dell'esperienza. La percezione divina ci assicura che gli oggetti

Husserl osserva nella *Seconda Ricerca*:

> Per effetto di questa situazione si è caduti nel *nuovo nominalismo*, la cui natura non è più determinata dal rifiuto del realismo, ma da quello del concettualismo (correttamente inteso): non si rifiutarono soltanto le assurde idee generali di Locke, ma anche il concetto generale nel senso più pieno ed autentico del termine (...). (RLI: 414)

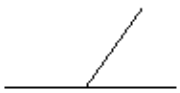
Per comprendere quale sia il punto centrale nel passaggio da Locke a Berkeley è utile riprendere l'esempio del triangolo in generale, che nella sua semplicità contiene tutti i fattori essenziali in discussione. La tesi lockiana è certamente debole, perchè non spiega come dovrebbe essere l'idea di un triangolo né equilatero né rettangolo né scaleno. Infatti se pensiamo a un triangolo, dobbiamo necessariamente raffigurarcelo dotato di uno di questi caratteri. Tuttavia la soluzione di Berkeley è altrettanto insoddisfacente. Infatti, negando che esistano idee generali, non si comprende più a che servano le ricerche del matematico o dello studioso di geometria. Questi lavorano su teoremi particolari e figure singole, dimostrando che essi possiedono determinate proprietà, ma se davvero non esistessero idee generali, le loro dimostrazioni dovrebbero essere valide solo per la figura particolare che hanno utilizzato o per il caso singolo analizzato. Se si negano le idee generali, allora il teorema di Pitagora dovrebbe essere dimostrato di nuovo ogni volta per il triangolo rettangolo che ciascuno disegna sul suo foglio, poichè la conclusione non potrebbe essere generalizzata, se davvero si sostiene che il concetto generale di "triangolo rettangolo" non esiste. Invece, è chiaro che la figura particolare tracciata sul foglio dalla matita è il punto di partenza di ogni studio geometrico, ma il vero obbiettivo della dimostrazione è la figura simbolica, generale che comprende in sé tutti i casi singoli che potranno mai essere disegnati.

---

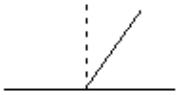
dell'esperienza non scompaiono nell'istante in cui cessiamo di intuirli. Infatti, se anche non esistono più nella nostra mente, continuano a essere percepiti dalla mente del creatore. "Real things do not depend on my thought, but have an existence distinct from being perceived by me; but the *esse* of everything is *percipi*; therefore, *there must be some other mind wherein they exist*. (...)But a material thing being only an idea, exists only so long as it is in some mind. Should every mind cease to think it for a while, for so long it ceases to exist. Its permanent existence is kept up by its being an idea in the mind of God." (CP 8.30). Per approfondire la discussione sulla materia in Berkeley e Peirce vedi C. de Waal, *Having an* Idea *of Matter: A Peirceian Refutation of Berkeleyan Immaterialism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 67, n°2, Aprile 2006, pp. 291- 313.

> Berkeley si esprime come se la dimostrazione geometrica fosse condotta in rapporto al triangolo disegnato a penna sulla carta oppure tracciato con il gesso sulla lavagna, come se, nel pensiero generale, gli oggetti singoli che possiamo per caso avere in mente, anziché meri sostegni della nostra intenzione di pensiero, fossero i suoi oggetti. (...) Certo, lo sguardo del matematico è diretto al disegno ed esso gli appare come un oggetto intuitivo qualsiasi. Ma in nessuno dei suoi atti di pensiero egli *intende* questo disegno, e neppure qualche suo elemento individuale singolo; egli intende piuttosto, a meno che non divaghi, una «retta in generale». Quest'idea è il membro-soggetto della sua dimostrazione teorica.
>
> Ciò a cui è rivolta la nostra *attenzione* non è quindi né l'oggetto concreto dell'intuizione né un «contenuto parziale astratto» (...) dell'oggetto stesso, ma è piuttosto l'idea nel senso dell'unità specifica. (RLI: 427)

Peirce sostiene una tesi molto simile quando spiega la funzione del diagramma per il pensiero logico.[103] Se restiamo nel campo della geometria, il diagramma è proprio la figura particolare che viene disegnata sul foglio. Lo studioso ne ha bisogno perché attraverso l'osservazione di quell'immagine la sua ricerca è molto più feconda di quanto sarebbe se si limitasse a pensare astrattamente alla figura. Basti pensare a come agiamo normalmente quando cerchiamo di risolvere un problema di geometria: tracciamo il disegno e proviamo a disegnare tutte le ipotesi sulla figura, alla ricerca dell'idea decisiva che ci guidi verso la soluzione. Ovviamente l'immagine particolare non è fine a se stessa, ma rappresenta tutte le possibili figure che presentano la stessa relazione logica rispetto alle richieste iniziali del problema. Peirce nelle *Harvard Lectures* del 1903 si sofferma su un esempio particolarmente efficace.

> Prendo un esempio che va bene perché richiede pochi momenti di attenzione. Una linea incrocia un punto qualsiasi di un'altra linea formando due angoli.
>
> 
>
> Legendre provò che la somma di questi angoli è uguale alla somma di due angoli retti disegnando una perpendicolare alla seconda linea sullo stesso piano delle altre due linee e che passa per il punto di incrocio.

[103] Per approfondire il tema dei diagrammi vedi sempre S. Marietti, *Icona e diagramma, il segno matematico* in Charles Sanders Peirce, cit., in particolare pp. 61-68.



> Questa perpendicolare deve stare in un angolo o nell'altro. Si pensa che lo studente *veda* che le cose stanno così. Egli lo vede solo in un caso particolare, ma si suppone che egli percepisca che sarà così in ogni caso. Il logico più attento può dimostrare che la linea deve stare o in un angolo o in un altro; ma questa dimostrazione consiste solo nel sostituire un diagramma diverso al posto della figura di Legendre. Ma in ogni caso, nel diagramma nuovo o in un altro, e di solito in ogni passaggio da un diagramma all'altro si suppone che l'interpretante dell'interpretazione *veda* qualcosa che per la teoria della visione presenta questa piccola difficoltà: che ha una *natura generale*.[104]

Per questo sia la posizione di Locke che quella di Berkeley sono insoddisfacenti: quando pensiamo a un triangolo l'immagine che si crea nella mente ha delle caratteristiche precise, non può esistere una figura generale nel senso di "neutra", priva di tratti definiti. E allo stesso tempo l'immagine di riferimento non rimanda solo a se stessa ma porta in sé la generalità della specie. Non si tratta di una generalità che deduciamo in una seconda fase del processo astrattivo, ma che "intuiamo" nel momento stesso in cui osserviamo il triangolo sul foglio.

§ 3.3 Astrazione e rappresentanza

L'ultima critica mossa da Peirce e Husserl contro i nominalisti riguarda il terzo aspetto dell'astrazione, vale a dire la sua funzione di rappresentanza. Dato che i generali servono a rappresentare con un unico segno tutta una classe di individui, allora si potrebbe concludere che non sono altro che "*meri artifici* di un'economia del pensiero"[105] Sono strumenti molto utili per dare efficacia al ragionamento ma questo non comporta affatto che abbiano una qualche realtà.

Contro questa ipotesi Husserl afferma che senza ammettere l'esistenza dei generali non è possibile compiere alcun enunciato, neppure uno che si riferisca a oggetti individuali; infatti, anche i nomi comuni che dovremmo utilizzare sono a loro volta generali. La

[104] C. S. Peirce, *Scritti scelti*, cit. p. 536-537.
[105] RLI: 439.

potenza che questi termini esprimono non può essere in alcun modo ridotta a una funzione psicologica, essi creano una connessione che nessun individuale può realizzare.

> L'elemento che distingue le rappresentazioni generali dalle singole rappresentazioni intuitive (...) non può consistere in una mera differenza di funzione psicologica, una mera differenza relativa al ruolo che viene attribuito a certe singole rappresentazioni della sensibilità interna ed esterna, all'interno del processo psichico della vita. (...)
>
> Non ci si rende conto che in questo carattere d'atto e nei caratteri d'atto analoghi è inclusa l'intera sfera logica e che, ogni qual volta si parla, in senso logico, di «rappresentazioni» e di «giudizi» e delle loro varie forme, i concetti sono determinati solo da atti di questo genere. (RLI: 442-43)

Il vero aspetto innovativo che i termini generali incarnano consiste nella capacità di rappresentare in senso logico tutta una classe di oggetti attraverso un unico atto. Non significa che i singoli individui della specie vengano passati in rassegna, ammettendo che ciò fosse possibile, ma che l'intera classe è colta in una sola volta.

> Per quanto siano numerose le cose singole che noi possiamo passare in rassegna e per quanto sia grande l'impegno con il quale noi le colleghiamo, nel migliore dei casi, se si riuscisse realmente ad esaurire l'estensione del concetto, sarebbero rappresentati tutti gli A, ma non *tutti gli A*, non si sarebbe cioè compiuta la rappresentazione logica. (RLI: 445)
>
> La coscienza di *tutti* gli A si compie in un'unica pulsazione, in un atto omogeneo e peculiare: esso non ha componenti che si riferiscano a tutti i singoli A, né può essere sostituito da una somma o da un tessuto di atti o di «suggerimenti» singolari o esserne il prodotto. Mediante il suo «contenuto», il suo senso che deve essere inteso idealmente, questo atto si riferisce ad ogni membro dell'estensione, ma non realmente, bensì idealmente, e cioè logicamente. (RLI: 451)

Questo è il punto sul quale Husserl e Peirce attaccano più ferocemente Berkeley e dal quale, a loro parere, è nata la filosofia di Hume.[106] Quest'ultimo non avrebbe fatto altro che

[106] In questo paragrafo non ho fatto riferimento alle critiche all'empirismo inglese contenute in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Si tratta infatti di un testo cardine del pensiero husserliano nel quale vengono dedicati diversi paragrafi a Locke, Berkeley e Hume. Mi sono limitata

approfondire in senso psicologico le conclusioni del vescovo inglese; infatti se tutte le nostre idee nascono come copie di sensazioni, l'idealismo berkeleyiano trova un facile sviluppo nello scetticismo di Hume, che non si limita a negare la materia ma estende tale operazione anche alla mente e ammette solo l'esistenza delle apparenze.[107] Tuttavia una simile teoria non sa spiegare come un'idea generale possa rappresentare con un solo atto un'intera classe di oggetti. Hume arriva a dire che le idee generali riescono a superare la loro natura singolare e agiscono *come se* fossero generali, ma così facendo non rivela quale sia l'elemento nuovo che permette loro di assolvere tale funzione né come avvenga effettivamente tale rappresentazione.[108]

In particolare c'è un ultimo aspetto che l'universale racchiude in sé e che non può essere espresso attraverso nessuna intuizione individuale: si tratta dell'azione della legge. Come abbiamo già accennato, per Peirce la generalità non deve essere intesa solo in modo statico, come specie e genere, ma indica anche una legalità che nel tempo permette di conoscere l'ordine regolatore di un insieme di fenomeni. Tale ordine è una relazione che non è mai riducibile alla somma degli oggetti che unisce. Anche Husserl al riguardo è molto chiaro.

---

alle *Ricerche Logiche* perché le argomentazioni contro i filosofi inglesi non subiscono mutamenti rilevanti nelle due opere, mentre, al contrario, l'impostazione generale dei due testi è totalmente diversa dato che *La Crisi* fu scritta nel 1937 mentre le *Ricerche* sono del 1900. Il testo giovanile è più utile in questa fase del lavoro, nella quale si sta descrivendo il punto di partenza logico sul quale sarà fondata la fenomenologia, e inoltre contiene una trattazione più ampia del problema in questione.Vorrei però citare qui un brano dalla *Crisi* che sintetizza in modo efficace la tesi che stiamo discutendo e rivela una chiara analogia con le affermazioni di Peirce. "Le ingenuità e le incongruenze di *Locke* portarono a un rapido sviluppo del suo empirismo, esso diventa un idealismo paradossale e infine si dissolve in una serie di controsensi. Il fondamento di tutto ciò rimane il sensualismo e l'apparente ovvietà del fatto che l'unico indubitabile terreno di qualsiasi conoscenza è l'esperienza di sé e il regno dei dati immanenti. Su questa base *Berkeley* riconduce le cose corporee che appaiono nell'esperienza naturale a complessi di quegli stessi dati sensibili in cui le cose appaiono. (...) *Hume* procede fino in fondo in questa direzione. Tutte le categorie dell'obbiettività, quelle scientifiche, attraverso cui la vita scientifica pensa un modo obiettivo, extra-psichico, quelle pre-scientifiche, in cui la vita pre-scientifica pensa del pari un mondo obiettivo ed extra-psichico, sono finzioni. Lo sono innanzi tutto i concetti matematici: il numero, la grandezza, il continuo, la figura geometrica, ecc. Sono, diremmo *noi,* idealizzazioni metodicamente necessarie di dati intuitivi. Ma nel senso di Hume sono finzioni, come del resto l'intera matematica che si presume apodittica." E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Paci e E. Filippini, Net, Milano 2002, p. 114-15. D'ora in avanti verrà citato con l'abbreviazione CSE seguita dal numero di pagina corrispondente alla citazione.

[107] Cfr CP 8. 34, 1871.

[108] Cfr RLI: 461.

> Ad esempio, seguendo la via dell'intuizione non si otterrà alcuna legge. (...) Nessuna intuizione, foss'anche quella totale di Dio, potrebbe operare nel senso della legge come unità ideale - potrebbe cioè abbracciare in sé, da un punto di vista *logico*, un'infinità di casi singoli possibili nella modalità di un enunciato significativo generale. Infatti, intuire non equivale a pensare. (RLI: 440)

Peirce vede nella legge un tratto essenziale della generalità; per questo cerca di spiegare quali siano le sue caratteristiche essenziali in opposizione a chi la vede come una mera uniformità, vale a dire come un'analogia generica tra fenomeni che la mente individua e della quale, in fondo, è creatrice. Il maggior esponente di questa linea di pensiero che riduce la legge all'uniformità è J. S. Mill, che per Peirce rappresenta il vero campione del nominalismo.[109] Nel 1902 scrive:

> During the middle third of the nineteenth century, or from a decade before 1843 when J. S. Mill published his *Logic*, (...) until the Darwinian ideas began to influence the metaphysics, the general conception of a law of nature was that it was simply a "uniformity", that is, a similarity or analogy between a number of observed events, and further, that such similarity consisted simply in the fact that the human mind was so constituted as to throw those phenomena into a class by themselves. A law of nature was, therefore, nothing but a particular way of looking at matters, which happened to suit our inclinations and tendencies. (MS 872: 23-24)

Confondere la legge con l'uniformità è un errore molto grave; infatti si può parlare di uniformità, per esempio, quando un giocatore tira per tre volte un dado e per tre volte ottiene lo stesso punteggio. Ben diversa invece è la regolarità che permette di sapere che, nel momento in cui lasciamo andare il libro che abbiamo tra le mani, esso cadrà immediatamente sul pavimento. La legge intesa nella sua natura autentica possiede due caratteristiche fondamentali. La prima consiste nella capacità di elaborare previsioni efficaci e questo garantisce che non si tratta di una mera illusione prodotta della mente.

> It is all very well to say that the resemblance of these experiments consists in our minds throwing them into one class. We may (for the sake of argument) admit that. But the circumstance that our prediction that the same thing will happen in future

[109] Su questo è particolarmente interessante il MS 872 del 1902 e di nuovo la recensione a Berkeley, in particolare i paragrafi CP 8.37-38.

> experiments is going to turn out true, is not a fabrication of our minds; for our thoughts cannot influence that result, in the least. We do not make the prediction come true. Nature does it. That feature of natural laws is quite distinct from a mere resemblance between phenomena; and is conclusive evidence that nature really conforms to a general formula. (MS 872: 25-26)

La seconda caratteristica della legge consiste nel fatto che tale regolarità non solo ordina i fenomeni che le sono soggetti, ma li ordina in modo tale che la mente umana possa venirne a conoscenza. Si potrebbe dare, infatti, una legge effettivamente esistente ma assolutamente inintelligibile o del tutto irrazionale. In realtà questa possibilità non si verifica; anzi, l'esperienza che facciamo è regolata da formule che si rivelano come "alleate" della ragione umana.

> The universe might be regulated by laws; but yet it is conceivable that those laws should have been of a far-fetched and apparently unreasonable character, like the rules of astrology. (...) The fact, however, is, that the laws of nature, instead of being of any such far-fetched description, are such as appear to us reasonable and simple. This feature of the laws of nature is evidence that whatever power it be that is behind them is behind the constitution of human reason, which has such a surprising facility in finding them out.
>
> Nature is conformed to general formulae, which really determine how future events shall turn; and these formulae are such a character that human reason is closely allied to them. (MS 872: 25-27)

§ 4 CONCLUSIONE: UNA NUOVA IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA DELLA REALTÀ

Tentiamo ora di affrontare il punto decisivo di tutta la discussione condotta finora. Abbiamo ripercorso alcuni tratti della storia della filosofia osservando l'evoluzione del realismo. Passando dal pensiero antico, alla scolastica medievale e infine all'empirismo moderno, la lotta tra realismo e nominalismo ha subito importanti cambiamenti, ma ancora resta da capire quale sia la posizione finale di Peirce e Husserl rispetto a questi problemi. Certamente il tema dell'astrazione rappresenta un aspetto molto importante, sul quale entrambi i nostri autori hanno riflettuto a lungo, tuttavia non spiega la differenza radicale che dà vita al realismo di Peirce e Husserl.

Per iniziare la discussione vorrei riferirmi a due testi. Il primo è un articolo di Cornelis de Waal a proposito del realismo peirceiano, nel quale l'autore propone una sintesi efficace delle posizioni del padre del pragmatismo, impostando la discussione sul rapporto tra il reale e la sua esistenza esterna alla mente. Combinando queste due nozioni si creano tre possibilità[110]:

1) Tutta la realtà è completamente esterna al pensiero; infatti un oggetto, per essere indipendente da ciò che un singolo individuo può pensare di lui, deve essere del tutto indipendente dal pensiero in generale, quindi deve essere esterno ad esso. Questa è la posizione di Locke.
2) Nessuna realtà è completamente esterna al pensiero; infatti, anche se ci sono oggetti che sono indipendenti dal pensiero di ciascun individuo particolare, non c'è niente che possa essere indipendente dal pensiero in generale. Questa è la posizione di Berkeley.
3) Una parte, ma non tutta la realtà è esterna al pensiero. Questa è la posizione di Peirce, che chiariremo meglio fra poco.

Il secondo testo è di nuovo la seconda delle *Ricerche Logiche*, nella quale Husserl scrive:

> Due false interpretazioni hanno dominato lo sviluppo delle teorie degli oggetti generali. In primo luogo, l'*ipostatizzazione metafisica* del generale, l'assunzione di un'esistenza reale della specie *al di fuori* del pensiero. In secondo luogo l'*ipostatizzazione psicologica* del generale, l'assunzione di un'esistenza reale della specie nel pensiero. (RLI: 393)

[110] Cfr C. De Waal *Peirce's Nominalist-Realist Distinction, un Untenable Ralism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXIV, n°1, Winter 1998, pp. 183- 202.

La prima ipostatizzazione fu la base del realismo platonico e fu anche il bersaglio del nominalismo antico. La seconda, invece, ebbe la sua massima espressione nella filosofia di Locke e dalle contraddizioni che tale interpretazione ha generato è nato il pensiero di Berkeley, primo esponente del nominalismo estremo moderno.

Entrambe queste ipostatizzazioni conducono all'errore perché impostano la domanda sulla realtà degli universali in modo sbagliato. Da un lato, infatti, viene detto che i generi, per essere reali, devono essere in qualche modo interni alla coscienza; dall'altro si sostiene i generi devono esistere indipendentemente dalla coscienza che li pensa, dunque devono trascendere la mente e il soggetto. Contro questa alternativa Husserl afferma:

> Ma non dobbiamo perderci sulle false vie di una metafisica di questo tipo. *Reale* è per noi sia ciò che è «nella» coscienza, sia ciò che è «fuori» di essa. (RLI: 395)

Possiamo concludere, allora, che sia per Husserl che per Peirce è errato impostare il problema del realismo sull'opposizione tra interno/esterno della coscienza. Nessuna delle due soluzioni è soddisfacente, perché non esiste un confine rigido che divide la coscienza dal mondo. Questo è il punto di vera novità rispetto ai realisti e ai nominalisti antichi e moderni. I generali non vanno cercati né "dentro" la nostra testa né "fuori" tra gli oggetti concreti; e questo non perchè la loro natura sia di un terzo tipo, diverso e intermedio tra entità psichiche e fisiche, ma perché non esiste alcuna barriera invalicabile che divida la coscienza dal mondo.[111] Con questo non si vuole dire che non esista differenza tra il mondo esterno e quello interno alla mente, tra i pensieri e gli oggetti concreti, tra un'impressione sensibile e un'allucinazione prodotta dalla fantasia. Il punto decisivo è che

[111] Qui risiede il fondamento della visione d'essenza di cui si discuteva in precedenza. Come scrive Besoli "Alla base della «visione d'essenza", come tema su cui si regge l'intera fenomenologia non c'è solo la rivendicata superiorità dell'intuizionismo ascritto al pensiero naturale rispetto all'artificiosità di ogni procedura di stampo formalistico e simbolico, ma soprattutto il superamento – attraverso l'investitura trascendentale del principio dell'intenzionalità – del rigido dualismo tra sensibile e intelligibile, ricettività e spontaneità, soggettivo e oggettivo, interno ed esterno, che era stato largamente condiviso dall'empirismo inglese e dal criticismo kantiano, creando così un ostacolo insormontabile alla ricognizione di *ciò che è dato* nella sua effettiva estensione (...). In questo contesto problematico, la fenomenologia aspira a colmare la frattura che scinde in maniera dicotomica sensibilità e intelletto, evitando di trasformare l'*estetica* in un mero preludio dell'*analitica* e di affidarsi, come Kant, a una *funzione mediatrice* incapace di assicurare un *momento intuitivo* all'apprensione di *oggetti intellettuali* e con ciò un *fondamento materiale* che giustifichi l'applicazione dei concetti categoriali al campo dell'espeirenza." S. Besoli, *La pregnanza del metodo descrittivo e il rispetto delle datità*, introduzione a A. Reinach, *La visione delle idee*, cit. p. X.

la conoscenza inizia sempre come rapporto diretto con il mondo, con la realtà in quanto tale e non con una sua proiezione più o meno fedele creata dalla nostra mente. È ciò che Peirce afferma con grande decisione quando, contestando le tesi del prof. Pearson, scrive che non ha senso concepire l'uomo come l'operatore di un centralino telefonico, tagliato fuori dal mondo e informato su ciò che accade all'esterno della sua stanza solo attraverso notizie parziali, che sarebbero le prime impressioni dei sensi. La conoscenza inizia, al contrario, con i percetti, i quali non sono né dentro né fuori il nostro cranio, ma vengono dal mondo, dalla realtà intesa in senso pieno.

> He [*Professor Pearson*] tells us that each of us is like the operator at a central telephone office, shut out from the external world, of which he is informed only by sense-impressions. Not at all! Few things are more completely hidden from my observation than those hypothetical elements of thought which the psychologist finds reason to pronounce 'immediate,' in his sense. But the starting point of all our reasoning is not in those sense-impressions, but in our percepts. (...)It [*the percept*] is not inside our skulls, either, but out in the open. It is the external world that we directly observe. (...)We first see blue and red things. It is quite a discovery when we find the eye has anything to do with them, and a discovery still more recondite when we learn that there is an ego behind the eye, to which these qualities properly belong. (CP 8.144)

Il cuore di questa nuova concezione non sta nel negare che esista un mondo esterno alla mente, ma nel riportare al centro la relazione tra il soggetto e l'oggetto che conosce. Si chiariscono allora i punti che erano rimasti irrisolti nel § 2. Infatti, se eliminiamo il baratro che la filosofia tradizionale ha aperto tra coscienza e mondo, allora è chiaro che non può esistere nulla di assolutamente inconoscibile; ciò non significa che la coscienza produca il mondo, ma che esso si delinea nel rapporto con il soggetto. In secondo luogo si comprende anche perché Peirce insista tanto sull'esistenza di una sorta di istinto che consente all'uomo di osservare la natura e indovinare le sue leggi: uomo e natura non sono due estranei, ma sono profondamente legati tra loro.

Tale sottolineatura identifica anche il cuore dell'intenzionalità husserliana.

> Fuorviati dalla confusione tra oggetto e contenuto psichico, si dimentica che gli oggetti di cui diventiamo «coscienti» non sono semplicemente dentro la coscienza,

> come in una scatola, in modo tale che noi li possiamo reperire ed afferrare in essa; ma essi si *costituiscono* in primo luogo in ciò che essi sono e per ciò che essi valgono per noi, in diverse forme di intenzioni oggettuali. (...) ogni qual volta noi *intuiamo*, nella percezione, nella fantasia e nel ricordo, oppure *pensiamo* nelle forme empiriche e in quelle logico-matematiche, vi è un presumere intenzionale, un intendere che *mira* ad un oggetto, una coscienza che è coscienza *di* esso. (RLI: 435)

Tale rivoluzione nella concezione del rapporto soggetto-mondo permette a entrambi i filosofi di sostenere una tesi che sarebbe parsa assurda a qualsiasi logico antico o medievale, vale a dire che gli universali vengono intuiti direttamente nella percezione. Non si parla in questo caso di un universale numericamente indefinito, come poteva essere la natura di Avicenna o dell'oggetto remoto dell'intenzione, come nel caso di Scoto. Tanto Peirce quanto Husserl sostengono che i generali vengono intuiti direttamente a livello percettivo, proprio come si può toccare una superficie o udire un suono. [112]

Alla fine del § 3.2 avevamo citato l'esempio dell'angolo di Legendre in cui questo argomento era accennato, ma in tutte le *Harvard Lectures* ricorre frequentemente il tema della percezione del generale. Nella sesta conferenza, dovendo spiegare come sorge nell'intelletto l'idea generale di "cane", Peirce sostiene che essa si formi grazie a una serie di giudizi percettivi [*perceptual judgment*] nei quali intuiamo le proprietà generali comuni a tutti i cani; in seguito l'abduzione generalizza tali giudizi creando il concetto universale, ma l'origine dell'intero processo è completamente radicata nella percezione.[113]

> I miei giudizi percettivi sui cani contenevano vaghi elementi generali e sono stati generalizzati principalmente grazie all'abduzione, coadiuvata solo per alcuni aspetti

[112] Qui sarebbe necessario discutere il tema dell'intuizione delle essenze nella fenomenologia, connesso anche al problema del'a priori materiale. Per Husserl i generali non vengono colti attraverso un'operazione astrattiva, ma possono essere intuiti in modo diretto. Le essenza hanno un modo specifico di datità attraverso il quale possono essere colte e tale datità è governata da leggi specifiche che emergono già nell'intuizione e non sono frutto di un'operazione logica astratta. Per un approfondimento su questo tema rimando alla terza delle *Ricerche logiche* e a R. Lanfredini *A priori materiale : uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006. Sull'importanza dell'intuizione d'essenza per la fenomenologia si veda anche l'introduzione di S. Besoli a A. Reinach, *La visione delle idee*, cit., pp. XXX-XXXIII e LV-LVII.

[113] Per la spiegazione di cosa siano i giudizi percettivi e l'abduzione rimando al prossimo capitolo nel quale mi soffermerò sulla fenomenologia. Per ora è sufficiente dire che il giudizio percettivo è il primo livello della percezione in cui entra in gioco la terza categoria, ossia l'interpretazione, la rappresentazione. Si tratta però di una rappresentazione assolutamente precedente a ogni autocoscienza, al di là del controllo del soggetto. L'abduzione è invece la terza forma di inferenza che Peirce riconosce, insieme a deduzione e induzione.

> dall'induzione, e ho acquisito in questo modo qualche idea generale sui modi di fare dei cani, sulle leggi della caninità, alcune delle quali, per quanto ho potuto osservare, sono invariabili (...). Queste sono leggi dei giudizi percettivi e, senza dubbio, la maggior parte delle nostre idee generali è di questo tipo. Non è detto che ciò non valga per tutte le idee generali. Se qualcuno, quindi, vuole sostenere che ci sono delle idee generali che non sono date nei giudizi percettivi, è giusto chiedergli di provarlo con un ragionamento stringente e che egli non si aspetti che noi accettiamo asserzioni insostenibili o che diamo il nostro assenso a esse senza essere convinti da nient'altro che da vaghe annotazioni. Eppure il pensatore nominalista si comporta proprio in questa maniera. Ci vorrebbe convincere che la nostra mente - cioè le nostre idee - siano piene di nozioni del tutto eterogenee rispetto a qualsiasi cosa reale che ci sia nel mondo.[114]

Il nominalista non è colui che nega gli universali, o meglio, questa tesi è la conseguenza di una posizione precedente. Il nominalista è colui che nega la relazione tra il soggetto e la realtà e così è portato a sostenere che i concetti universali siano totalmente estranei al mondo e nascano dalla mente umana senza possedere alcun corrispettivo fuori da essa. Invece, se si osserva come sorgono gli universali nell'esperienza, si deve concludere che lo spunto per la loro nascita è fornito dal reale stesso. L'intelletto in seguito rielabora questo contenuto, lo rende linguistico e lo formalizza in categorie, ma da sé non avrebbe avuto modo di inventarlo *ex nihilo*.

Nel finale della sesta conferenza e nell'inizio della settima Peirce afferma che chi non arriva a riconoscere la natura percettiva dei generali, non può cogliere il cuore del pragmatismo stesso. Definisce tre proposizioni "molari", ossia tre proposizioni che hanno rispetto al pragmatismo una funzione simile a quella di una pietra molare su un coltello, senza di esse la lama del suo principio filosofico rimarrebbe smussata e inutilizzabile.

> Non penso che sia possibile rendersi conto appieno del problema dei meriti del pragmatismo senza riconoscere queste tre verità: *primo*, che non ci 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

[114] C. S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit. p. 560-61.

> 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.[115]

Husserl conclude la seconda ricerca con affermazioni molto vicine a quelle peirceiane. Nell'ultimo paragrafo, nel quale traccia un bilancio degli errori principali della filosofia di Locke e Berkeley, accusa i due autori di non aver considerato a fondo gli atti che generano i concetti universali, ma di essersi occupati solamente di singolarità intuitive. Gli empiristi inglesi intendevano dimostrare a ogni costo che reale in senso pieno è solo l'individuo sensibile, che si può toccare con mano, per questo non si sono nemmeno preoccupati di descrivere cosa accada effettivamente nell'esperienza e come emergano i generali nella conoscenza.

> Non si vede qualcosa che appare del tutto manifesta a chi considera la situazione senza lasciarsi indurre in errore dai pregiudizi tradizionali (...)
>
> Ciò che è il «significato» ci può essere dato con la stessa immediatezza con cui ci è dato ciò che è il colore o il suono. Si tratta di qualcosa che non può essere ulteriormente definito, di descrittivamente ultimo. Ogni qual volta effettuiamo o comprendiamo un'espressione, essa significa per noi qualcosa, noi siamo attualmente coscienti del suo senso. (RLI: 454)

Husserl chiarisce che esistono delle differenze tra gli atti con cui cogliamo un suono e quelli che veicolano un significato; il compito della fenomenologia consiste precisamente nel descrivere queste differenze, ma ciò non comporta che uno dei due atti sia più immediato dell'altro.

Esiste, infine, un'ulteriore conferma della somiglianza tra le posizioni dei due autori. L'abbattimento del muro tra soggetto e mondo li porta a una nuova forma di realismo che li vede uniti anche negli effetti di tale dottrina sul loro sistema filosofico. Nella recensione al *Berkeley* Peirce elenca alcune conseguenze della sua concezione di realtà; vorrei ora riprenderle brevemente per mostrare come la fenomenologia husserliana sia in continuità con tali affermazioni.

[115] C. S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit. pp. 561-62.

§ 4.1 Non esiste la "cosa in sé"

> This theory of reality is instantly fatal to the idea of a thing in itself, - a thing existing independent of all relation to the mind's conception of it. (CP 8.13, 1871)

Se si abbandona il dualismo, che domina tanto la scuola realista quanto quella nominalista, immediatamente scomparirà anche il fantasma della "cosa in sé" ipotizzata da Kant. Infatti, alla base di tale concetto sta la distanza abissale tra il fenomeno, inteso come rappresentazione, e l'oggetto reale, cioè l'oggetto vero e proprio che sussiste autonomamente dal soggetto. Il "noumeno" kantiano è per definizione inconoscibile e per Peirce rappresenta l'esito necessario dell'impostazione nominalista che interpreta tutta l'esperienza come un'illusione, un'apparenza che fornisce informazioni ingannevoli alla mente esiliata dal mondo.

> The nominalist, by isolating his reality so entirely from mental influence as he has done, has made it something which the mind cannot conceive; he has created the so often talked of "improportion between the mind and the thing in itself." And it is to overcome the various difficulties to which this gives rise, that he supposes this noumenon, which, being totally unknown, the imagination can play about as it pleases, to be the emanation of archetypal ideas. The reality thus receives an intelligible nature again, and the peculiar inconveniences of nominalism are to some degree avoided. (CP 8. 30, 1871)

Qui Peirce torna a criticare l'esistenza di entità "totalmente inconoscibili", vedendo in questo problema un punto di debolezza decisivo del nominalismo.

D'altro canto anche Husserl contesta l'idea della cosa in sé, non direttamente nelle *Ricerche Logiche* ma nelle *Meditazioni Cartesiane* che raccolgono i testi di alcune conferenze tenute a Parigi nel 1929. Sono passati molti anni dagli studi logici giovanili, ma le *Meditazioni* sono molto utili in questa fase del nostro percorso perché descrivono in modo efficace le conseguenze della nuova visione del rapporto soggetto-mondo introdotta dalla fenomenologia.[116]

[116] Sulla critica che la fenomenologia elabora contro il concetto di cosa in sé si veda anche G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1979.

> Non ha senso voler cogliere l'universo del vero essere come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile, ponendosi in modo meramente esteriore tra i due universi un riferimento basato su una legge fissa.
>
> Per ragion d'essenza l'uno e l'altro universo si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta, unica nell'unica concretezza assoluta della soggettività trascendentale. Poiché questa è l'universo delle possibilità di senso, qualcosa di esterno ad essa non è che non-senso. [117]

Occorre ripensare l'universo della mente e quello dell'essere come inscindibilmente legati e quindi concepire la conoscenza come incentrata sull'intenzionalità; solo così si eviteranno esiti assurdi, quali appunto la scissione tra fenomeno e cosa in sé.

> La teoria autentica della conoscenza ha pertanto un senso compiuto solo in quanto teoria fenomenologico-trascendentale; invece di avere a che fare con conclusioni insensate da una immanenza presunta a una trascendenza presunta, come la trascendenza relativa a quali che siano *cose in sé* che si presumono ignote per principio, ci si occuperà esclusivamente di illustrare sistematicamente le operazioni della conoscenza e attraverso questa illustrazione la conoscenza sarà intesa da cima a fondo come operazione intenzionale.[118]

§ 4.2 Non più essere ma "fenomeno d'essere"

La scomparsa della cosa in sé rimette in discussione il rapporto tra trascendenza e immanenza. Infatti, non si può più pensare che esista un essere statico, esterno e immutabile verso il quale la mente umana lancerebbe dei ponti per tentare di stabilire un contatto. In senso rigoroso non ha più senso parlare di essere, ma si deve assumere una posizione "fenomenista". Questo termine non vuole rifarsi alla filosofia di Hume, che

[117] E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane,* trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, p. 107. D'ora in avanti sarà citato con l'abbreviazione MC seguita dal numero di pagina che corrisponde al brano riportato.
[118] MC: 108. La stessa critica al concetto limite di cosa in sé e quindi all'idealismo kantiano è ripetuta a p. 109.

condurrebbe allo scetticismo, ma a un nuovo approccio ai fenomeni, più simile a quella kantiano.[119]

> This theory involves a phenomenalism. But it is the phenomenalism of Kant, and not that of Hume. Indeed, what Kant called his Copernican step was precisely the passage from the nominalistic to the realistic view of reality. It was the essence of his philosophy to regard the real object as determined by the mind. That was nothing else than to consider every conception and intuition which enters necessarily into the experience of an object, and which is not transitory and accidental, as having objective validity. In short, it was to regard the reality as the normal product of mental action, and not as the incognizable cause of it. (CP 8.13)

Va chiarito che Peirce non si sta volgendo verso un'improvvisa forma di idealismo, tanto è vero che subito dopo sottolinea che il suo realismo è propenso a credere nell'esistenza della realtà esterna.

> The realist will hold that the very same objects which are immediately present in our minds in experience really exist just as they are experienced out of the mind; that is, he will maintain a doctrine of immediate perception. He will not, therefore, sunder existence out of the mind and being in the mind as two wholly improportionable modes. When a thing is in such relation to the individual mind that that mind cognizes it, it is in the mind; and its being so in the mind will not in the least diminish its external existence. For he does not think of the mind as a receptacle, which if a thing is in, it ceases to be out of. (CP 8.16, 1871)

Così Husserl spiega il rapporto tra la trascendenza del mondo e il suo legame con la coscienza cercando di chiarirne l'equilibrio. Il mondo non è un "pezzo" del mio io, tuttavia allo stesso tempo devo rendermi conto che la trascendenza della realtà è tale solo a partire dalla mia esperienza che la osserva e le conferisce un senso.

---

[119] Sulla differenza tra il fenomenismo di Hume e quello di Husserl sono molto interessanti le osservazioni di Piana. Egli chiarisce che la nozione di fenomeno non implica affatto che la cosa sia presente solo in modo mediato nella percezione. Si può concepire il fenomeno in modo riduttivo, dissolvendo l'oggetto nella sua manifestazione, ma non ha alcun senso parlare di fenomeno se non si presuppone che esista qualcosa che si sta manifestando. Ciò non significa, però, che le manifestazioni siano solo copie imperfette di un originale irraggiungibile. Al contrario, per la fenomenologia gli atti percettivi rendono presenti le cose stesse, in carne e ossa, originalmente. (Cfr G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, cit., p. 21-23.)

> ... il mondo stesso e ogni oggetto mondano non sono pezzi del mio io, non si possono trovare realmente nel mio vivere di coscienza come sue parti reali, come complessi di dati di sensazioni o come complessi di atti. Questa trascendenza appartiene al senso proprio di tutto ciò che è mondano, sebbene questo ottenga (e possa solo ottenere) l'intero senso che lo determina e il suo valore d'essere a partire dalla mia esperienza, dal mio eventuale rappresentare, pensare, valutare e agire. (MC: 58)

E di nuovo nella terza meditazione ribadisce che quando sperimentiamo un'evidenza empirica autentica, ciò che si rivela tramite essa è il mondo reale, esterno alla coscienza. Non si deve pensare che si tratti di un'esperienza illusoria, ma allo stesso tempo dobbiamo comprendere che il significato di questa esperienza nasce dalla relazione con il soggetto.

> L'evidenza che appartiene a questi oggetti e al mondo è l'*esperienza esterna.* (...). Il fatto che l'esistenza del mondo è *trascendente* alla coscienza e tale necessariamente rimane anche nell'autodatità evidente, non impedisce che solo nel vivere della coscienza si costituisca ogni trascendente come inseparabile da essa, e che questo vivere, inteso specialmente come coscienza del mondo, porti inseparabilmente in sé il senso del mondo (...). Infine è la scoperta dell'orizzonte di esperienza quel che solo mette in chiaro la realtà effettiva del mondo e la sua *trascendenza*, mostrando che il mondo reale e la trascendenza sono inseparabili dalla soggettività trascendentale che costituisce in generale il senso e la realtà effettiva di un senso. (MC: 88)

§ 4.3 Il possibile e il reale

La terza e ultima conseguenza della nuova concezione di realismo che stiamo trattando interessa entrambi i nostri autori, anche se con sfumature differenti. Il punto fondamentale consiste nel fatto che la centralità del legame soggetto-mondo implica che la potenzialità sia reale tanto quanto l'attualità. Infatti, non solo ciò che è attualmente esistente è reale, ma lo è anche tutta quella parte di esperienza che si prefigura a partire dal dato attuale.

La differenza tra i due autori sta nel fatto che Peirce sottolinea questo aspetto in funzione della centralità della Legge per la sua filosofia, mentre Husserl lo connette di nuovo all'intenzionalità.

Sempre nella recensione all'opera di Berkeley del '71, Peirce introduce il tema usando l'esempio dell'oppio: quando si dice che l'oppio ha proprietà soporifere, con ciò si intende dire che esiste una regolarità in natura che fa sì che chi assume una dose d'oppio inevitabilmente cada addormentato. Attribuire a questa sostanza simili proprietà equivale a riconoscere che essa ha un potere, che forse non esercita in questo istante, ma che potrebbe esercitare qualora fosse utilizzata. Tale potere deve essere ritenuto reale, anche se non è attualmente visibile, oppure no? Peirce risponde affermativamente, perchè non avrebbe senso ridurre la realtà a ciò che si verifica nell'istante attuale.[120] Tali posizioni verranno sviluppate molti anni più tardi negli studi sulla modalità, che rappresentano un aspetto centrale della semiotica peirceiana tra il 1908 e il 1914.[121]

Husserl si occupa della realtà della potenzialità descrivendo i vissuti, gli *erlebnis*. I nostri vissuti non si esauriscono nella loro attualità, proprio in virtù della loro connessione con il soggetto. Infatti, poiché quest'ultimo ha una coscienza dilatata nel tempo, anche la sua esperienza non è ridotta a una somma di istanti, ma si sviluppa in potenzialità che si attualizzano, delineando a loro volta nuove potenzialità. Husserl porta come esempio le percezioni; quando osserviamo un oggetto, la nostra percezione attuale coglie solo un lato, ma tale intuizione apre già la possibilità di tutti i lati che non vediamo e che possono diventare attuali appena mutiamo punto di vista. Concludiamo allora che tutti i lati che non possiamo vedere, pur essendo potenziali, sono reali tanto quanto il lato che percepiamo.

> *ogni attualità implica le sue potenzialità*, che non sono possibilità vuote, ma effettive, delineate, nel loro contenuto in un determinato *Erlebnis* attuale, in modo intenzionale, perciò provviste del carattere di dover essere realizzate dall'io. E con ciò si è indicato un ulteriore tratto fondamentale dell'intenzionalità. Ogni *Erlebnis* ha un orizzonte che varia col mutare delle sue connessioni nella coscienza e col mutare della sua fase di svolgimento - un orizzonte intenzionale costituito dalle indicazioni delle potenzialità della coscienza appartenenti al momento stesso considerato. (MC: 73)

È chiaro che i contesti nei quali i due filosofi trattano questo tema sono profondamente diversi e tale diversità non è ininfluente sulle conclusioni del loro discorso. Peirce incentra il suo argomento sulla semiotica, sulla generalità del reale che nasce dal legame con la

120 Cfr CP 8.12, 1871.

121 Per approfondire questo aspetto rimando al testo di G. Maddalena, *Istinto Razionale*, cit., in particolare pp. 185-200.

thirdness. Husserl, invece, non ha alcun interesse per questo livello del discorso; la sua attenzione è puntata sul decorso dell'esperienza e nel prossimo capitolo vedremo meglio la distanza tra le due prospettive. Ciò non toglie, però, che la realtà della possibilità sia una delle conseguenze della nuova impostazione del problema del realismo, come a dire che le strade intraprese dai due filosofi, pur restando diverse, mantengono in questo aspetto un punto di intersezione.

Concludiamo con due osservazioni.

L'impostazione innovativa del realismo che abbiamo osservato apre un nuovo campo di indagine e fa sì che la discussione sulla realtà degli universali non possa più essere confinata al piano della metafisica. Se ci limitiamo a scegliere tra la fazione dei favorevoli agli universali e quella degli sfavorevoli, non raggiungeremo mai una soluzione soddisfacente al tema in questione. Occorre una nuova domanda che investa il problema rivoluzionandone i termini. Potremmo formularla in questo modo: come sorgono gli universali nell'esperienza? Si può dire con una formula sintetica che si tratta di una domanda fenomenologica e genetica. Fenomenologica perché costringe a osservare ciò che sperimentiamo quotidianamente per poi dire come si costituiscano quegli oggetti particolari che sono i generali; senza piegarci a questo livello esperienziale i loro tratti essenziali rimarrebbero nascosti e ricadremmo di nuovo nella scelta tra una fazione metafisica. È inoltre una domanda genetica perché richiede che si osservi l'origine di tali concetti. Non basta ricavare una sezione dell'istante presente e osservare come viene colto un concetto generale in un certo momento; dobbiamo invece studiare come esso emerga nel corso dell'esperienza. Ciò non è in antitesi rispetto all'analisi statica, vale a dire all'esame degli universali in quanto tali, con le loro proprie caratteristiche indipendenti dalla circostanza che li ha visti sorgere, ma i due metodi si completano l'un l'altro e nessuno dei due può essere eliminato.

La seconda osservazione fa perno proprio su questo metodo genetico che abbiamo cominciato ad adottare. Esso porta con sé un fattore che la logica medievale e moderna non avrebbe mai messo in campo nel discorso sugli universali: il tempo. Iniziare un'analisi genetica implica che l'attenzione dello studioso debba espandersi fino a coprire un decorso temporale più o meno ampio e il capitolo seguente mostrerà quante conseguenze derivino dall'introduzione di questo elemento.

CAPITOLO SECONDO

PEIRCE: DAL REALISMO ALLA FENOMENOLOGIA

§1 LA REALTÀ E IL CONTINUO

Nella conclusione del capitolo precedente abbiamo rilevato il carattere fondamentale del realismo di Peirce e Husserl. I due autori si allontanano dalla tradizionale alternativa tra nominalisti e realisti, non fondano la loro metafisica sulla realtà o meno degli universali, ma pensano in modo nuovo la relazione tra soggetto e realtà, eliminando in partenza il problema dell'esistenza di un mondo "fuori" dal soggetto. Non è necessario trovare un ponte che connetta la vita interna della coscienza agli oggetti extra-mentali, perché questi due piani sono sempre già connessi in partenza.

Ora occorre chiarire quale idea di realtà nasca da questo principio e vedremo che in ciò i loro percorsi filosofici intraprenderanno vie differenti.

Nel pensiero di Peirce la battaglia contro il dualismo mente-mondo si connette fin dagli studi giovanili al tema della continuità. Lo studio del continuo fu essenziale nei primi anni per spiegare il dinamismo della conoscenza e nel tempo divenne il concetto centrale nell'analisi del reale. Infatti secondo la filosofia peirceiana reale in senso pieno è solo il continuo. Ripercorreremo ora alcuni testi che trattano questo aspetto per fornire un quadro sintetico dello sviluppo del tema della continuità.

Gli anni giovanili

Il primo testo che consideriamo è il celebre *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, pubblicato nel 1868 e già citato nel capitolo precedente. L'articolo fa parte di così detti scritti "anti-cartesiani", perché qui il padre del pragmatismo intende dimostrare che il dualismo introdotto da Cartesio non ha alcun fondamento. In apertura Peirce chiarisce la distinzione tra intuizione e cognizione: una cognizione è sempre determinata da una cognizione precedente, mentre quando ciò non accade, vale a dire quando una cognizione è determinata direttamente dall'oggetto trascendente, abbiamo a che fare con un'intuizione. Sorge allora la domanda: siamo veramente in grado di distinguere le intuizioni dalle cognizioni? La risposta di Peirce è negativa; molte esperienze che crediamo siano intuitive nascondono in realtà un processo cognitivo anche se non ce ne accorgiamo. Un esempio

significativo è quello del punto cieco nella retina.[122] La retina ha la forma di un anello con un foro nel centro, quindi l'impressione effettiva che il nostro cervello riceve è quella di uno spazio circolare al quale manca la sezione centrale. Eppure, se qualcuno ci chiedesse di coprire un occhio con una mano e di dire qual è la forma dello spazio visivo che intuiamo, tutti risponderemmo che è un ovale continuo, privo di interruzioni. Questo accade perché la mente riempie lo spazio mancante inferendo le sue caratteristiche dalle intuizioni precedenti e ipotizza come dovrebbe essere in continuità con ciò che ha visto fino a quel momento.

Da tali esperienze Peirce conclude che la capacità che permette di distinguere le cognizioni complesse dalle intuizioni immediate è illusoria. Non solo, nel corso dell'articolo mostra che non esistono affatto intuizioni immediate e che ogni cognizione è sempre preceduta da un'altra cognizione in un regresso infinito che non ha un punto d'inizio assoluto. Questa tesi è esemplificata attraverso l'immagine del triangolo[123]. Immaginiamo un triangolo rovesciato che viene progressivamente immerso nell'acqua. Ogni linea che la superficie dell'acqua segna sul triangolo rappresenta una cognizione, mentre la punta del triangolo rappresenta l'oggetto esterno. Secondo questa immagine ogni cognizione può essere preceduta da un numero infinito di cognizioni, pari al numero di linee che possono essere disegnate dall'acqua, senza che il vertice venga mai raggiunto. Peirce conclude che non abbiamo alcuna capacità di intuizione e che non esiste un *primum*, un presunto contatto iniziale con l'oggetto che darebbe il via al processo della conoscenza.

Se ci soffermiamo sull'esempio del triangolo noteremo che contiene una prima nozione di continuità, infatti il flusso che lega tra loro le cognizioni è continuo. Limitarsi a questa osservazione non è sufficiente, bisogna chiarire in che senso è continuo, quale sia il significato effettivo di questa espressione.

Peirce afferma che le linee disegnate dall'acqua sul triangolo sono infinite, perciò non si può raggiungere mai il vertice; ciò significa che la superficie tra l'acqua e il vertice è infinitamente divisibile e questo coincide con il concetto di continuità pensato da Kant: "in una quantità continua nessuna parte è la più piccola possibile"[124], perché ogni parte può essere ancora divisa in parti più piccole. Uscendo dall'immagine, resta da capire cosa sia l'elemento rappresentato dalla superficie del triangolo, vale a dire ciò che tiene unite le idee e permette che si susseguano le une alle altre. Tale elemento consiste nell'unità di spazio e

[122]C.S. Peirce, *Scritti scelti,* cit., p. 88.
[123] *Ivi*, pp. 105- 106.
[124] Kant, *Critica della ragion pura*, II edizione, Analitica trascendentale, libro II, 154.

tempo, infatti all'interno del flusso continuo spazio-temporale le cognizioni si connettono e rendono possibile la conoscenza.

Negli articoli del '68, dunque, Peirce stabilisce in modo chiaro il legame tra continuità e conoscenza utilizzando come *medium* lo spazio e il tempo. Tale legame si perfezionerà negli anni, alcuni aspetti verranno corretti e altri eliminati, ma la coincidenza tra problema cognitivo e continuità non verrà più abbandonata.[125]

Se quindi volessimo riassumere in un'espressione il modo in cui Peirce concepì lo sviluppo della conoscenza nei suoi studi giovanili e in particolare negli scritti anti-cartesiani si deve parlare di "semiosi infinita"[126]. La conoscenza è un processo segnico che si realizza attraverso la sintesi di tempo e spazio, che sono fenomeni continui; tale processo non ha un inizio assoluto, ossia non nasce per un contatto diretto con l'oggetto esterno, ma consiste in un rimando continuo che è già sempre avviato e del quale la fine deve essere posta all'infinito.

La relazione tra continuità e conoscenza coinvolge anche il tema della realtà, come Peirce stesso spiega nella già citata recensione all'opera di Berkeley del 1871.

> All human thought and opinion contains an arbitrary, accidental element, dependent on the limitations in circumstances, power and bent of the individual; an element of error, in short. But human opinion universally tends in the long run to a definite form, which is the truth. Let any human being have enough information and exert enough thought upon any question, and the result will be that he will arrive at a certain definite conclusion, which is the same that any other mind will reach under sufficiently favorable circumstances. (...)
>
> This final opinion, then, is indipendent, not indeed of thought in general, but of all that is arbitrary and individual in thought; is quite independent of how you or I, or any number of men think. Everything, therefore, which will be thought to exist in the final opinion is real, and nothing else. (EP2: 89)

---

125 Per approfondire questo aspetto vedi G. Maddalena, *La continuità del tempo come modello epistemologico,* intervento tenuto alla seconda giornata del convegno "Fenomenologia e Ermeneutica", tenutosi a Santa Fè, Argentina, 2004. Gli atti del convegno sono in corso di pubblicazione.

126 Per un approfondimento sulla teoria semiotica del giovane Peirce, in relazione al continuo e all'anti-intuizionismo, si veda C. Sini, *Il pragmatismo* americano, Laterza, Bari 1972, in particolare pp.158-165.

Se la conoscenza è un processo semiotico infinito, allora la verità non è altro che il risultato finale di questo processo che si svelerà solo alla fine del tempo. Infatti, ogni uomo costruisce la sua parte di cammino con gli strumenti a sua disposizione, ma il suo contributo è inevitabilmente limitato e soggetto ad errori. L'opinione finale, invece, sarà purificata di tutte le imprecisioni e fornirà una conoscenza definitiva che coinciderà quindi con la realtà in senso pieno.[127]

The Law of Mind

Osserviamo ora come si svilupparono queste tesi alcuni anni più tardi, in particolare in un articolo pubblicato su «The Monist» nel 1892 intitolato *The Law of Mind*.[128] Qui Peirce approfondisce ulteriormente i problemi che aveva affrontato negli articoli del 1868. L'argomento principale è ancora la conoscenza, tuttavia questa volta il padre del pragmatismo non si accontenta di osservare che tempo e spazio sono continui e influiscono sul formarsi delle idee, ma vuole verificare come ciò accada effettivamente. Anche l'interesse che guida l'indagine si è in parte modificato; Peirce non intende dimostrare, come aveva fatto alcuni anni prima, che ogni conoscenza è segnica e che non esiste intuizione. Queste tesi fanno sempre parte del suo pensiero, ma egli cerca di sorprenderle nel dinamismo stesso dell'esperienza Cosa significa che il tempo e lo spazio sono continui? Che esperienza ne facciamo? Molto probabilmente tale impostazione del problema, che potremmo definire più "psicologica", è dovuta all'influenza delle ricerche dell'amico William James che nel 1890 aveva pubblicato i *Principles of Psychology*[129]. Peirce accetta la sfida di questo nuovo metodo inaugurato da James, ma lo reinterpreta a partire dal suo temperamento filosofico.

I primi paragrafi del testo espongono il problema che dà avvio alla ricerca: come è possibile che le idee passate influenzino il presente? Se il tempo è un flusso di istanti discreti nettamente separati tra loro, una volta trascorso l'istante nel quale una certa idea è sorta, l'idea stessa dovrebbe dissolversi. Invece, tutti sperimentiamo il fatto che alcune idee

---

127 Nella citazione qui riportata si trovano unite le due definizioni di realtà che Almeder espone in *The Epistemological Realism of Charles Peirce*, cit.

128 C.S. Peirce, *The Law of Mind*, «The Monist» v. 2, Luglio 1892, pubblicato anche in CP 6.102-163 e EP1: 312-333, trad. it. *La legge dello spirito*, a cura di N. e M. Abbagnano, in *Caso Amore e Logica*, Taylor, Torino 1956, pp. 144-169.

129 W. James, *Principi di psicologia*, trad. it. a cura di G. C. Ferrari, Società Editrice Libraria, Milano 1901. In particolare i tema trattati in *The Law of Mind* si richiamano ai capitolo IX e X dei *Principles*.

riemergono dal passato e agiscono nel presente. Peirce conclude che l'idea passata deve essere in qualche modo ancora presente alla coscienza in modo diretto. Ma come può il passato essere presente? L'unica spiegazione possibile è che il passato non sia definitivamente passato, ma sia connesso al presente attraverso una serie di passaggi reali infinitesimali (EP1: 341).

Ciò comporta che la coscienza non può intuire ogni istante come separato dagli altri, ma deve distendersi lungo un intero intervallo di tempo, all'interno del quale può far rivivere le idee trascorse intuendole in modo immediato.

> Eppure la coscienza deve essenzialmente coprire un intervallo di tempo; poichè se non lo facesse, non potremmo acquistare nessuna conoscenza del tempo, - e non parliamo di un'autentica cognizione, ma di una qualsiasi concezione di esso. Siamo dunque costretti a dire che siamo immediatamente coscienti durante un intervallo infinitesimale di tempo.[130]

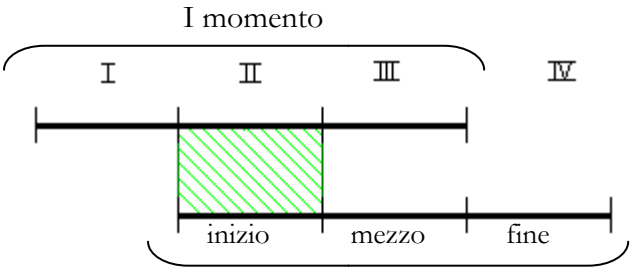
La nostra esperienza testimonia che la coscienza si espande lungo un certo intervallo temporale, perché se così non fosse non potremmo venire a conoscenza dello scorrere del tempo. Dunque le idee si connettono grazie alla natura continua del tempo, che è costituito da un flusso di momenti che si susseguono l'un l'altro sovrapponendosi.[131] Solo se il tempo si rivela come fenomeno autenticamente continuo si può spiegare la libera comunicazione tra le idee e la loro azione nel presente anche quando sono passate. Si tratta, quindi, di una condizione necessaria per comprendere la vita della mente.

La continuità del tempo, tuttavia, non è intuita in modo immediato, ma viene esperita attraverso una mediazione, ossia attraverso l'esperienza del cambiamento. Peirce spiega questo fenomeno dividendo schematicamente il flusso temporale in momenti, che sono brevi intervalli che la coscienza abbraccia in modo immediato, e istanti, vale a dire gli elementi infinitesimali che compongono i momenti e rappresentano l'unità minima del tempo.

---

[130] C.S. Peirce, *Caso, amore e logica*, cit., p. 147.

[131] In questi passaggi si nota chiaramente l'influenza di James, in particolare degli studi sulla coscienza come flusso esposti nel capitolo IX dei *Principles*. "La coscienza, dunque, non appare a se stessa come tagliata a pezzi.(…) Essa non è nulla di saldato; essa scorre, fluisce. Un «fiume» o una «corrente» sono le metafore che la dipingono più naturalmente." W. James, *Principi di psicologia,* cit., p. 174.



Ogni momento è formato da tre istanti, quello iniziale, quello centrale e quello finale; quando l'istante iniziale è trascorso e comincia quello centrale, immediatamente inizia il momento successivo, che va a sovrapporsi all'istante centrale del momento precedente senza interruzioni. (EP1: 315).

Se i momenti si susseguissero l'uno dopo l'altro senza connessione, avremmo una coscienza immediata dei singoli istanti separati. Invece, dato che i momenti sono parzialmente sovrapposti, nel II istante la coscienza è consapevole della parte centrale del primo momento e di quella iniziale del secondo allo stesso tempo, e così si sviluppa una coscienza mediata del cambiamento. La mediazione non emerge immediatamente, ma solo a partire dal secondo istante che vede presenti contemporaneamente il primo e il secondo momento. Questa compresenza genera la coscienza del trascorrere del tempo, mentre in caso contrario intuiremmo solo una sequenza di istanti slegati tra loro.

Fino ad ora Peirce ha mostrato che la vita della mente può essere spiegata solo presupponendo che il tempo sia un fenomeno continuo e che la percezione del tempo come cambiamento non avvenga immediatamente ma si realizzi grazie a una mediazione. Anche James era giunto a osservazioni simili[132], ma da qui in poi le strade si dividono perchè Peirce non può evitare di affrontare l'aspetto matematico del problema e domandarsi che definizione di continuo corrisponda alla natura del tempo.

Il primo paradigma al quale aveva aderito era, come abbiamo visto, quello kantiano, ma come accade per molti altri aspetti della sua filosofia, Peirce cambiò ripetutamente idea

[132] Il terzo punto del IX capitolo dei *Principles* è interamente dedicato a questo tema. Il titolo è "In ogni coscienza personale il pensiero è sensibilmente continuo" James prosegue scrivendo "Dicendo «continuo» intendo dire che non ha lacune, screpolature o divisioni" (W. James, *Principi di psicologia,* cit. p.184). Prosegue poi distinguendo due sensi di continuo: "La proposizione che in ogni coscienza personale il pensiero è sentito come continuo significa due cose: *a)* Che, anche dove c'è un intervallo di tempo, la coscienza, dopo che è trascorso, sente di essere riunita con la coscienza antecedente, come un'altra parte dello stesso io. *b)* Che i mutamenti che avvengono da un momento all'altro nella qualità della coscienza non sono mai assolutamente repentini. (*ibidem*). Alcune pagine dopo infine scrive: "Le cose sono limitate e discontinue; esse passano davanti a noi come una catena o come una serie discontinua, e spesso vi si hanno delle apparizioni esplosive, che si interrompono a vicenda. Ma il loro andare e venire, i loro contrasti, non interrompono il filo del pensiero che le pensa, più che non interrompano il tempo e lo spazio in cui esi si trovano." (*ivi*, p. 186).

sulla natura della continuità, tanto che Giovanni Maddalena distingue sei diversi periodi che corrispondono a sei diverse definizioni del continuo.[133] Qui non le riprenderemo singolarmente ma faremo riferimento a quelle più rilevanti per il nostro percorso.

Il fatto che determinò la svolta più radicale nello studio di questo argomento fu l'incontro con le ricerche di Cantor.[134] La lettura dell'opera del grande matematico tedesco[135] introdusse nella filosofia peirceiana il tema degli infinitesimali e con essi l'idea che l'essenza del continuo non risiedesse tanto nella divisibilità, quanto piuttosto nella perfetta coesione tra gli elementi della serie. Cantor, infatti definiva il continuo come una serie perfetta e concatenata[136] e per un certo periodo, almeno fino al 1889, Peirce ritenne che questa

133 Cfr G. Maddalena, *La continuità del tempo come modello epistemologico*, cit.134 Cantor e Peirce non furono in sintonia solo negli studi sulla continuità, ma anche in generale nel modo di intendere la matematica. Entrambi fondarono i loro studi matematici su una grande certezza nell'unità tra piano logico e reale, per questo sostennero che la prima fonte della conoscenza dovesse essere cercata nell'esperienza, senza rinunciare per questo ad approfondire i contenuti tecnici delle loro ricerche. Questa posizione generò in loro una reazione immediata alla scoperta in quegli stessi anni del paradosso di Russel, tanto che la dimostrazione del teorema che confutava il paradosso fu fatta da tutti e due in modo autonomo e quasi contemporaneo. Ciò che suscita grande interesse è che questi studiosi, contrariamente alla gran parte dei matematici del tempo non subirono in alcun modo la cosiddetta 'crisi dei fondamenti', proprio grazie al loro radicamento forte nell'esperienza. A questo proposito rimando a G.Maddalena, *Peirce and Cantor on metaphisical realism,* in «Semiotiche» 2/04 , Ananke, Torino 2004, pp. 137- 148.

134 Cantor e Peirce non furono in sintonia solo negli studi sulla continuità, ma anche in generale nel modo di intendere la matematica. Entrambi fondarono i loro studi matematici su una grande certezza nell'unità tra piano logico e reale, per questo sostennero che la prima fonte della conoscenza dovesse essere cercata nell'esperienza, senza rinunciare per questo ad approfondire i contenuti tecnici delle loro ricerche. Questa posizione generò in loro una reazione immediata alla scoperta in quegli stessi anni del paradosso di Russel, tanto che la dimostrazione del teorema che confutava il paradosso fu fatta da tutti e due in modo autonomo e quasi contemporaneo. Ciò che suscita grande interesse è che questi studiosi, contrariamente alla gran parte dei matematici del tempo non subirono in alcun modo la cosiddetta 'crisi dei fondamenti', proprio grazie al loro radicamento forte nell'esperienza. A questo proposito rimando a G.Maddalena, *Peirce and Cantor on metaphisical realism,* in «Semiotiche» 2/04 , Ananke, Torino 2004, pp. 137- 148.

135 Maddalena sostiene che Peirce venne a contatto con gli scritti di Cantor intorno al 1884. Il testo che lesse fu i *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* nel secondo volume degli «Acta Matematica».

136 Una serie concatenata perfetta è una serie che mantiene al proprio interno ogni punto che corrisponda a una determinata descrizione. Infatti è concatenata una serie "tale che se si dannno di essa due punti qualsiasi, e una qualsiasi distanza infinita, per piccola che sia, è possibile procedere dal primo punto al secondo attraverso una successione di punti della serie ognuno dei quali si trova ad una distanza dal punto precedente minore di quella data." (C.S. Peirce, *Caso, amore e logica*, cit., p. 153-54). Invece è perfetta "una serie che contiene ogni punto in modo tale che non vi sia distanza così piccola che questo punto non abbia entro quella distanza un"infinità di punti della serie stessa." (*ibidem*).

definizione fosse la più valida, o almeno la meno insoddisfacente tra quelle elaborate fino a quel momento.[137]

Tuttavia pochi anni dopo Peirce intraprese una strada autonoma e abbandonò la definizione cantoriana perché a suo parere non era in grado di esprimere a pieno l'essenza della continuità. La definizione di serie concatenata e perfetta, infatti, spiegava bene quali serie non potessero essere chiamate continue, ma non chiariva quale fosse in positivo il carattere specifico della continuità. Occorreva trovare una nuova definizione che facesse luce sulla vera natura delle entità continue e mostrasse il loro ruolo essenziale nella conoscenza.[138]

The Law of Mind rappresenta un primo tentativo di cercare una nuova soluzione che potesse spiegare la coesione assoluta caratteristica delle serie continue e per farlo Peirce unisce due antiche definizioni, quella kantiana e quella aristotelica. L'intuizione kantiana non era errata, una serie continua è davvero divisibile all'infinito, tuttavia questa caratteristica non rappresenta una condizione necessaria e sufficiente per la continuità, perchè include anche serie non continue.[139] Affinché la definizione sia completa occorre aggiungere che le sue parti devono avere i rispettivi limiti in comune, come afferma Aristotele.[140]

> La definizione di Kant esprime una proprietà semplice di un continuo; ma permette interruzioni nella serie. (...) Ciò che si richiede, dunque, è di asserire in termini non

[137] Riporto qui parte della definizione di Continuità scritta da Peirce per il Century Dictionary nel 1889 e pubblicate parzialmente in CP 6.164. La traduzione italiana è contenuta nell'antologia *Esperienza e percezione*, cit., nota n°8, p. 108 "Le antiche definizioni – il fatto che parti adiacenti abbiano i limiti in comune (Aristotele), l'infinita divisibilità (Kant), il fatto che tra due punti ce ne sia sempre un terzo (il che è vero per il sistema dei numeri razionali) – sono inadeguate. La definizione meno insoddisfacente è quella di G. Cantor secondo la quale la continuità è la *concatenazione perfetta* di un sistema di punti".

[138] "Si deve ammettere che la definizione di Cantor include ogni serie che sia continua; né si può obbiettare che essa includa casi importanti o indiscutibili di serie non continua. Ciononostante essa ha qualche serio difetto. In primo luogo, essa si impernia su considerazioni metriche; mentre la distinzione fra serie continua e discontinua non è evidentemente metrica. In secondo luogo, una serie perfetta è definita come una serie che contenga «ogni punto» di una certa descrizione. MA non viene data nessun'idea positiva di che cosa siano tutti i punti: così abbiamo una definizione per negazione, la quale non può essere ammessa." C.S. Peirce, *Caso, amore e logica*, cit. p. 154.

[139] L'esempio più citato da Peirce di serie infinitamente divisibile ma non continua è quello dei razionali. Infatti tra due frazioni è sempre possibile trovarne una terza, ma ciò non toglie che ogni nuova frazione trovata sia individuale e separata da tutte le altre. Tra ognuno dei suoi elementi c'è un intervallo che non è mai colmabile, quindi la serie non può essere continua. Per la dimostrazione di quanto appena detto vedi *Telepaty*, in *Esperienza e percezione,* cit., pp. 143-47.

[140] Aristotele, *Fisica*, 227a 10 e *Metafisica* 1069a 5.

> metrici che se una serie di punti fino a un certo limite è inclusa in un continuo, il limite è anche incluso. (...) La proprietà dell'aristotelicità può essere approssimativamente asserita nel seguente modo: un continuo contiene il punto terminale appartenente ad ogni serie interminabile di punti che esso contiene. Un corollario evidente è che ogni continuo contiene i suoi limiti.[141]

Se la definizione kantiana è incompleta perché non esclude l'esistenza di spazi vuoti, è sufficiente aggiungere che la serie deve sempre contenere i suoi stessi limiti, come stabilito da Aristotele. La definizione aristotelica porta conseguenze molto interessanti che Peirce esemplifica nell'immagine della superficie azzurra e rossa. Se abbiamo una superficie dipinta per metà in azzurro e per metà in rosso, di che colore sarà la linea che separa le due parti?

> La risposta è il rosso o l'azzurro, per esistere affatto, devono essere distesi su una superficie; e il colore della superficie è il colore della superficie nell'immediata vicinanza di un punto. (...) Ora, giacché le parti della superficie nell'immediata vicinanza di un punto ordinario su una linea curva di confine sono metà rosse e metà azzurre, ne segue che il confine è metà rosso e metà azzurro. In maniera analoga, troviamo che è necessario sostenere che la coscienza occupa essenzialmente i tempo; e ciò che è presente allo spirito in un istante ordinario, è ciò che è presente durante il momento in cui quell'istante ricorre. In questo modo il presente è metà passato e metà da venire.[142]

Se la superficie è continua, il punto di confine non sarà né rosso né blu, ma in parte dell'uno e in parte dell'altro colore. Allo stesso modo la linea che separa passato e futuro, vale a dire il presente, non è un istante assoluto, ma un intervallo nel quale la coscienza si dilata comprendendo in parte ciò che è già accaduto e in parte l'aspettativa per ciò che accadrà.

Concludiamo riassumendo i punti di novità introdotti in *The Law of Mind*.

Rispetto agli articoli del '68 questo testo manifesta una chiara esigenza di osservare il processo della conoscenza all'interno dell'esperienza. Cosa significa che il tempo è continuo e come sperimentiamo la sua continuità? Si può attribuire tale impostazione all'influenza

[141] C.S. Peirce, *Caso, amore e logica*, cit. p. 154-55.
[142] *Ivi*, p. 156.

jamesiana, ma Peirce supera l'amico e non rinuncia al lato semiotico e matematico del problema. Dal suo punto di vista, infatti, non è sufficiente parlare di continuo in modo generico, ma bisogna capire cosa fondi questa definizione sul piano logico.

Del resto, come già accadeva negli articoli del '68, notiamo che la mediazione, che poi coincide con la *thirdness*, mantiene un ruolo centrale perché lo scorrere del tempo è colto dalla coscienza in modo mediato.

L'interesse di Peirce per la continuità non deriva solo da un amore generico per gli studi matematici, ma da un preciso intento filosofico. Se la conoscenza è un processo che nasce dalla mediazione e dalla continuità, che nella sua evoluzione conduce alla verità, e se la verità finale coincide con la realtà, allora la realtà in senso pieno è legata al continuo. Questa conclusione è perfettamente in linea con la teoria dei generali trattata nel capitolo precedente. I concetti generali non sono mere illusioni, come vorrebbero i nominalisti, ma sono reali in senso pieno; anzi, sono più reali degli individuali perché hanno a che fare con la terza categoria, vale a dire con la legge che governa la realtà. Poiché sorgono dalla *thirdness*, i generali hanno una natura mediata e, come abbiamo visto in questi ultimi paragrafi, mediazione, realtà, terzità e continuo sono tutti concetti strettamente connessi tra loro.

Peirce riassume tutto questo nella dottrina del sinechismo. Scrive, sempre in *The Law of Mind*

> La tendenza a considerare la continuità, nel senso in cui la definirò, come un'idea d'importanza primaria nella filosofia, può essere convenientemente chiamata *sinechismo*.[143]

E l'anno successivo scrive ancora:

> I have proposed to make *synechism* mean the tendency to regard everything as continuous.
>
> For many years I have been endeavoring to develop this idea, and have, of late, given some of my results in the *Monist*[144]. I carry the doctrine so far as to maintain that continuity governs the whole domain of experience in every element of it. (EP2: 1)

[143] *Ivi*, p. 145.
[144] Qui Peirce si riferisce proprio a *The Law of Mind* .

La continuità governa l'intero dominio dell'esperienza: tale è l'importanza che Peirce riserva a questo concetto, che descrive la natura ultima della realtà.

Il sinechismo, dunque, è un elemento essenziale per comprendere il realismo peirceiano e la sua affermazione sancisce il dominio della mediazione in tutti i campi della conoscenza. Questo ha importanti conseguenze non solo sul piano gnoseologico, ma anche sul modo di intendere il rapporto tra psiche e mondo o tra individuo e socialità.

> The synechist will not admit that physical and psychical phenomena are entirely distinct, - whether as belonging to different categories of substance, or as entirely separate sides of one shield, - but will insist that all phenomena are of one character, though some are more mental and spontaneous, others more material and regular. (EP2: 2)

Esiste un'unità essenziale tra i fenomeni psichici e fisici, perchè non c'è separazione tra la coscienza e la natura ma, al contrario, l'una rappresenta l'aspetto più spontaneo e attivo dell'altra. Se cadono i confini tra il soggetto e il mondo, dovranno cadere anche quelli tra i diversi soggetti. Infatti, con che diritto potrei determinare i confini rigidi del mio io e distinguermi dagli altri? Ciò non è solo la conseguenza dell'influenza psicologica che altri individui hanno su di me, ma è il risultato di una precisa teoria cosmologica: tutto è continuo, la realtà è mediazione e non esistono interruzioni nel processo semiotico che genera il mondo.

> Nor must any synechist say, "I am altogether myself, and not at all you." If you embrace synechism, you must abjure this metaphysics of wickedness. In the first place, your neighbors are, in a measure, yourself, and in far greater measure than, without deep studies in psychology, you would believe. Really the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vulgarest delusion of vanity. (EP2: 2)

> Synechism recognizes that the carnal consciousness is but a small part of the man. There is, in the second place, the social consciousness, by which a man's spirit is embodied in others, and which continues to live and breathe and have its being very much longer than superficial observers think. (EP2:3)

Resta tuttavia un interrogativo: la dottrina del sinechismo è davvero in grado di rendere conto di tutti gli aspetti della nostra esperienza? Peirce non intende creare solo un sistema formalmente corretto, ma pretende che la sua filosofia riesca a spiegare adeguatamente ciò che viviamo. In questo senso, si può affermare che il sinechismo e il dominio della terzità rendano pienamente ragione di ciò che il senso comune sperimenta?

§ 2 LA NASCITA DELLA FENOMENOLOGIA

La risposta a questi interrogativi determina il passaggio a una nuova fase della filosofia di Peirce; infatti per poterli affrontare il padre del pragmatismo elabora la sua semiotica matura e crea la fenomenologia.

Potremmo riformulare il problema in questione dicendo che occorre chiarire i rapporti tra le tre categorie. Infatti se la mediazione e la rappresentazione, ossia la *thirdness*, dominano tutta la realtà, che spazio rimane per *firstness* e *secondness*? Dato che le categorie possono essere rintracciate in ogni campo del sapere, questa domanda trova una diversa formulazione per tutti questi ambiti.

In metafisica assume l'aspetto del problema degli individuali. Abbiamo visto che per Peirce i generali sono gli unici elementi autenticamente reali, ma allora come spieghiamo il fatto che la nostra esperienza ha a che fare per lo più con oggetti individuali? Nel capitolo precedente[145] questo aspetto era già stato trattato e si era osservato che alcuni commentatori, e a volte lo stesso Peirce, concludono che l'individuale non può essere reale e che le esperienze singolari che crediamo di fare, se guardate in profondità, si riveleranno generali.[146] Tuttavia non si può negare che alcuni fenomeni, come quelli percettivi, abbiano un carattere di immediatezza che è estraneo ai processi di pura rappresentazione.

Tom Short[147] osserva che la medesima tensione si verifica anche in campo semiotico. Infatti, se sosteniamo che la conoscenza è un infinito rimando segnico che non ha un limite assoluto nel passato e nel futuro, tanto che non è lecito affermare l'esistenza di oggetti "esterni" alla mente, dovremmo chiederci in cosa consista l'oggetto della nostra conoscenza. Se infatti è già interno alla mente, non potrebbe esistere alcuna novità nel

145 Cfr cap. 1, § 2.
146 Per la critica rimando a R. Almeder, *Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism*, cit. e *The Epistemological Realism of Charles Peirce*, cit. Del resto, come già abbiamo osservato, Peirce si definiva un realista scolastico estremo (CP 8.208) proprio per il suo rifiuto della dottrina dell'*hecceitas*. Cfr G. Maddalena, *Istinto razionale*, cit. p. 170.
147 Cfr T.L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 36-38.

conoscere, mentre se la nostra indagine si rivolgesse all'esterno, allora il suo oggetto ultimo dovrebbe essere qualcosa di irreale.

Entrambe le scelte portano ad un assurdo e del resto lo stesso Peirce in *The Fixation of Belief* del 1877 scrive:

> To satisfy our doubts, therefore, it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency - by something upon which our thinking has no effect. (CP 5.384)

Short afferma che la soluzione a questo dilemma, dal punto di vista semiotico, sta nella creazione degli indici.[148] Gli indici sono il secondo genere di segni che Peirce identifica insieme a icone e simboli.[149] Un'icona è un segno che si riferisce al suo oggetto in virtù di un carattere interno. Un simbolo è un segno che si riferisce al suo oggetto in virtù di una legge generale che fa in modo che quel segno venga associato all'oggetto corrispondente.[150] L'indice, invece, è "fisicamente connesso" al suo oggetto.[151] Esso racchiude in sè tutta l'azione del mondo esterno che, facendo forza sul soggetto interpretante, lo indirizza nella conoscenza.

> The index asserts nothing; it only says "There!" It takes hold of our eyes, as it were, and forcibly directs them to a particular object, and there it stops. (CP 3.361)

Short spiega molto chiaramente perché gli indici abbiano un ruolo centrale nel risolvere il rapporto tra generale e individuale sul piano semiotico.

> To maintain the view that the individual cause of sensation can be an object of knowledge, Peirce had to modify his doctrines that every sign is general and that each

[148]Qui occorre fare un'osservazione. La divisione in icone-indici-simboli era già presente in *On a New List of Categories*, ma, come Short osserva, in quella sede la definizione di indice era piuttosto oscura. Questo genere di segni acquistò un'importanza maggiore alcuni anni dopo, intorno al 1880, quando Peirce iniziò a porsi il problema dell'individualià che qui stiamo disutendo. Cfr T. Short, *Peirce's Theory of Signs*, cit., pp. 46-51.

[149] In realtà la classificazione dei segni peirceiana è ben più complessa. La triade icona- indice-simbolo è solo la seconda tricotomia che Peirce individua tra molte altre. Per un quadro completo rimando a *Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, as Far as They are Determined,* saggio composto da Peirce nel 1903 e pubblicato in EP2: 290-299.

[150] Cfr EP2: 291.

[151] Cfr CP 2.299.

> sign interprets a prior sign. That is, he had to identify a class of signs that signify individual objects directly, without the mediation of rules or other general relations.[152]

Gli indici sono la classe di segni che si dirige direttamente verso l'oggetto e così facendo permettono di ripristinare il rapporto con il mondo, che prima sembrava escluso dagli studi semiotici giovanili. Questo non significa che Peirce abbandoni l'idea che la conoscenza è un processo essenzialmente generale, infatti gli indici di per sé non sono in grado di produrre delle cognizioni. I simboli mantengono un ruolo primario ma gli indici rivelano un elemento essenziale, senza del quale le nostre idee rimarrebbero autoreferenziali. L'elemento indicale della cognizione mostra che un segno non deve necessariamente riferirsi a un segno precedente, ma può nascere direttamente dall'oggetto esterno.

> The discovery of the index enabled Peirce to relinquish the thesis that every cognition must be preceded by a cognition, ad infinitum. A cognition combines indices and concepts and, by its indexical component, it may relate either to a prior cognition or other prior sign of its object - or to its object directly.[153]

Si intravede ora una possibile soluzione al rapporto tra le categorie. La *thirdness* ha un'importanza particolare, perchè solo attraverso la rappresentazione e la legge la conoscenza giunge al suo pieno sviluppo, ma senza la *firstness* e la *secondness* l'oggetto rimarrebbe irraggiungibile e le nostre idee sarebbero in fondo una copia indiretta di ciò a cui si riferiscono.

> Peirce's early semiotic was a theory of mind: it identified thoughts as signs interpreting signs. The mature semiotic retains that identification but embeds it in a wider context. There are signs outside thought that that thought interprets, and there are interpretants outside thought as well.[154]

La semiotica matura di Peirce determina un allargamento del campo d'azione dei segni e allo stesso tempo permette alla conoscenza di evadere dai ristretti confini della mente. Il

[152] T. Short, *Peirce's Theory of Signs*, cit., p. 48.
[153] *Ivi*, p. 51.
[154] *Ivi*, p. 289.

mondo esterno, infatti, collabora attivamente alla nascita delle idee, prima ancora che il soggetto ne sia consapevole.

Queste tesi aprono una prospettiva totalmente nuova nella filosofia peirceiana e di conseguenza portano con sé nuovi interrogativi e nuovi problemi.

Infatti, se le cognizioni sono l'espressione compiuta di un processo che ha avuto inizio con l'influenza diretta degli oggetti sulla mente, questo significa che esiste un ampio campo dell'esperienza che è indispensabile per la formazione della conoscenza ma che sfugge allo sguardo della semiotica. Potremmo dire che la conoscenza in senso pieno si realizza solo con la rappresentazione, ma per capire la sua origine occorre scendere a un livello precedente, dove la rappresentazione non è ancora compiuta e la terza categoria non ha ancora iniziato ad agire.

Questo livello è l'oggetto d'indagine della fenomenologia. La disciplina che Peirce inventa nel 1902[155] osserva l'esperienza nella sua dimensione pre-semiotica, in modo da far emergere quegli elementi che rimarrebbero nascosti a uno sguardo comune, sempre interpretante. Per questo il ruolo della realtà esterna si svela in tutta la sua potenza allo sguardo fenomenologico. Se consideriamo la realtà dal punto di vista della terza categoria, il mondo esterno non è altro che una rappresentazione e la brutalità che lo contraddistingue è riassorbita dall'azione della Legge. Tuttavia, poiché non possiamo spiegare l'esito finale della conoscenza senza ammettere che ci sia stata un'azione effettiva del mondo esterno, occorre trovare un metodo che ci permetta di rilevare quest'azione nella sua purezza.

> The need to show that the hypothesis of an 'external' reality is meaningful required Peirce to expose the experiential roots of the ideas of externality and of the 'would be'. That required, in turn, a new mode of analysis of the elements that constitute experience, and that new analysis - phaneroscopy - could not employ realist conceptions[156]

[155] Il termine compare per la prima volta nel 1902 nella *Minute Logic* (CP 2.120) e nel corso di un anno Peirce rifonda tutta la classificazione delle scienze introducendo la fenomenologia alla base di tutte le discipline filosofiche. Cfr CP 1.180-202, 1.238-82, 5.5-10, 5.34-40, 5.120-50.
[156] T. Short, *Peirce's Theory of Sign*, cit., p. 64.

§ 3 IL METODO E L'OGGETTO DELLA FENOMENOLOGIA

Come abbiamo visto Peirce creò la fenomenologia in una fase molto avanzata del suo pensiero, dopo più di trent'anni dalla pubblicazione dei suoi primi studi filosofici. Nonostante ciò alla neonata disciplina fu affidato un ruolo fondamentale nel sistema delle scienze. Infatti, secondo la classificazione peirceiana[157], le scienze di scoperta sono Matematica, Filosofia e Idioscopia. La Filosofia a sua volta si divide in Fenomenologia, Scienze Normative (Estetica, Etica, Logica) e Metafisica.

Dato che nella classificazione ogni scienza fonda quelle che la seguono, la fenomenologia rappresenta il dipartimento iniziale di tutta la filosofia e fonda le scienze di ricerca, preceduta in questo solo dalla matematica.

La matematica è la scienza che studia le pure possibilità e utilizza un metodo perfettamente deduttivo, quindi ha il vantaggio di possedere un grande rigore e fornire risultati assolutamente certi, tuttavia non ha alcun rapporto con l'esperienza.[158]

La fenomenologia, invece, dimostra di essere una scienza giovane ma molto importante e i suoi risultati e il suo metodo devono essere assolutamente certi per garantire la solidità delle discipline che seguono.

Iniziamo a osservare come Peirce la definisce.[159]

> The first (...) is Phenomenology, or the Doctrine of Categories, whose business is to unravel the tangled skein of all that in any sense appears and wind into distinct forms; or, in other words, to make the ultimate analysis of all experiences the first task to which philosophy has to apply itselfs. (CP 1.280)

La fenomenologia è la scienza che "ha il compito di districare la matassa aggrovigliata di tutto ciò che appare in ogni senso e disporlo in forme distinte". Ciò che "appare in ogni senso" non è altro che il fenomeno, inteso nel senso più ampio possibile, e il lavoro di

---

157 Peirce creò una classificazione delle scienze in base ai criteri stabiliti da Comte, secondo il quale le scienze poste nei livelli più alti hanno il compito di fornire i principi a tutte le altre scienze, mentre le scienze che si trovano nei livelli più bassi forniscono i contenuti a quelle superiori. Cfr EP2: 258-262.

158 Cfr MS 302: 4, 1903 e CP 4.239.

159 Le definizioni di fenomenologia sono numerose e diverse tra loro; è possibile trovarne alcuni esempi in W. Rosenshon, *The Phenomenology of C.S. Peirce: From the doctrine of the categories to phaneroscopy*, B.R. Grüner, Amsterdam 1974; e in A. De Tienne, *Peirce's definition of the Phaneron* in *C.S. Peirce and the philosophy of science*, University of Alabama Press 1992, in particolare, cfr p. 287, 288.

"sgrovigliare" i fenomeni consiste nel tentativo di rintracciare gli elementi sempre presenti in essi.[160]

> Phenomenology ascertains and studies the kinds of elements universally present in the phenomenon; meaning by phenomenon whatever is present at any time to the mind in any way. (CP 1.186)

Per comprendere meglio questa definizione osserviamo il suo sviluppo negli anni successivi. Già nel 1904 Peirce abbandona il termine fenomenologia e ne crea uno nuovo, Faneroscopia, per indicare la stessa disciplina. Tale decisione nasce da esigenze di etica terminologica[161]; infatti la parola "fenomenologia" ereditava tutto il peso della tradizione hegeliana, mentre Peirce era alla ricerca di un vocabolo libero da associazioni indebite alla tradizione idealista[162], che potesse esprimere la novità della sua impostazione.

Cosa significa faneroscopia? Qual è l'origine di questo termine?

Nasce dal greco e significa "osservazione del *phaneron*". Peirce trasferisce questo vocabolo nella lingua inglese e ne fa il concetto chiave della sua nuova scienza.

> Nell'interesse dell'esattezza della terminologia tecnica, senza della quale nessuno studio può diventare scientifico, propongo di usare il termine *phaneron* per denotare ogni cosa che possa giungere davanti alla mente in ogni senso possibile.[163]

---

160 Cfr. CP 2.197.

161 "I believe in inventing new philosophical words in order to avoid the ambiguities of the familiar words" (CP 8.213).

162 Peirce ha un rapporto complesso e mutevole con la filosofia di Hegel. Talvolta dimostra una grande stima per il filosofo tedesco, tanto che la prima fase del suo pensiero viene associata all'idealismo, ma altrove lo attacca apertamente. Per quanto riguarda la fenomenologia, Peirce ammette di aver tratto il termine dal vocabolario hegeliano, ma sostiene di avere una concezione più ampia di tale scienza. "This is the science which Hegel made his starting point, under the name of the *Phänomenologie des Geistes*,-although he considered it in a fatally narrow spirit, since he restricted himself to what actually forces itself on the mind and so colored his whole philosophy with the ignoration of the distinction of essence and existence, and so gave it the nominalistic and I might say in a certain sense the pragmatoidal character in which the worst of the Hegelian errors have their origin. I will so far follow Hegel as to call this science Phenomenology although I will not restrict it to the observation and analysis of experience, but extend it to describing all the features that are common to whatever is experienced or might conceivably be experienced or become an object of study in any way direct or indirect." (EP2: 143). Pochi anni dopo, tuttavia, abbandonerà del tutto il termine.

163 C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 98.

> *Phaneron*: pl. *phanera*. Whatever is in any sense present to the mind. (dal contributo per il supplemento al *Century Dictionary*, 1909)

Il *phaneron* denota qualsiasi cosa che possa trovarsi di fronte alla mente in ogni senso possibile. Si tratta di una definizione piuttosto vaga che necessita di ulteriori chiarimenti e Peirce li fornisce in alcuni manoscritti composti nei primi dieci anni del '900. Il primo modo per far luce su questo concetto è studiare la sua etimologia, vale a dire il significato della su origine greca.

> I think it will conduce to perspicuity to invent the noun "*Phaneron*" (φανερὸν being the commonest Greek adjective that means *apparent*, containing the same root as *phenomenon, phantom, fancy, face, bare, bold*, etc. It was the same as that of Latin *fari*, Greek φηναι, to say, the idea of clearness was conveyed by it from the very first) to denote an object of any kind of which a person is aware not merely in being first aware in something else, but directly. (MS 612: 7, 8, 1908)

> La parola φανερόν in greco è l'espressione forse più semplice per dire *manifesto*. Etimologicamente il termine più vicino è "evidente", ma *manifesto* e *evidente*, a causa della deformazione dell'enfasi, si sono scambiati il significato nella nostra lingua. (...)Non c'è alcun dubbio che φανερός significhi prima di tutto portato alla luce, totalmente aperto al pubblico esame. (...)vorrei avere il privilegio di coniare un termine inglese, phaneron, per denotare qualsiasi cosa sia aperta a un'osservazione sicura in tutta la sua interezza.[164]

Da questi paragrafi iniziamo a cogliere alcune importanti caratteristiche.

Innanzitutto il *phaneron* ha origine dall'aggettivo greco che indica ciò che è assolutamente manifesto, totalmente esibito all'osservazione. Esso è completamente esposto alla luce così che nessuna parte resta in ombra.

La citazione dal MS 612 contiene, inoltre, un termine chiave per comprendere quale sia il livello della nostra indagine: il modo in cui il *phaneron* è presente alla mente è quello della *awareness*, che può essere descritta come l'"ingrediente base"[165]di ogni stato di

[164] *Ivi*, p. 102, 104.
[165] De Tienne spiega "Awareness is involved in every state of consciousness as its basic ingredient. The slightest vigilance is a source of mental light (however dim) and brings something to the

coscienza. Dobbiamo fare attenzione a non confonderla con lo stato di piena coscienza, attraverso cui tutte le altre scienze si rivolgono ai propri oggetti, perché lo sguardo fenomenologico si situa a un livello precedente. È talmente originale che precede la distinzione tra soggetto e oggetto, essi sono ancora 'fusi' insieme. "soggetto e oggetto non sono ancora totalmente discriminati in questi *feeling*"[166]. L'oggetto qui non è ancora "oggettivato", ossia posto a distanza rispetto al soggetto, come al contrario accade già nei fenomeni percettivi[167] perciò il *phaneron* si trova sempre in piena luce. Infatti, perché qualcosa rimanga nascosto è prima necessario che ci sia un soggetto definito che osserva da un certo punto di vista. Egli scoprirà che è impossibile cogliere gli oggetti in modo totale perché la sua prospettiva implica l'esistenza di punti d'ombra, di lati che restano nascosti. Se però colui che osserva non è ancora distinto dall'oggetto osservato, il problema non si pone. La *awareness* si colloca in questo livello di indistinzione.

Un altro tratto caratteristico della faneroscopia è che non si occupa della realtà dei propri oggetti. Questo aspetto poteva essere ipotizzato già a partire da quanto detto nel paragrafo precedente. La realtà, infatti, è raggiunta solo dalla mediazione e dalla generalità, vale a dire dalla terza categoria. La faneroscopia, invece, studia l'esperienza che precede la mediazione, quindi non giunge a una conoscenza in senso pieno e non può stabilire la realtà dei suoi oggetti, anche perché non può neppure stabilire se siano interni o esterni al soggetto.

> Una realtà esterna non è un *phaneron*, perché non è *completamente* aperta alla nostra osservazione.[168]

> La faneroscopia non si domanda assolutamente in che misura i *phaneron* che studia corrispondano a delle realtà.[169]

Fino a questo momento abbiamo rintracciato alcune caratteristiche del *phaneron*, ma non è ancora chiaro cosa esso sia. Non sapremmo dire quali generi di fenomeni siano compresi nella sua definizione e quali no. Servirebbero degli esempi che chiarissero cosa Peirce intende in modo da evitare interpretazioni scorrette.

---

mind". A. De Tienne *Peirce's definition of the Phaneron* in *C.S. Peirce and the philosophy of sience*, University of Alabama Press 1992, p. 282.

166 C.S. Peirce*, Esperienza e percezione*, cit., p. 106.

167 Cfr *ibidem*.

168 *Ivi*, p. 105.

169 *Ivi*, p. 100.

In effetti Perice fornisce alcuni "elenchi di *phanera*" che dovrebbero aiutare il lettore nella comprensione ma di fatto l'effetto che provocano è solo una maggiore confusione perché in essi troviamo compresi fenomeni completamente diversi tra loro.

> What are the sorts of objects of which I'm directly aware? (...) His catalogue of these kinds of objects might run somewhat as follows: such objects as I may see, hear, or know by touch or pressure; tastes and smells; bodily sensations; emotional feelings; recollections; imaginations; feelings of comparison and, more generally, additional feelings arising upon the assemblage of other feelings; pleasures and impulses of attraction; pains, irritations and impulses of repulsion; efforts and impulse of effort; resistances and impulse to resist; attentions and efforts to attend; distractions and effort to dismiss; perceptions of resemblance, contrast, and modes of order, senses of such perceptions and of coming to perceive or understand new modes of order or new elements of resemblance and contrast; recollections or recalls of accompanying circumstances and senses of recollecting; expectations and senses of expecting; surprises, positive and negative; efforts of self-restraint; efforts to impress rules upon oneself and senses of being so impressed and of assimilations and assents; efforts to follow rules; sympathetic feelings and senses of sympathizing; senses of puzzle; etc, etc. (MS 611: 17, 18)

Vediamo che nell'elenco è compreso ogni genere di vissuto: sensazioni (odori, profumi, suoni, impressioni tattili), emozioni, sentimenti, immaginazioni, intuizioni di piacere e di dolore, ma anche impressioni più complesse come ricordi, associazioni, sensazioni di somiglianza e di contrasto, di sorpresa e di sforzo. Come si può costruire un percorso filosofico a partire da un concetto così vago? D'altra parte bisogna riconoscere che il *phaneron* non può per sua natura avere confini troppo definiti, perché così verrebbe meno alla sua stessa definizione ("qualsiasi cosa che possa trovarsi di fronte alla mente in ogni senso possibile").

Si pone allora un interrogativo: esiste qualche esperienza che non rientri nella definizione di *phaneron*? E se il *phaneron* abbraccia esperienze così diverse, come si può distinguere il momento in cui un *phaneron* termina e ne comincia un altro?

Peirce sembra fornire una risposta a questi problemi in alcuni testi nei quali elabora una nuova definizione di *phaneron,* che si può chiamare "definizione collettiva"[170].

> I propose to use the world Phaneron as a proper name to denote the total content of any one consciousness, (...) the sum of all we have in mind in any way whatever, regardless of its cognitive value. (EP2: 362)

> By the Phaneron, I mean the single entirety, or total, or whole, of that which the reader has in mind in any sense. (MS 338: 2)

> (...) by the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not. (MS 1334: 37, 1905)

Troviamo qui alcuni aspetti già presenti nelle definizioni analizzate in precedenza ma la grande novità consiste nelle espressioni "*collective total*", "*total content*" che fanno pensare che Peirce intendesse l'esperienza come un unico *phaneron* che dura per tutto il corso della vita di un uomo. Infatti nel 1904 Peirce scrive a James dicendo che il suo concetto di fenomeno non è istantaneo ma comprende il tempo, tanto che si può parlare di un unico fenomeno che permane.

> My "phenomenon" for which I must invent a new word is very near your "pure experience" but not quite since I do not exclude time and also speak of only one "phenomenon" (CP 8.301)

Finora abbiamo cercato di capire cosa sia il *phaneron*, vale a dire l'oggetto della fenomenologia. Ora dobbiamo capire quale sia il metodo adeguato per studiarlo.

Certamente non può trattarsi di una forma normale di conoscenza perchè la faneroscopia precede la rappresentazione, quindi precede ogni analisi della realtà che stabilisca cosa è vero e cosa è falso. Peirce afferma che si tratta di un modo di osservazione.[171]

---

[170] Questa espressione è coniata da André De Tienne nel suo testo *Peirce's definition of the Phaneron*, cit., p. 285.

[171] Come molto giustamente nota De Tienne, il nome di questa scienza è "Phanero-scopy", non "Phanero-logy", il che sta ad indicare che non si tratta tanto di un discorso fatto sul *phaneron*, quanto

> "In Phaneroscopy there is little reasoning. It's questions are only settled by the finest of keen observation." (MS 645: 6)

> (...) in Phenomenology there is no assertion except that there are certain seemings; and even these are not, and cannot be asserted, because they cannot be described. Phenomenology can only tell the reader which way to look and to see what he shall see. (CP 2.197)

E nelle *Harvard Lectures* tenute nella primavera del 1903 scrive:

> Rimanga inteso, dunque, che 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.[172]

La faneroscopia parte dall'osservazione dell'esperienza, ma non per questo va confusa con la psicologia.[173]

> Psychology, you may say, observes the same facts as Phenomenology does. No.
>
> It does not *observe* the same facts. It looks upon the same world that the astronomer looks at but what it observes in that world is different.
>
> Psychology of all sciences stands most in need of the discoveries of the logician, which he makes by the aid of the phenomenologist. (CP 8.301)

---

di un modo in cui esso va guardato. Vedi A. De Tienne *Is Phaneroscopy as a pre-semiotic science possible?* in «Semiotiche» 2/04, Ananke, Torino 2004, p.19.

[172] C. S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit., p. 448.

[173] Il rapporto di Peirce con la psicologia è complesso e richiederebbe una lunga trattazione. Qui accennerò solo al fatto che Peirce accusò spesso questa scienza di scarso rigore, in particolare in confronto con la logica. Infatti, secondo la classificazione, la logica sarebbe precedente alla psicologia, quindi la seconda avrebbe dovuto utilizzare i principi della prima, che a sua volta è fondata sulla faneroscopia. A questo proposito rimando alle *Harvard Lectures*, in particolare la sesta e la settima (EP2: 210, 217) e *The Basis of Pragmaticism in the Normative Sciences* (EP2: 385-387). Questo problema, ovviamente rappresentava un punto vivo di discussione con William James, il quale invece fece di questa disciplina il suo principale oggetto di ricerca.

Si tratta però di un metodo tutt'altro che semplice da mettere in pratica, specialmente per chi è abituato a fare filosofia. Infatti le nostre credenze e i nostri pregiudizi tendono a influenzare ciò che vediamo, così che l'interpretazione prevalica il dato.

> To assume, however, that the observational part of philosophy, because it's not particularly laborious, is therefore easy, is a dreadful mistake, into which the student is very apt to fall, and which gives the death-blow to any possibility of his success in this study. It is, on the contrary, extremely difficult to bring our attention to elements of experience which are continually present. (...)The result is that round-about devices have to be resorted to, in order to enable us to perceive what stares us in the face with a glare that, once noticed, becomes almost oppressive, with its insistency. This circumstance alone would be sufficient to render philosophical observation difficult - much more difficult, for example, than the kind of observation which the painter has exercise. (MS 872: 6-7)

Cogliere ciò che è sempre di fronte ai nostri occhi è un'operazione estremamente difficile; occorre trovare degli "stratagemmi" che ci consentano di vedere quello che abbiamo sempre di fronte a noi. Si tratta di un esercizio simile a quello del pittore, che deve imparare a osservare i colori così come appaiono veramente e non come è abituato a pensarli. Ad esempio, quando si osservano delle ombre sulla neve, saremmo portati a dire che il colore dell'ombra è nero, mentre il pittore riesce ad accorgersi che il loro vero colore è blu.[174] Si tratta di un'educazione alla quale bisogna sottoporsi per cogliere la sfumatura reale di ciò che intuiamo.

In realtà l'esercizio del fenomenologo è ben più arduo di quello del pittore, perché richiede la sospensione di tutti i pregiudizi con i quali normalmente aggrediamo l'esperieza. Liberarsi di tali credenze è talmente faticoso da far sorgere il dubbio che sia impossibile. Tutto questo comporta un interrogativo ancora più radicale che riguarda il senso stesso della faneroscopia. Se il *phaneron* è ciò che abbiamo di fronte alla mente in ogni momento e in modo immediato, perché dovrebbe essere così difficile osservarlo? D'altra parte, se anche riuscissimo a educare il nostro sguardo così da osservare il fenomeno nella sua natura autentica, una simile analisi non comprometterebbe la sua purezza in modo irreparabile, visto che la sua caratteristica è quella di precedere ogni rappresentazione e ogni mediazione?

[174] Questo esempio è utilizzato da Peirce sempre nelle *Harvard Lectures*, cfr EP2: 147.

La risposta alla seconda domanda è senza dubbio positiva. Lo sguardo fenomenologico modifica il *phaneron* e in un certo senso lo contamina compromettendo la sua natura genuina. Tuttavia si tratta di una contaminazione necessaria e inevitabile.

De Tienne spiega il problema distinguendo due atteggiamenti possibili che chiama *phaneron* vissuto e *phaneron* obiettivato.[175]

Il ***phaneron*** **vissuto** è l'atteggiamento quotidiano con cui esperiamo il *phaneron* dal suo interno, sempre immersi nel suo flusso in modo immediato. In questo senso è del tutto impossibile descriverlo. L'immediatezza è la sua prima caratteristica :"...object of immediate consciousness, (...) usually indefinitely denoted" (MS 645:5), poiché è posto davanti a noi *facie ad faciem* (*ibidem*). Se non possiamo distaccarci dal *phaneron* non possiamo neppure osservare le sue caratteristiche, perché non esiste distanza da esso. Abbiamo a che fare con un intero, colto immediatamente nella sua totalità.

> (...) to say that the present phenomenon has parts is to take into consideration something other than itself. No doubt that the presentation as a fact has parts; but this is considering it *as a fact*, which is just what it is not; (...) as it is in itself the total phenomenon in its presentness is absolutely simple(...). (MS 478: 146)

Da questo punto di vista il *phaneron* non ha niente di generale e, di conseguenza, non è semiotico. Il mio *phaneron* vissuto è unico e non ha nulla in comune con quello di un altro individuo.

> By direct awareness I mean awareness not altogether through awareness of a sign of the object, but in part at least indipendently of any such sign. (MS 612: 9)

Il fenomenologo, tuttavia non si accontenta di questa esperienza quotidiana del *phaneron* ma ricerca un livello più profondo, che De Tienne chiama ***phaneron*** **obiettivato**.

Il punto di differenza rispetto a quello vissuto è che in questo nuovo atteggiamento lo studioso prende le distanze rispetto al fenomeno e lo osserva. La difficoltà dell'operazione non sta tanto nel creare artificialmente qualcosa che non è presente nel fenomeno, ma nel purificare lo sguardo da interpretazioni passate e pregiudizi.

---

[175] A. De Tienne, *Peirce's definition of the Phaneron,* cit., p. 284.

> Il massimo sforzo di ogni suo studioso deve essere quello di non farsi influenzare da alcuna tradizione o autorità, né da alcuna ragione che spinga a credere che i fatti stiano così e così, né da alcuna fantasia di qualsiasi tipo; dovrà limitarsi a un'osservazione onesta e sincera delle apparenze.[176]

Una volta che il fenomeno sia stato depurato interviene la generalizzazione, che permette di rintracciare gli elementi sempre presenti in tutti i fenomeni.

> Chiamo *faneroscopia* [*phaneroscopy*] lo studio che, a partire dall'osservazione diretta dei *phaneron* e generalizzando le sue osservazioni, descrive i diversi generi di *phaneron* e mostra che, benché essi siano legati tra loro in modo così inestricabile da non poter essere isolati, è evidente che le loro proprietà sono assolutamente differenti.[177]

Quando le osservazioni vengono generalizzate si attua una mediazione, vale a dire si colgono diversi *phanera* e, confrontandoli, si ricercano i loro tratti comuni. In questo passaggio è introdotta la terza categoria, quindi si perde l'immediatezza del fenomeno, ma il guadagno che se ne ricava è grande, perchè inizia a essere possibile la conoscenza vera e propria del fenomeno. Non è ancora una conoscenza di tipo logico, ma certamente è una prima forma di approccio semiotico.

Per concludere, riprendiamo brevemente i risultati ottenuti.

La definizione che Peirce dà di *phaneron* è volutamente vaga e comprende ogni genere di fenomeno e intuizione. Questo fa pensare che l'esperienza non sia composta da molti *phanera* rigidamente separati tra loro ma che piuttosto si possa parlare di un unico *phaneron* disteso nel tempo. Di certo la caratteristica più evidente di questo concetto è la sua immediatezza: l'oggetto della fenomenologia nasce in un livello pre-semiotico dell'esperienza. Tuttavia, se la conoscenza avviene solo per mediazione, come si può conoscere qualcosa che è del tutto immediato? In effetti il *phaneron* può solo essere sperimentato nella sua immediatezza, ma quando viene conosciuto subisce una parziale corruzione, dovuta al fatto che dobbiamo generalizzare le sue caratteristiche. Non si tratta di una mediazione equivalente a quella della logica, tanto è vero che la fenomenologia utilizza l'osservazione come metodo, ma non si può pensare neppure che osservare sia un

[176] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 100.
[177] *Ibidem.*

approccio del tutto ingenuo. Di certo il tentativo dello studioso è quello di limitare il più possibile l'influenza di pregiudizi e credenze per lasciar spazio all'esperienza così come si presenta, pur sapendo che ciò non potrà mai realizzarsi pienamente. Eppure esserne consapevoli contribuisce a raggiungere il miglior risultato possibile.

§ 4 LE CATEGORIE

Il risultato della generalizzazione operata sul *phaneron* sono le tre categorie che qui riprendiamo brevemente.

È noto che Peirce si occupò delle categorie fin dai suoi primi lavori e continuò a descriverle anche negli anni della maturità. La loro trattazione fu rielaborata molte volte e con diverse sfumature a seconda del punto di vista adottato. Esse, infatti, rappresentarono un fattore decisivo per la logica, così come per la gnoseologia e la fenomenologia. In tutti questi approcci la differenza fondamentale tra le categorie era data dalla quantità di relazioni che ciascuna poteva intrattenere. Peirce parla spesso di "valenza", istituendo un paragone con le sostanze chimiche che si assemblano in base alla quantità di legami liberi che possiedono.[178]

Qui mi occuperò solo della trattazione faneroscopica delle categorie, utilizzando come testo di riferimento le *Harvard Lectures* e altri manoscritti dello stesso periodo.

La ***Firstness*** è il carattere più semplice dell'esperienza, la sua valenza è "zero", dunque è caratterizzata da una totale assenza di relazioni. E' la semplice *presentness*, ciò che è presente in sé, senza relazioni con nient'altro, e Peirce la identifica con una pura qualità di *feeling*.

> Provate a immaginare una coscienza nella quale non ci siano paragoni, relazioni, molteplicità riconosciute (altrimenti le parti sarebbero altro dal tutto), cambiamenti, immagini di alterazioni rispetto a ciò che c'è positivamente, riflessioni: null'altro che un solo carattere positivo. Una coscienza del genere potrebbe essere un odore, per esempio di essenza di petali di rosa, o un infinito mal di testa, o il suono perforante di un fischio eterno. In breve, qualsiasi qualità di sensazione semplice e positiva potrebbe adattarsi alla nostra descrizione, ovvero è ciò che è indipendentemente da tutto il resto. La qualità della sensazione è il vero rappresentante psichico della prima

[178] Vedi ad esempio *La base del pragmaticismo nella faneroscopia* del 1905, pubblicato in *Esperienza e percezione*, cit. pp.165-182 o il MS 1338 del 1905 in cui Peirce fonda le scienze di osservazione (cenoscopiche) sulla "*phanerochemistry*", ossia "fanerochimica".

> categoria dell'immediato così com'è nella sua immediatezza, del presente nella sua presenza diretta e positiva.[179]

La prima categoria, pur essendo caratterizzata da un'assoluta purezza e assenza di relazioni, non è affatto un concetto vuoto. Al contrario si tratta di una nozione piena di contenuto, anche se non ancora determinato. Di fatto non la sperimentiamo mai in quanto tale, ma possiamo utilizzare delle immagini che ci aiutino a pensarla.

In una lettera a Lady Welby del 1904 Peirce fornisce alcuni esempi che facilitano la comprensione. Se pensiamo alla qualità della 'durezza', la sua *firstness* non consiste certo nella definizione che ne darebbe uno studioso di minerali. La definizione, infatti, è una rappresentazione, vale a dire un concetto ricco di relazioni e tutt'altro che semplice. Una persona qualsiasi, al contrario, quando pensa alla durezza non fa riferimento a una formula o a una serie di valori fisici, ma pensa a quel carattere che quando si realizza fa sì che un corpo sia come una pietra[180]. Si tratta di una possibilità che può continuamente diventare attuale e che precede ogni distinzione e ogni sintesi concettuale.

> It precedes all synthesis and all differentiations; it has no unity and no parts. It cannot be articulately thought: assert it and it has already lost its characteristic innocence; for assertion always implies a denial of something else. (CP 1.357)

Peirce ci invita ad osservare la sua *näiveté*, la sua immediatezza che la rende un concetto estremamente delicato da descrivere.

A ben guardare, tutti i tratti che abbiamo osservato rendono la *firstness* molto simile al *phaneron*, colto nell'atteggiamento immediato. In effetti la sua originalità la rende l'elemento determinante della fenomenologia e si può dire che la fenomenologia osservi tutta l'esperienza secondo il modo della prima categoria.

> For Phenomenology treats of the universal Qualities of Phenomena in their immediate phenomenal character, in themselves as phenomena. It, thus, treats of phenomena in their Firstness. (EP 2: 197)

---

179 C.S. Peirce, *Scritti Scelti,* cit., p. 451.
180 C.S. Peirce *Letters to Lady Welby,* Whitlok's inc., New Haven 1953, p.8.

La ***Secondness*** è la categoria più brutale, è il "senso di reazione tra un *ego* e un *non-ego*"[181] e corrisponde allo sforzo che nasce dallo scontro tra la propria aspettativa e l'imprevedibilità dell'esperienza. La sua valenza è "uno", perché può creare un solo legame con un altro elemento. Infatti, con l'avvento della secondità nasce per la prima volta la distinzione tra il soggetto e ciò che non è soggetto. Questo passaggio avviene in modo immediato, quindi non c'è un'interpretazione dell'oggetto che permetta di riconoscerlo per ciò che è. Non si verifica un riconoscimento ma uno scontro brutale che genera uno sforzo uguale e opposto da parte dei due poli coinvolti (*ego* e *non-ego*).

> Immaginatevi di fare un grosso sforzo muscolare, mettiamo quello di spingere con tutta la vostra forza una porta aperta per metà. Ovviamente, proverete un senso di resistenza. Non ci può essere sforzo senza un'uguale resistenza così come non può esserci resistenza senza uguale sforzo. Azione e reazione si equivalgono.[182]

La *secondness* non si verifica solo quando opponiamo coscientemente resistenza all'irrompere di un fattore esterno, ma anche quando subiamo l'azione di qualcosa di inaspettato. In questi casi a noi pare di non reagire in alcun modo ma in realtà non è così.

> Se mentre state camminando tranquillamente sul marciapiede, all'improvviso un uomo che sta portando una scala urta violentemente la vostra testa e poi va avanti senza accorgersi di ciò che ha fatto, probabilmente la vostra impressione sarà di aver ricevuto un colpo molto violento senza opporre alcuna resistenza; anche se, di fatto, dovete aver resistito al colpo con una forza uguale e contraria. (...) Allo stesso modo, se nell'oscurità più profonda appare all'improvviso un lampo abbagliante, sarete propensi ad accettare di aver ricevuto uno *shock* e di averlo subito, ma sarete forse inclini a negare di avervi reagito in qualche modo. Non solo avete certamente resistito, ma ne siete anche coscienti. Lo *shock* è tanto un senso di resistenza quanto di passività. Avviene così ogni volta che qualcosa colpisce i sensi.[183]

Peirce sottolinea tale aspetto per mostrare che ci sono sempre due elementi in gioco: l'evento che irrompe e il soggetto che subisce. Quindi la seconda categoria nasce quando nasce questa distinzione che pone per la prima volta una separazione tra *l'ego* e ciò che sta al

[181] "a sense of reaction between *ego* and *non-ego*" (EP2: 268).
[182] C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit., p. 452.
[183] *ivi*, p. 453.

di fuori di esso. La percezione è un esempio molto efficace di questo fenomeno perché gli atti percettivi presentano sempre un carattere "incontrollabile", non sono disponibili alla manipolazione mentale come gli atti dell'immaginazione. Osservando questo genere di fenomeni Peirce inizia a occuparsi di un nuovo elemento strettamente connesso alla *secondness*: l' Esperienza[184].

Distinguerò due fasi dell'analisi di questo termine. La prima corrisponde agli anni di cui ci stiamo occupando, il 1903-5, quando l'attenzione di Peirce era puntata sugli studi fenomenologici e percettivi. Potremmo definirla un'analisi microscopica dell'Esperienza, perché questo termine indica l'azione della seconda categoria, in particolare nei fenomeni che riguardano la conoscenza sensibile. In questa prima fase l'Esperienza è connessa alla nozione di Sorpresa; infatti, la brutalità dell'Esperienza consiste nell'urto con il quale cancella tutte le nostre aspettative. Quando ciò che immaginiamo viene totalmente disatteso, sperimentiamo una Sorpresa e ogni volta che ciò accade ci troviamo allo stesso tempo disorientati ma anche incuriositi perché un tale evento è sempre fonte di novità per la conoscenza.

> Come accade precisamente quest'azione dell'esperienza? Accade come una serie di sorprese. Non c'è bisogno di specificare ulteriormente. Una nave percorre il proprio tragitto su un mare calmo, senza che l'ufficiale di rotta abbia altra aspettativa che quella della solita monotonia del viaggio, quando, all'improvviso, la nave sbatte contro una roccia. La maggior parte delle scoperte, tuttavia, è dovuta alla sperimentazione e nessun uomo fa un esperimento senza essere più o meno convinto che ne seguirà un risultato interessante (...) E, naturalmente, non si può imparare nulla da un esperimento che risulta corrispondente all'aspettativa. Tutto ciò che l'esperienza ci degna di insegnarci, ce lo insegna per sorpresa.[185]

Se l'Esperienza, attraverso la Sorpresa, è la fonte dalla quale la novità entra nella conoscenza, si capisce che l'importanza di tale concetto è enorme. Con questo non si vuole eliminare il ruolo della rappresentazione, che, come sappiamo, è l'unico modo di ottenere una conoscenza autentica. Peirce intende dire piuttosto che senza l'Esperienza la rappresentazione non sarebbe sottoposta a nessuna verifica e procederebbe in modo

[184] D'ora in avanti la parola esperienza verrà scritta con l'iniziale maiuscola quando è riferita al termine tecnico che Peirce utilizza, mentre sarà scritta in minuscolo quando si riferisce genericamente a ciò che sperimentiamo.
[185] C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit., p. 457.

autonomo, senza rapporti con il mondo esterno. Quindi il compito dell'Esperienza non è quello di creare le idee, ma di purificarle nel rapporto con la realtà.

> L'esperienza è la nostra sola maestra; il che non significa che io voglia sostenere la teoria della *tabula rasa*. Come ho appena detto, infatti, è chiaro che non c'è neanche una goccia di principio in tutto il campo della scienza che sia scaturita da altra fonte che dal potere della mente umana di *originare* idee vere. Ma questo potere è così debole a causa di tutto ciò che ha compiuto che, non appena le idee fluiscono dalle loro sorgenti nell'anima, le verità sono quasi sommerse da una piena di nozioni false; e il compito dell'esperienza è di precipitare e filtrare le idee false gradualmente e con una sorta di frazionamento, eliminandole e lasciando scorrere la verità nella sua potente corrente.[186]

L'azione dell'Esperienza si manifesta in modo evidente nella dinamica della scoperta ma ha la sua origine remota nella percezione.

> Si esamini il Percetto nel caso particolare in cui si rivela come sorpresa. La vostra mente è occupata da un oggetto immaginario che è pronta a ricevere. Nell'istante in cui l'oggetto deve comparire, la vivezza della rappresentazione si esalta e, all'improvviso, qualcos'altro compare al posto dell'oggetto atteso. Vi domando se non vi sia in quell'istante di sorpresa una coscienza doppia: da una parte quella di un Ego, che è semplicemente l'idea attesa che va in frantumi, dall'altra, quella di un Non-Ego, che è lo Strano Intruso, nel suo brutale apparire.[187]

L'Esperienza, dunque, mostra con chiarezza i tratti distintivi della *secondness* e i primi fenomeni nei quali rintracciamo tale dinamica sono quelli percettivi.

Bisogna osservare, però, che la nozione di secondità, e quindi anche quella di Esperienza, è descritta da Peirce in termini negativi in questa prima fase. Infatti, il suo ruolo è simile a quello di un filtro, che elimina le interpretazioni scorrette, ma non è in grado di portare nessun contributo positivo di per sé. Con la seconda categoria è vero che si distingue per la prima volta il soggetto dall'oggetto, non però grazie ad un contenuto che si rivela ma solo attraverso il contrasto con la nostra aspettativa disattesa.

---

[186] *ibidem*.
[187] *Ivi*, p. 458.

La ***thirdness*** è l'ultima categoria e rappresenta la mediazione, l'ordine ritrovato nella brutalità della *secondness*. Quando un evento irrompe nell'esperienza, sperimentiamo la sorpresa e con essa la seconda categoria. Ma quando l'evento imprevedibile si ripete più volte, iniziamo a riconoscere una regolarità, fino a che rintracciamo la Legge che lo governa.

Per questo Peirce la definisce anche come "reazione generalizzata"[188] o "ragione inerente"[189], sottolineando che in tale categoria si mostra un carattere totalmente nuovo, irriducibile a tutte le altre.

> Una legge non è nient'altro che una formula generale o un simbolo. Una cosa esistente è soltanto una cieca reazione, alla quale è estranea non solo la generalità, ma persino ogni rappresentazione. La formula generale può determinarne un'altra un po' meno generale. Quest'ultima, però, sarà sempre della natura essenziale del generale e il suo essere meno ampia non costituisce affatto una partecipazione al carattere reattivo della cosa.[190]

> Ora, la Terzità non è altro che la caratteristica di un oggetto che incarna questa Relazione o questa Mediazione nella sua forma più semplice e rudimentale; io la uso come il nome di quell'elemento del fenomeno che è predominante dovunque sia predominante la Mediazione e che raggiunge la sua pienezza nella Rappresentazione.[191]

Torniamo ora al problema originale dal quale aveva preso avvio la ricerca fenomenologica. Abbiamo mostrato che le tre categorie sono sempre presenti in ogni fenomeno e che nessuna può essere eliminata in favore di un'altra. D'altra parte sappiamo anche che la terza categoria gioca un ruolo dominante, perché attraverso di essa si spiega la conoscenza autentica e la realtà nel suo significato compiuto. Allo stesso tempo la fenomenologia ha dimostrato che la seconda categoria è di grande importanza perché veicola l'ingresso del mondo esterno nelle connessioni tra idee e consente di evitare la circolarità della conoscenza stessa.

---

188 C.S. Peirce*, Sulla geometria topica, in generale*, trad. it. in *Categorie*, a cura di R. Fabbrichesi Leo, Laterza, Roma-Bari 1992, cit., p.79.
189 C.S. Peirce, *Alcune riflessioni in ordine sparso*, *ivi*, p.55.
190 C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit. p. 503.
191 *ibidem*, p. 501.

Allora, da un punto di vista fenomenologico, qual è il rapporto tra seconda e terza categoria? Come possono esistere senza annullarsi l'un l'altra? Peirce afferma che in fondo si tratta dell'antico problema del *principium individuationis*.[192] Se individuale e generale sono irriducibili, come avviene il passaggio tra loro nella conoscenza?

La risposta, come possiamo immaginare, coinvolge il continuo, ma non più inteso come puro concetto matematico, bensì rintracciato nell'esperienza percettiva.

§ 5 L'ANALISI DELLA PERCEZIONE

Il testo al quale farò riferimento per questa spiegazione è un manoscritto composto probabilmente intorno al mese di Luglio del 1903[193], quindi pochi mesi dopo le *Harvard Lectures* e intitolato *Telepaty*. La telepatia, che dà il titolo al testo, fornisce lo spunto iniziale alla discussione; si tratta, infatti, di un tema molto dibattuto nei primi anni del '900.[194] Gli scienziati più dogmatici si rifiutavano di attribuire lo statuto di scienza a questa disciplina, perché le sue teorie erano fondate su fenomeni che non potevano essere visti né toccati. Peirce non intende difendere la telepatia ad ogni costo, ma vuole far notare che molte conoscenze rispetto alle quali crediamo di avere una esperienza diretta, in realtà non nascono dalla percezione immediata. Tra questi fenomeni, che sembrano banali ma in realtà possiedono una struttura ben più complessa di quanto immaginiamo, c'è la stessa percezione.

> Non è raro sentir dire da qualcuno: "Io credo a ciò che vedo e a nient'altro." Normalmente però sarà sufficiente un breve scambio di parole per mostrare che si tratta di un'esagerazione. In realtà non ci sono molte persone, nemmeno tra coloro

192 *ibidem*, p. 503.

193 Questa datazione è proposta dai membri del Peirce Edition Project in base alle annotazioni di Max Fisch che datano il testo al Luglio 1903. Si tratta delle bozze preparatorie per un articolo che non fu mai pubblicato e il cui testo integrale è contenuto nel MS 881 ed è pubblicato quasi interamente nei *Collected Papers* (CP 7.597- 688). La traduzione è contenuta in *Esperienza e percezione*, cit., pp. 113-164.

194 *Telepathy* inizia come recensione di un testo scritto in quegli anni, intitolato *Phantasms of the Living*, pubblicato da E. Gurney, F. Myers e F. Podmore nel 1886 (Trübner, London). Il testo aveva destato l'interesse di molti intellettuali che vedevano in questa disciplina la possibilità di guardare all'esperienza in modo non dogmatico e positivista. Anche Bergson fu colto dallo stesso interesse, tanto che pubblicò una recensione del volume («*Phantasms of the Living» and «Psychical Research»*, «Proceedings of the British Society for Psychical Research», 26, 1913, pp. 426-79) e, infine, anche in Italia la rivista *Leonardo*, molto vicina sia al pragmatismo che a Bergson dedicò un articolo al testo [G. Prezzolini, *Lo spiritualismo scientifico: Phantasms of the Living*, «Leonardo» XII (1904) n°1].

> che si vantano di essere materialisti, che non credano a moltissime cose che loro stessi sanno di non percepire direttamente attraverso qualche senso, periferico o viscerale - il polonio, la montagna sacra del Tibet, George Washington, l'era glaciale, il fatto che domani i moti saranno conformi alle tre leggi di Newton. (...).Tuttavia, sorge una domanda: cosa percepiamo?[195]

Per capire la struttura profonda dei fenomeni percettivi, Peirce inizia facendo alcune osservazioni molto semplici. Immaginiamo di essere seduti e di osservare di fronte a noi una sedia gialla con un cuscino verde.

> 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*).[196]

Si può dire che il **percetto** è un'immagine dell'oggetto, anche se bisogna fare attenzione a non intendere questo termine in modo scorretto. Un'immagine di solito è una rappresentazione, quindi comprende già la mediazione, mentre nel percetto non c'è traccia di tutto ciò.

> 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. Semplicemente bussa al portone della mia anima e resta in piedi sulla soglia.
>
> È molto insistente in tutto il suo silenzio. 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 con una fantasia. Posso liberarmene solo esercitando un certo sforzo fisico.[197]

Il percetto è la componente assolutamente brutale e individuale della percezione. Osserviamo le sue caratteristiche principali:

---

[195] C.S. Peirce, *Esperienza e* percezione, cit., p. 125-26.
[196] *Ivi*, p. 126.
[197] *Ivi*, p. 126-27.

- Il percetto fornisce un contributo positivo alla conoscenza. Esso ci informa del fatto che la sedia ha un certo colore e, se ne avesse un altro, il contenuto della testimonianza percettiva si modificherebbe in modo radicale.[198] Questo significa che nel percetto abbiamo una componente di *firstness*, perché questa categoria ci permette di cogliere le pure qualità, come ad esempio il colore dell'oggetto che osserviamo.

- Il percetto non propone semplicemente il contenuto della sua immagine, ma lo impone al nostro riconoscimento. Siamo costretti ad accettarlo per come si presenta, senza neppure avere una giustificazione. Questo carattere distingue i percetti dagli assiomi matematici; infatti questi ultimi impongono allo stesso modo il loro riconoscimento, ma sembrano portare con sé le proprie ragioni. Il fatto che una linea retta sia la distanza più breve fra due punti è un assioma che accettiamo senza discutere, ma nel momento in cui lo enunciamo ci "sembra" evidente la sua ragionevolezza. Il percetto non fornisce neppure questa sorta di auto-giustificazione.[199] Ne concludiamo che il percetto partecipa della *secondness* in modo molto forte tanto da assumere su di sè tutta l'impulsività di questa categoria.

- La partecipazione alla seconda categoria rende il percetto unico, privo di parti e totalmente definito. In altre parole lo rende un individuale in senso pieno.

Peirce si sofferma a lungo nella descrizione dell'individualità o "definitezza" del percetto. Egli sostiene che tale carattere dipenda dalla libertà che è concessa al soggetto nell'interpretazione del dato.

> Questa definitezza [*del percetto*] è di una doppia natura. Infatti, da un lato il percetto non contiene spazi bianchi che siamo liberi di riempire come preferiamo, pur restando fedeli al percetto stesso. Se la sedia ha un cuscino che possiamo vedere, quel cuscino verrà rappresentato come dotato di un colore definito e noi non possiamo rappresentalo di un altro colore senza falsificare il percetto. Sotto questo aspetto il percetto si distingue da ogni ideale, desiderio o anticipazione del futuro. (MS 881: 133)[200]

198 *Ivi*, p. 127.
199 *ibidem*.
200 In questa citazione e nella seguente non mi riferisco al testo pubblicato nei *Collected Papers* e tradotto in *Esperienza e percezione*, ma rimando direttamente al manoscritto. Infatti, in esso si possono trovare le seconde versioni che Peirce scrisse del testo e in alcuni casi, come quello che stiamo analizzando, queste redazioni risultano più chiare del testo definitivo.

Il percetto non ha spazi vuoti che dobbiamo riempire usando l'immaginazione: in questo consiste la sua individualità assoluta. È interessante osservare che, per descrivere tale singolarità, Peirce la ponga in relazione con il tempo. Sappiamo che il tempo è un fenomeno continuo, quindi partecipa della *thirdness*. Il percetto, invece, precede la mediazione temporale, per questo si riferisce esclusivamente alla dimensione istantanea della *secondness*.

Quando, ad esempio, pensiamo a un evento futuro, anticipiamo quello che avverrà basandoci sui dati presenti e immaginando, per generalizzazione, che quello che succederà sarà uniforme a quello che è accaduto finora. Ciò vale sia quando anticipiamo consapevolmente il futuro, sia quando elaboriamo una previsione inconsapevole.

Peirce fornisce un esempio di anticipazione consapevole quando discute il caso del ponte di Brooklyn; qualcuno dice che il ponte di Brooklyn crollerà un giorno, ma questa previsione può essere fatta solo perché è stato verificato che altri ponti costruiti allo stesso modo sono effettivamente crollati.[201] Occorre dunque avere esperienza di molti individuali e operare una generalizzazione dei loro caratteri, per ottenere una previsione efficace.

La stessa cosa accade continuamente a livello inconscio. Se sto scrivendo con la penna che uso solitamente e la appoggio per un attimo sul tavolo, quando la riprendo in mano la afferro in modo deciso, certo che resisterà alla mia presa come ha sempre fatto. Non temo che mi si sbricioli tra le mani, perché le esperienze passate mi portano a prevedere una certa consistenza. Si tratta di un'esperienza molto semplice che però contiene già un alto grado di generalità.

Il percetto, al contrario, è caratterizzato da un'assoluta individualità, che rappresenta il primo carattere della sua definitezza e che riguarda esclusivamente il contenuto che si svela nell'istante presente.

Il secondo aspetto della definitezza del percetto risiede nel suo essere perfettamente esplicito.

> D'altro canto, questa definitezza è esplicita. Il percetto non rappresenta solamente il cuscino dotato di *un certo* colore, ma impegna tutto se stesso nell'affermare quale sia quel colore. In questo senso il percetto si distingue dalla memoria. (MS 881: 133).

[201] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 129.

Anche in questo caso il paragone, per contrasto, è con i fenomeni temporali: se la definitezza era opposta alla generalità delle anticipazioni future, l'esplicitezza si contrappone alla vaghezza delle rimemorazioni.

Peirce propone, anche in questo caso, un esempio nel quale la generalizzazione è frutto di un atto consapevole. Quando pensiamo alla Sfinge d'Egitto, sappiamo che essa fu costruita da uno dei faraoni ma non sappiamo esattamente da quale.[202] Il nostro concetto di faraone, in questo caso, è generale, perché non si riferisce a nessun individuo definito. La stessa cosa, però, accade anche a livello inconscio nella percezione. Quando pensiamo al colore di qualcosa che abbiamo visto alcuni istanti prima, ci pare di ricordarlo perfettamente, ma in realtà l'oggetto del nostro ricordo è un concetto generale che non riproduce mai perfettamente la tinta, la luminosità e la sfumatura che quel colore aveva assunto in quel particolare momento.

Il percetto, al contrario, riporta con esattezza tutti questi caratteri e non lascia spazio ad alcuna vaghezza.

> Questi due generi di definitezza – il primo, che il percetto non offre alcuno spazio di libertà a chiunque tenti di rappresentarlo, e il secondo, che non concede a se stesso alcuna libertà di essere in un modo o in un altro – presi insieme costituiscono quell'assoluta assenza di "spazio" [*range*] che è chiamata *singolarità* o unicità del percetto; il primo aspetto lo rende individuale, il secondo positivo. Il percetto è quindi unico e indiviso.[203]

Il percetto, dunque, è la componente cieca e brutale dell'esperienza percettiva.[204] Tuttavia, per tornare all'esempio della sedia gialla, se qualcuno ci chiedesse cosa vediamo mentre la

---

[202] *ibidem*.

[203] *Ivi*, p. 129-130.

[204] Il percetto è stato descritto come l'elemento che incarna tutta la cieca reattività dei fenomeni percettivi, tanto che Peirce non comprende neppure al suo interno la *thirdness*. Questa tesi, in realtà, crea alcuni problemi, perché in molte altre occasioni il filosofo americano afferma che non è possibile trovare una delle categorie separata dalle altre ("[...]never will it be possible to find any Secondness or Firstness in the phenomenon that is not accompanied by Thirdness" EP2: 177). In effetti è difficile pensare che esista un elemento mentale, come il percetto, che è del tutto immune da ogni carattere interpretativo e semiotico. Questo problema crea delle incertezze anche nello stesso Peirce che talvolta parla del percetto come fosse il prodotto di un processo mentale. Bernstein, nel suo articolo (*Peirce's Theory of Perception*, in, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, vol. II, a cura di E.G. Moore e R.S. Robin, University of Massachusetts Press, Amherst 1964, p. 174) riporta un elenco di citazioni contradditorie sul percetto che riporto qui di seguito.

osserviamo risponderemmo: "una sedia gialla". Questo non è un percetto, ma un **giudizio percettivo** (*perceptual judgment*).

Il giudizio percettivo è quella parte del fenomeno che, pur appartenendo sempre al campo della percezione, introduce per la prima volta un elemento semiotico, quindi di *thirdness*.

> Quando però ho il percetto, allora posso contemplarlo e dire a me stesso: "Ha l'apparenza di una sedia gialla"; la nostra espressione normale è che "percepiamo" una

---

(1902) The direct percept, as it first appears, appears as forced upon us brutally. It has no generality; (...) The percept brutally forces itself upon us; thus it appears under a physical guise. It is quite ungeneral, even antigeneral- in its character as percept; and thus it does not appear as physical. (CP 1.253)
(1902) The percept is a single event happening *hic* and *nunc*. It cannot be generalized without losing its essential character. For it is an actual passage at arms between the non-ego and ego. (CP 2.146)
(1901) Only concepts, not percepts, can contain implicit elements. (CP 2.603)
(1903) A percept contains only two kinds of elements, those of firstness and those of secondness. (CP 7.630)

A queste citazioni se ne oppongono negli stessi anni altre di segno totalmente opposto.

(1903) Notwithstanding its apparent primitiveness, every percept is the product of mental processes, or at all events of processes for all intents and purposes mental. (CP 7.624)
(1905) No cognition and no Sign is absolutely precise, not even a Percept. (CP 4.542)
(1902) The science of psychology assures me that the very percepts were mental constructions, not the first impressions of sense. (CP 2.141)
(1905) Our very percepts are the results of cognitive elaboration. (CP 5.416)

Come si spiega la discrepanza tra queste descrizioni del percetto? In parte si tratta di un aspetto caratteristico del modo di fare filosofia di Peirce: non fu uno studioso dogmatico e per questo spesso ritrattò le sue stesse tesi senza porsi il problema di giustificare quanto aveva detto in precedenza. In secondo luogo, il campo della percezione è particolarmente problematico da studiare a causa della sua natura originale e immediata. La fenomenologia si muove per sua natura in un terreno così puro da non poter essere analizzato, perciò è inevitabile che i termini usati per descriverlo siano spesso ambigui. Bernstein sostiene che il percetto non sia un concetto autoconsistente e che perciò debba assumere un aspetto diverso a seconda degli aspetti che sono posti in risalto. Concordo in parte con questa lettura a condizione che si chiarisca questa supposta "inconsistenza". È certo che ogni volta che parliamo del percetto, esso non è più tale perché viene rappresentato nel nostro discorso, quindi in questo somiglia molto al *phaneron*. Ciò non toglie, però, che senza di esso non sapremmo dar ragione del carattere più evidente della percezione, ossia la brutalità con la quale essa irrompe nell'esperienza. Almeder scrive a questo proposito pagine molto interessanti, delle quali riporto un paragrafo in particolare: "Indeed in many places Peirce seems to vacillate between a physicalistic description of the percept and a mentalistic description. (...) It has been suggested that what Peirce meant by his frequent claims that percepts are mental products in that the percept represents an unconscious synthesis of sensory or qualitative elements which must be taken as the evidence of our senses.(...)It is important to note, however, that while the percept is a mental construct, it is a construct *of* elements which are not mental in origin which accounts for the fact that it can not be dismissed as a fancy and can only be gotten rid of by physical exertion. In short, for Peirce there is a *given* element in experience which is unconsciously interpreted by unknown mental process. This *given* element *as interpreted* is the percept or what we directly perceive in any act of perception" R.F. Almeder, *Peirce's theory of perception*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. VI, n° 2, 1970, p. 103.

> sedia gialla, anche se in realtà non si tratta di un percetto ma di un giudizio su un percetto presente.[205]

Un giudizio ha sempre un natura intellettuale, è un prodotto della mente; il giudizio percettivo non fa eccezione in questo senso, ma allo stesso tempo possiede una caratteristica che lo distingue da tutti gli altri giudizi: è assolutamente indubitabile. Peirce scrive nelle *Harvard Lectures*:

> Quando affermo che i giudizi percettivi implicano elementi generali non voglio dire che sto enunciando una proposizione di carattere psicologico. (...). Mi limito a rimanere completamente all'interno dei fatti indiscutibili dell'esperienza e a tutto ciò che può essere dedotto da essi. Tutto ciò che intendo per giudizio percettivo è un giudizio che si impone alla mia accettazione e che sono del tutto incapace di controllare e che, di conseguenza, sono del tutto incapace di criticare.[206]

> Ma ora non possiamo controllare ragionevolmente i giudizi percettivi e non c'è alcuna speranza razionale che mai lo potremo fare.[207]

Intuitivamente può sembrare un concetto semplice, ma il giudizio percettivo richiede alcuni chiarimenti.

- Cosa significa che nella percezione si sviluppa un giudizio? È necessario che nella mente si formi una proposizione esplicita a proposito dell'oggetto osservato? Peirce non pensa che questo sia ciò che accade realmente nell'esperienza. Nel MS 329 del 1904, in cui troviamo una delle prime bozze preparatorie all'articolo del 1905 *What Pragmatism Is*[208], Peirce distingue il suo termine *proposition* dal tedesco *satz*. Egli ritiene che la filosofia tedesca abbia un concetto ridotto di proposizione e che sia stata influenzata profondamente dalla psicologia. Bisogna, invece, distinguere la forma pura di una proposizione, che consiste semplicemente nella connessione tra un soggetto e un predicato, dal momento in cui essa "prende carne", vale a dire si riempie del nostro assenso o del nostro rifiuto e diventa così un'asserzione. Il giudizio percettivo è una proposizione nel senso dell'asserzione, quindi la

[205] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 130.
[206] C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit., p. 542.
[207] *ivi*, p. 586.
[208] *What Pragmatism Is*, in EP2: 331-345, trad. it. a cura di W.J. Callaghan in *Scritti di Filosofia,* Cappelli, Bologna, 1978, pp.129- 148.

sua essenza non sta tanto nell'espressione verbale che può esserci o meno, quanto piuttosto nell'assenso che non possiamo rifiutarci di dare. Del resto, come nota lo stesso Peirce nel MS 304 del 1903, noi non pensiamo solo attraverso le parole.[209]

- Il secondo problema che va considerato riguarda la successione temporale tra percetto e giudizio percettivo. Se analizziamo l'esperienza comune, ogni volta che osserviamo un oggetto affermiamo di percepire qualcosa, ma in realtà quello a cui ci riferiamo è già il giudizio percettivo, non il percetto. Il giudizio, infatti, insorge subito, senza lasciare uno spazio vuoto nel quale si riveli la sensazione immediata. Questo fatto può far pensare che il percetto sia solo un concetto astratto, che in realtà non ha alcuna consistenza. Secondo questa lettura, allora, l'intera esperienza percettiva dovrebbe essere ridotta al *perceptual judgment*.

Una tesi simile non è priva di ragioni, perché in effetti non possiamo fare esperienza di un percetto nella sua purezza, tuttavia possiamo riferirci ad alcune circostanze nelle quali il livello pre-semiotico della percezione emerge con più chiarezza.

Esistono situazioni in cui, grazie a un potente sforzo d'astrazione, riusciamo a prescindere dal nostro giudizio su un oggetto e a considerarlo nella sua pura essenza percettiva, nella sua 'primità' e 'secondità' (CP 7.627). È più difficile mettere in pratica questo genere d'astrazione sugli oggetti che usiamo quotidianamente, perchè la familiarità rende quasi automatico il giudizio. Tuttavia, sforzandoci, possiamo riuscire a guardare, ad esempio, un tavolo nel suo semplice apparire. Ci sono poi delle circostanza che favoriscono ancor di più questo esercizio mentale. Quando, ad esempio, sentiamo qualcuno parlare una lingua totalmente sconosciuta, udiamo distintamente un suono, intuiamo che ciò che viene emesso deve probabilmente avere un significato, ma non siamo assolutamente in grado di decifrarlo perchè l'ingresso all'interpretazione di quel fenomeno è del tutto sbarrato per noi.[210] Cogliamo la sua natura sensibile che si impone al nostro orecchio, ma non abbiamo gli strumenti per afferrarne il significato. In realtà a rigore non accade mai che non si verifichi alcuna interpretazione; la mente cerca sempre di ipotizzare un senso non appena entra in contatto con il dato. Tuttavia gli esempi descritti portano a concludere che, anche se non è possibile fare esperienza della pura *firstness* o della *secondness* nella loro purezza, troviamo chiare tracce della loro esistenza nell'esperienza.

[209] Cfr MS 304: 42.
[210] Un esempio simile viene fatto nel MS 336 del 1904.

- Il terzo punto che va chiarito è l'irrazionalità del *perceptual judgment*. Se abbiamo stabilito che il giudizio percettivo nasce dall'interpretazione del dato, quindi comprende la *thirdness* e inaugura il processo semiotico, come può partecipare della natura irrazionale che caratterizza fenomeni percettivi? Inoltre, abbiamo appena mostrato che è possibile fare astrazione dall'interpretazione comune e avvicinarsi al puro dato, quindi sembrerebbe che il giudizio percettivo non sia affatto imposto alla mente. In realtà questa interpretazione non è del tutto corretta e occorre soffermarsi per alcune precisazioni.

In primo luogo, il fatto che si possa prescindere dal giudizio percettivo non dimostra che esso non ci è imposto. Infatti, si può prescindere anche dal percetto: è sufficiente chiudere gli occhi. Tuttavia, nel momento in cui si decide di *vedere* non si può evitare il percetto e nel momento in cui si decide di *guardare* non si può evitare il giudizio percettivo. Per questo entrambi partecipano allo stesso modo della natura brutale della percezione, pur essendo l'uno semiotico e l'altro no[211].

> Il giudizio percettivo intrattiene quasi la stessa relazione del percetto con conoscenza e credenza. É vero che con uno sforzo di volontà potrei evitare di pensare al colore della sedia, quindi il giudizio "la sedia appare gialla" non mi è imposto incondizionatamente e, così, potrebbe sembrare che non possieda pienamente le caratteristiche della percezione. Del resto, si può anche sfuggire al percetto stesso se si chiudono gli occhi. Se si *vede* non si può evitare il percetto, se si *guarda* non si può evitare il giudizio percettivo.[212]

Sorge a questo punto un altro interrogativo: se il giudizio percettivo è imposto all'interpretazione, perchè a volte cadiamo in errore? Il percetto in quanto tale non afferma nulla, quindi non può sbagliare, ma un giudizio percettivo è un'asserzione, quindi può essere corretta o errata. Del resto accade continuamente di accorgersi che un oggetto, che pensavamo fatto in un certo modo, è diverso quando lo guardiamo con più attenzione. Ad

---

[211] A questo proposito Peirce fornisce degli esempi molto interessanti di interpretazioni che si impongono nella percezione anche quando sappiamo che si tratta di un'interpretazione errata. Accade spesso di essere seduti nella carrozza di un treno fermo alla stazione quando un altro treno si accosta. Prima che il treno su cui siamo riparta, l'altro comincia a muoversi e noi irresistibilmente siamo portati a pensare che il treno che si muove sia il nostro. Sappiamo che non c'è alcuna ragione di pensare così, non c'è il rumore delle ruote, non ci sentiamo strattonati dalla ripresa del motore, ma nonostante ciò non possiamo evitare questa impressione. Si tratta di un giudizio, ma la forza con il quale si impone non è inferiore a quella di una pressione fisica esercitata sul nostro corpo. Vedi C.S. Peirce, *Esperienza e percezione,* cit., p. 138.

[212] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 130.

esempio, se esaminiamo di sfuggita la superficie di un tavolo, essa può sembrarci pulita, poco dopo invece, osservandola da vicino, ci rendiamo conto che non era tale.

Peirce fa notare che esperienze come questa non riguardano il singolo giudizio percettivo, ma il rapporto tra molti giudizi. Infatti, se anche in un secondo momento notassimo che il tavolo è sporco, questo non eliminerebbe la testimonianza originale del percetto. Esso mostrava una superficie pulita, quindi non si può dire che il primo giudizio fosse scorretto in quanto tale. Lo è solo nel confronto con quelli seguenti.

Queste osservazioni sono molto importanti se teniamo conto del fatto che Peirce pone i giudizi percettivi alla base di ogni conoscenza.

> In primo luogo, tutta la nostra conoscenza si basa su giudizi percettivi, che sono necessariamente veraci, in misura maggiore o minore secondo lo sforzo fatto, ma non ha senso dire che essi hanno una verità oltre la veracità, dal momento che un giudizio percettivo non può mai essere ripetuto. (...) Si consideri ora un qualsiasi altro giudizio, ossia una conclusione di inferenze basate in ultima analisi su giudizi percettivi e, dal momento che questi sono indiscutibili, tutta la verità del mio giudizio deve consistere nella correttezza logica di quelle inferenze.[213]

- Da ultimo occorre capire che tipo di relazione leghi i percetti ai giudizi percettivi. Infatti, una volta stabilito che i secondi hanno una natura segnica e rappresentano i primi, va chiarito quale sia la natura di tale rappresentazione. Ovviamente Peirce cerca la risposta all'interno della sua classificazione dei segni. Si domanda quindi se il giudizio percettivo rappresenti il percetto come un'icona, come un indice o come un simbolo.

Il *perceptual judgment* non può rappresentare simbolicamente il percetto, vale a dire in senso "logico". Infatti, il simbolo crea un legame fondato esclusivamente sull'interpretazione, quindi nasce da una sorta di argomentazione attraverso la quale i due termini vengono connessi. Tuttavia perché ciò si realizzi il percetto dovrebbe almeno affermare qualcosa, per poter essere usato come premessa dell'argomento. Data però la sua completa "sordità" se ne conclude che il legame non può essere di natura simbolica.[214]

Non si tratta neppure di un rapporto iconico; infatti l'icona stabilisce una somiglianza tra alcuni caratteri interni al segno e all'oggetto, ma abbiamo verificato che percetto e giudizio percettivo sono tutt'altro che simili tra loro.

---

213 C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit., p. 533.
214 CP 7.628.

Non resta che un ultimo tipo di segno: l'indice.

> Rimane solo un modo in cui può rappresentare il percetto, ovvero come indice, come sintomo autentico, proprio come un galletto segna-vento indica la direzione del vento o come un termometro segna la temperatura. Non abbiamo alcuna garanzia per dire che il giudizio percettivo è veramente un indice del percetto se non l'*ipse dixit* del giudizio percettivo stesso. E anche se le cose stessero veramente così, cos'è un indice o sintomo autentico? É qualcosa che è costretto da un cieco fatto a corrispondere al suo oggetto senza alcuna necessità razionale. Perciò affermare che il giudizio percettivo è un sintomo infallibile delle proprietà del percetto significa soltanto che, in qualche modo inspiegabile, in presenza del percetto ci troviamo incapaci di rifiutargli il nostro assenso e che questo è del tutto inevitabile.[215]

Non ci sono ragioni che suggeriscano di dare l'assenso a un certo giudizio percettivo piuttosto che a un'altro. Esso si impone al nostro riconoscimento non appena il percetto si mostra, in questo sta la sua natura indicale e così si chiarisce ulteriormente l'irrazionalità del giudizio discussa in precedenza. Si era osservato che il *perceptual judgment* è irrazionale tanto quanto il *pecept*, benché l'uno sia una rappresentazione e l'altro no. Ora, avendo chiarito che il modello di riferimento è l'indice, non sembra più esserci alcuna contraddizione nella descrizione del rapporto tra questi due elementi.[216]

---

[215] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p 131.

[216] La trattazione che ho seguito è quella che Peirce fa in *Telepathy*, ma, come spesso accade in altri testi, egli non definisce il rapporto tra percetto e giudizio percettivo riferendosi agli indici. Nel MS 939 del 1905, ad esempio, scrive che il modo di rappresentazione del percetto da parte del giudizio è simbolico: "The judgments 'represent' the percepts only in the sense that the future self will interpret them as representing the percepts. This is why I call them symbols." (MS 939: 49).
Ancora, in EP2: 194 (1903), pur essendo il riferimento meno esplicito, le relazioni del giudizio vengono definite iconiche. La datazione dei testi non consente di attribuire la discrepanza a uno sviluppo del pensiero peirceiano, quindi l'ipotesi più probabile è che in un fenomeno complesso come la percezione non sia possibile ritagliare seccamente le categorie. I diversi aspetti si intersecano continuamente, perciò nei diversi testi si trova il predominio dell'uno o dell'altro, a seconda di ciò che il filosofo pone in risalto.
D'altra parte, non c'è dubbio che *Telepathy* sia il testo nel quale la percezione è analizzata con maggiore accuratezza, quindi la versione che lì è proposta può essere considerata la più autorevole. Inoltre se si intendono i giudizi percettivi come indici, molti aspetti dell'analisi della percezione si risolvono efficacemente e questo fatto è una prova ulteriore a favore di questa tesi.

§ 6 IL *PERCIPUUM* E LA NUOVA DEFINIZIONE DELLA CONTINUITÀ

Rimane ancora da risolvere il problema maggiore, che porta con sé la ragione profonda per la quale abbiamo intrapreso lo studio della percezione. Il percetto incarna la prima e la seconda categoria, quindi porta in sé l'individualità assoluta che si manifesta nell'esperienza. Il giudizio percettivo, invece, presenta già la *thirdness*, perché si pone nel campo della rappresentazione. Che rapporto può esistere tra due fenomeni così diversi tra loro?

Seguiamo la spiegazione che Peirce elabora nel testo che stiamo analizzando.

> Noi non sappiamo nulla del percetto se non attraverso la testimonianza del giudizio percettivo, ad eccezione del fatto che sentiamo il colpo che esso provoca, la sua reazione contro di noi e vediamo i suoi contenuti disposti in un oggetto nella sua totalità(...). Ma nel momento in cui fissiamo la nostra mente sul percetto e *pensiamo* anche la minima cosa su di lui, è il giudizio percettivo che ci dice cosa "percepiamo" in questo modo. Per questa e altre ragioni io propongo di chiamare il percetto così come è interpretato immediatamente nel giudizio percettivo con il nome di "percipuum".[217]

La citazione esprime bene la difficoltà nel rapporto tra i due concetti, ma la risolve in modo sorprendente introducendo un nuovo elemento: il *percipuum*. Qui viene definito come "il percetto così come è interpretato immediatamente nel giudizio percettivo" e bisogna ammettere che non è una definizione del tutto chiara. Questo brano di *Telepathy* non è la prima ricorrenza del termine *percipuum*; nelle pagine precedenti infatti Peirce aveva scritto:

> Forse mi sarà concesso di inventare il termine *percipuum* per includere sia il percetto che il giudizio percettivo.[218]

---

[217] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 137.

[218] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 131. Lo studio del manoscritto rivela che questo brano è un'integrazione successiva che Peirce aggiunse al testo, alla quale inoltre corrisponde un nota a margine in cui viene spiegata l'etimologia del termine. "Formed from *percipio* on the analogy of *praecipuum* from *praecipio*." (CP 7.629). La critica non si è soffermata a osservare l'etimologia che l'autore stesso ci fornisce, ma ritengo che essa sia uno strumento utile per la comprensione di questo concetto. É significativo che il verbo usato come modello sia *praecipio*, formato da *prae* + *capio*, che letteralmente significa 'prendere prima' (*prae* ha un valore temporale). Dal significato letterale, in senso traslato, nasce il significato di 'insegnare', in quanto colui che ha preso prima con la mente in seguito istruisce gli altri. *Praecipuus*, al neutro *praecipuum*, è l'aggettivo che deriva dal verbo, secondo una forma comune a molti verbi, ma non a tutti, tanto è vero che ad esempio *percipio* non la contempla. *Percipio* deriva da *per* + *capio*, dove il prefisso *per* ha valore intensivo. L'intensificarsi dell'azione del cogliere fa sì che il verbo assuma il significato di 'afferrare con i

Si tratta senza dubbio di un concetto che ha a che fare con l'unione di percetto e giudizio percettivo, ma non è ancora chiaro in che modo il *percipuum* svolga questa sua azione. Nella prima citazione il percetto è descritto quasi come un concetto limite, del quale conosciamo l'esistenza solo grazie al colpo che subiamo nel momento dello scontro, ma rispetto al quale ogni altra informazione giunge già filtrata attraverso l'interpretazione del giudizio percettivo. Ciò che veramente sorprende è l'affermazione subito seguente: "per questa e altre ragioni, è necessario introdurre il *percipuum*". La spiegazione lascia perplessi: perché mai ciò che è stato detto in precedenza richiederebbe la nascita del *percipuum*? Le difficoltà aumentano di fronte alla definizione: il *percipuum* è il percetto così come è interpretato immediatamente nel giudizio percettivo. Ma fino ad ora l'interpretazione del percetto non era altro che il giudizio percettivo stesso[219], quindi, perché usare un nuovo termine per esprimere qualcosa che già conosciamo?

Davanti a questi problemi gli studiosi hanno cercato diverse soluzioni. Hausman ha ipotizzato una carenza terminologica in Peirce che causerebbe confusione nello studio dei fenomeni percettivi. A suo parere esistono due significati distintiti di *percept*, che lui chiama *percept*(1) e *percept*(2); l'uno raccoglierebbe l'aspetto passivo e l'altro quello semiotico[220], così che attraverso la separazione dei piani concettuali le contraddizioni verrebbero risolte. Questa soluzione pone l'accento sull'ambiguità del percetto ma genera anche una moltiplicazione di termini in un panorama già sufficientemente complesso. Inoltre è

---

sensi'. Il perfetto è *perceptum*, da cui *res percepta*, e tale forma porta in sé il significato di un'azione passata, definitivamente conclusa; per questo *perceptum* significa anche 'saputo', 'compreso', in quanto è ciò che è stato compiutamente colto nel passato. L'aggettivo derivato dal verbo non porta in alcun modo con sé questa connotazione temporale dell'azione, propria del perfetto, ma semplicemente rende in forma qualitativa l'atto che il verbo esprime. In altre parole, *perceptum* è quanto è stato colto in precedenza una volta per tutte, mentre il *percipuum*, neutro sostantivato dell'aggettivo, non è né passato né futuro, ma esprime solamente in senso pieno l'azione del verbo.

[219] Questa contraddizione è rilevata in primo luogo da Hausman in *In and Out Peirce's Percept*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. XXVI, n° 3 1990, p. 278.

[220] L'articolo di Hausman prende le mosse dai medesimi problemi che erano stati messi in luce da Bernstein, ma la soluzione proposta si distanzia esplicitamente da quest'ultimo, anzi, intende porre rimedio alle sue lacune. Commentando l'elenco di proposizioni contraddittorie redatto da Bernstein, Hausman scrive: "These quotations can, I think, be interpreted in a way that shows that Peirce was not conceptually or substantively inconsistent. Rather, he used the term "percept" in two senses. (...) The first sense (percept[1]) is assumed in the passages in which he refers to percepts as brute, pre-cognitive, and uncontrollable. The second sense (percept[2]), is represented in the list just offered, in which percepts seem to be the outcomes of cognitive, controlled thought.". C. Hausman, *In and Out Peirce's Percept*, cit., p. 278.

rischioso separare rigidamente due piani che sono per loro natura intrecciati. Almeder, alcuni anni prima dell'articolo di Hausman, aveva spiegato chiaramente il problema.

> It would seem, than, that if one were to ask "What is the ontological status of percepts in Peirce's theory of perception?" the answer would be that they are not either physical or mental but both. Nor is this a contradiction. I suggest that (...)his apparent vacillation between a physicalistic and a mentalistic description of the percept is simply an attempt to emphasize the fact that the percept is both a what which is given to the perceptual act and a what-as-interpreted in the perceptual act. In both cases, it is the same object but enjoys a different ontological status depending on whether or not we consider it apart from its relationship to the perceptual act.[221]

Bernstein osserva giustamente che i tre elementi (*percept- percipuum- perceptual judgment*) sono irriducibili e indipendenti, ma non separabili. Analogamente a quanto accade per le categorie, è possibile parlare del percetto come se fosse "di per sé" consistente, ma di fatto esso nasce quando prescindiamo la prima e la seconda categoria dal *percipuum,* così come il *perceptual judgment* nasce dalla prescissione della terza.[222] Anche Hookway concorda con questa interpretazione.

> Talk of the percipuum - fusing the percept and the perceptual judgment into a single whole - is an attempt, I suggest, to prevent those problems arising by rejecting an oversimple dichotomy of cognitive processes. If we can prescind the firstness of our perceptual experience from the rest (or prescind its secondness), it does not follow that we can find distinct cognitive processes: the percept-perceptual judgment distinction reflects imposing a crude cognitive model on the phenomenologically rich complex of the sensory and conceptual which is 'given' of perceptual experience.[223]

In breve, molti critici ritengono che percetto e giudizio percettivo non siano elementi reali, ma solo concetti nati da astrazioni progressive. In questo senso, allora, il *percipuum*

---

[221] R.F. Almeder, *Peirce's theory of perception*, cit. p. 103.
[222] "We may speak as if the percept per se consists solely of elements of Firstness and Secondness, and this is the way Peirce does speak in the first series of quotations cited above. But strictly speaking, the percept per se is abstracted or prescinded from the percipuum. What we know is the percipuum, the percept as interpreted (...). The air of paradox which this claim suggests dissolves once we realize that the "percept" is here being used as a label for the prescinded elements of Firstness and Secondness." R.J.Bernstein, *Peirce's Theory of Perception*, cit., p. 176.
[223] C. Hookway, *Peirce*, cit., p. 166.

sarebbe l'elemento capace di riassorbirli entrambi e dunque sarebbe anche l'unico realmente esistente.

Tale spiegazione coglie un aspetto vero del problema, vale a dire l'impossibilità di districare passività e semiosi nell'esperienza, ma corre il rischio di vanificare le descrizioni fatte finora per ridurre tutta la percezione al *percipuum*. Una simile operazione è scorretta in primo luogo da un punto di vista filologico. Infatti, per quanto il *percipuum* sia il termine chiave di un lungo testo interamente dedicato alla percezione, non riscontriamo altre occorrenze di questo vocabolo in 120.000 pagine di manoscritti. Se Peirce gli avesse affidato un ruolo così importante ne avremmo traccia altrove. Inoltre, anche le analisi condotte in precedenza su percetto e giudizio percettivo dimostrano che questi concetti non possono essere ridotti a mere astrazioni mentali.

Ritengo che il limite principale di molte interpretazioni consista in un'analisi affrettata del contesto nel quale il *percipuum* è introdotto e delle proprietà che gli vengono assegnate.

Il contesto nel quale il *percipuum* fa la sua comparsa è dominato dal problema dell'insistenza dei fenomeni percettivi e della loro fallibilità. Si è osservato che *percept* e *perceptual judgment* irrompono nell'esperienza imponendo il loro contenuto con una brutalità che non lascia margini di libertà. Di fatto siamo costretti ad accettare tanto il contenuto quanto l'interpretazione del fenomeno che esperiamo e questo diventa problematico in alcuni casi limite, come allucinazioni o immagini della fantasia.

Da questo punto di vista il *percipuum* non fa eccezione: anch'esso è caratterizzato da una forte componente di *secondness*.

> Il percipuum, quindi, è ciò che fa forza sul nostro riconoscimento senza alcun motivo o ragione, così che se qualcuno vi chiedesse perché vi appare così e così, tutto quello che potreste dire è: "Non posso farci nulla. Io lo vedo fatto così".[224]

Tuttavia, se osserviamo l'esperienza, notiamo che è possibile correggere l'interpretazione di un fenomeno. Se l'imposizione fosse assoluta, non ci renderemmo neppure conto di aver commesso degli errori, mentre di fatto miglioriamo continuamente le nostre impressioni iniziali rispetto agli oggetti che percepiamo.

Parlando del giudizio percettivo, era stato detto che un errore può essere riscontrato solo nel confronto tra due giudizi, quindi la correzione non è di per sé interna all'atto percettivo,

[224] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 137.

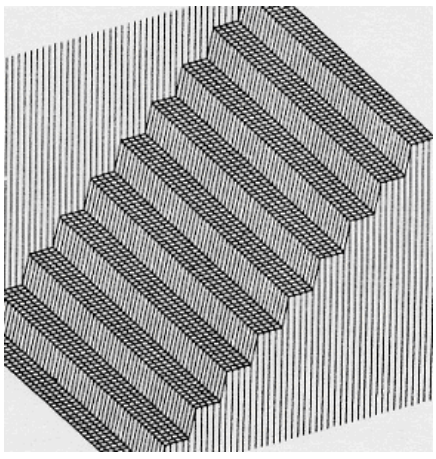
ma giunge in un secondo momento dall'elaborazione intellettuale del dato. Se questa era la tesi delle *Harvard Lectures*, l'opinione di Peirce in *Telepathy* si è modificata. La capacità di autocorrezione non è estranea all'intuizione e inizia già a livello passivo. Ciò è dimostrato dal fatto che è possibile educare le nostre intuizioni e fare in modo che un'intuizione, che inizialmente appariva in modo scorretto, si mostri nella sua verità.

Queste affermazioni non si trovano nel testo in modo esplicito, ma emergono con chiarezza dagli esempi di *percipua* che Peirce fornisce. Uno tra i più interessanti è quello della Scala di Schroeder.

Si tratta di un caso di illusione ottica. La prima volta che guardiamo l'immagine, abbiamo l'impressione che la parte destra sporga dal foglio e che la scala proceda verso l'alto, da sinistra a destra. L'imposizione di questa interpretazione non è molto diversa dalla natura di un'allucinazione, che non è altro che una sensazione che fa forza su di noi con una tale insistenza da non lasciarci la possibilità di rifiutarla, sebbene non sia reale. Se però continuiamo a osservare la figura, ad un tratto vedremo che la scala si ribalta e inverte la sua direzione. Ci sembrerà che la parte superiore sporga verso di noi e che la scala sia appesa al soffitto. Se ci esercitiamo guardando la scala per un tempo sufficiente, riusciremo a prendere il controllo dell'interpretazione, fino a quando saremo capaci di scegliere se vederla in un modo o nell'altro.

> Avrete così trasformato un percipuum incontrollabile in un'immaginazione controllabile attraverso un breve processo d'educazione. Il fatto che le nostre facoltà possano essere educate in modo sorprendente in tempi molto rapidi, è una delle maggiori difficoltà riconosciute dei sistemi di misurazione psico-fisici.[225]

Un altro esempio simile è quello già citato del pittore. Chi dipinge non è diverso dagli altri uomini, per questo in un primo momento vedrà le ombre sulla neve di colore grigio, come accade a tutti. È necessaria un'educazione per imparare a vedere il colore autentico delle ombre e se non si mantiene un certo allenamento tale capacità andrà perduta.



[225] *Ivi,* p. 140.

Traiamo ora le conclusioni di quanto detto. Il *percipuum* è incontrollabile come tutti i fenomeni percettivi, tuttavia, nonostante questo suo carattere, è passibile di correzione. Nell'analisi del giudizio percettivo si era osservato che la correzione ha a che fare con il tempo ma non appartiene al fenomeno stesso perché per poter confrontare due giudizi e rifiutare quello errato occorre prendere le distanze dall'intuizione stessa. Ora, invece, la situazione è cambiata perché l'intuizione non è più un atto istantaneo che colpisce il soggetto in modo fulmineo ma per natura abbraccia il momento precedente e quello successivo all'intuizione. Peirce spiega tutto ciò parlando di *antecipuum* e *ponecipuum*.

> È difficile dire se il principio seriale ci permetta di tracciare una netta linea di demarcazione tra il percetto e la sua anticipazione più prossima o *antecetto* [*antecept*], e tra il percetto e la memoria recente (mi permettete di chiamarlo *ponecetto* [*ponecept*], visto che forse una memoria lontana e dubbiosa è qualcosa di totalmente diverso?) o se invece il percetto non sia allo stesso tempo un estremo caso di antecetto e un estremo caso di ponecetto.
>
> O forse invece - chiedo al lettore di perdonare la goffaggine delle mie affermazioni – il problema non riguarda esattamente percetto, antecetto e ponecetto, ma percipuum, *antecipuum* e *ponecipuum*, vale a dire le interpretazioni dirette e incontrollabili di percetto, antecetto e ponecetto.[226]

Peirce mostra una certa insicurezza nella sua analisi, propone un'ipotesi e subito la corregge ma è chiaro quale sia il problema principale: non è possibile isolare un *percipuum* singolo perché esso comprende sempre in sé la memoria immediatamente precedente e l'anticipazione di ciò che verrà percepito subito dopo. Per questo sono possibili la correzione e l'educazione delle intuizioni, perchè il tempo è parte dell'intuizione stessa.

Esistono poi vari livelli di insistenza delle percezioni, per questo in alcuni casi la correzione è facile, mentre in altri non riusciamo a cogliere l'apparenza autentica se non prendiamo le distanze dal fenomeno. Entrambi i casi, però, sono resi possibili dal fatto che il tempo è una dimensione intrinseca alla percezione e questa è la novità radicale che Peirce introduce con il *percipuum*.

Da qui derivano conseguenze importanti per la natura della percezione. Sappiamo infatti che il tempo ha una struttura continua ma la concezione di continuo che emerge dallo studio del *percipuum* è particolare.

[226] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 140-41.

> Se vogliamo sapere cosa sia il percipuum del flusso del tempo, tutto quello che dobbiamo fare è evitare di renderlo ulteriormente complicato ed esso ci risulterà sufficientemente chiaro. Non c'è nulla che ci stia di fronte in modo diretto se non il momento presente. Il futuro, per quanto possa essere vicino, può essere conosciuto solo attraverso una generalizzazione. Il passato, per quanto recente possa essere, manca dell'esplicitezza del presente. Eppure nel momento presente noi siamo direttamente consapevoli del flusso del tempo o, in altre parole, del fatto che le cose possono cambiare.[227]

Il fatto che il *percipuum* sia esteso in senso temporale fa sì che il cambiamento possa essere inteso in modo immediato, diversamente da quanto accadeva in *The Law of Mind*. Questo è reso possibile dal fatto che l'idea stessa di continuo è cambiata; una serie continua non è più la concatenazione di elementi che restano ben definiti nella loro singolarità. Tale concezione nasce dall'idea analitica di continuo prodotta dagli studi matematici. Tuttavia, se ci liberiamo dalle condizioni che la matematica ci impone e consideriamo il modo in cui il senso comune pensa il continuo ci accorgeremo che il risultato è molto diverso.

> Certamente ritengo, secondo l'idea del senso comune, che su una linea qualsiasi ci sia spazio per ogni cardinalità di punti, per quanto grande possa essere. Se fosse così, la *continuità analitica* della teoria delle funzioni, che implica che ci sia solo un singolo punto corrispondente a ciascuna distanza determinata dall'origine e definita attraverso una quantità espressa in modo indefinitamente approssimato attraverso un decimale composto da un numero indefinitamente grande di posti, non è certo la continuità del senso comune; infatti l'intera cardinalità di queste quantità è solo la prima delle cardinalità innumerabili ed esiste un numero infinito di serie di grado maggiore di essa.[228]

---

[227] *Ivi,* p. 142.

[228] *Ivi,* p. 110. Le citazioni qui riportate e pubblicate in CP 6.168 (trad. it in *Esperienza e percezione*, cit., pp. 97-112) appartengono alle annotazioni che Peirce scrisse sulla sua copia del *Century Dictionary*. Le annotazioni si riferiscono a delle voci che lo stesso Peirce aveva scritto nel 1889 e che alcuni anni dopo riteneva dovessero essere corrette. Oltre a queste modifiche Peirce prese nota anche della data, 8 Settembre 1903, dunque pochi mesi dopo la composizione di *Telepaty*. La vicinanza temporale e il confronto tra le tesi esposte permettono di concludere che i due testi si riferiscono alla medesima concezione di continuità.

Il senso comune non intuisce una linea continua come un assembramento di infiniti punti individuali e determinati. Al contrario, una linea ci appare continua proprio perché non è possibile identificare nessun punto singolo al suo interno. Essa contiene infinite possibilità di punti ma, qualora uno di essi diventasse attuale, la sua determinazione interromperebbe il continuo in modo definitivo.

> Ora, se accettiamo l'idea di continuità del senso comune (...) dobbiamo dire che una linea continua non contiene punti, oppure dovremo dire che il principio del terzo escluso non è valido per questi punti. Il principio del terzo escluso si applica solo agli individuali (...) Ma dei posti che siano pure possibilità, privi di un'esistenza attuale, non sono individuali. Quindi, un punto o un posto indivisibile non esiste realmente, a meno che non ci sia qualcosa che lo contrassegni attualmente e, se così fosse, interromperebbe la continuità.[229]

> Alla fine, quindi, penso che dobbiamo dire che la continuità è la relazione delle parti di uno spazio o di un tempo ininterrotti.[230]

La continuità è la relazione tra le parti, in questo senso è composta da pure possibilità, intese come generalità. Nel momento in cui una possibilità diventasse determinata, ossia diventasse esistente, la continuità sarebbe interrotta. La relazione determina l'unità, non la somma di infinite parti sempre più piccole.

> Secondo quest'idea sembra necessario dire che un continuo, quando *è* continuo e ininterrotto, non contiene parti definite, questo significa che le parti vengono create nell'atto del definirle e la loro precisa definizione rompe la continuità. (...)
>
> Frantumare sempre di più i granelli di sabbia renderà solo la sabbia più spezzettata. Non riunirà i granelli in una continuità ininterrotta.[231]

Peirce descrive questa nuova teoria del continuo, che si applica tanto allo spazio quanto al tempo, come una revisione della definizione kantiana. Kant aveva definito il continuo come ciò in cui tutte le parti sono dello stesso tipo e da tale descrizione aveva

[229] *Ivi*, p. 109-110.
[230] *Ibidem.*
[231] *Ivi*, p. 111.

dedotto erroneamente l'infinita divisibilità.[232] La sua formulazione, invece, aveva colto il nodo centrale del problema, senza che lui stesso se ne fosse reso conto. Scrive Peirce in *Telepathy:*

> Kant aveva colto il punto centrale del problema quando affermava che ogni parte di un intervallo di tempo è un intervallo di tempo. Ma qui, come in molte altre parti della sua filosofia, Kant non comprese del tutto se stesso e, dicendo che ogni parte del tempo è a sua volta tempo, pensò di aver detto semplicemente che il tempo è infinitamente divisibile. Aveva detto qualcosa di più grande di quanto lui stesso potesse pensare. Sostenere che ogni parte del tempo è a sua volta tempo è come dire che il tempo non contiene istanti assoluti né valori temporali [*date*] esatti poiché tali istanti o attimi sarebbero dei costituenti ultimi del tempo.[233]

Il tempo è un continuo autentico, dunque è composto da pure possibilità e non da istanti singoli. Così si spiega come il *percipuum* possa rimanere unito pur estendendosi nel campo della memoria e dell'anticipazione.

§ 7 OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Tutto il percorso svolto fino a questo momento si è sviluppato attorno a un tema fondamentale, quello del principio di individuazione. La terza categoria e la continuità dominano il campo del reale, mentre la fenomenologia intende spiegare la natura di ciò che è individuale, singolo e brutale. Entrambi gli aspetti si mostrano in modo evidente nell'esperienza, eppure il loro rapporto non è affatto chiaro. Da questo punto di vista la fenomenologia, e in particolare lo studio della percezione, è un territorio favorevole perché in essa la *secondness* si rivela con particolare vivacità. Se invece considerassimo solo il mondo delle conoscenze simboliche, non riusciremmo a scorgere in azione il livello ante-

[232] Effettivamente Kant definisce la continuità con due espressioni che sembrano apparentemente identiche ma in realtà non lo sono. Nello stesso brano citato in precedenza dall'Analitica Trascendentale (nota 124 p. 72), viene definita la natura delle quantità continue e Kant scrive: "La proprietà delle quantità, per la quale nessuna di esse è la più piccola possibile (ossia, nessuna parte è semplice), si chiama la continuità delle quantità. Spazio e tempo sono *quanta continua*, poiché non si può dare una parte di essi, se non racchiudendola tra limiti (punti e istanti), e quindi, se non in modo che questa parte stessa sia a sua volta uno spazio o un tempo. Di conseguenza, lo spazio consiste soltanto in spazi, il tempo in tempi.". E. Kant, *Critica della ragion pura*, II edizione, Analitica trascendentale, libro II, 154, trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1957, pp. 245-46.
[233] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 142-43.

predicativo dell'esperienza e saremmo portati a riassorbirlo nella mediazione e nell'interpretazione.

Tuttavia, alla luce di quanto detto, possiamo dire che il rapporto tra la seconda e la terza categoria abbia trovato una soluzione soddisfacente?

In realtà Peirce lo ha esposto in molti modi - dal punto di vista semiotico nella distinzione tra indici e simboli, nella percezione discutendo di percetto e giudizio percettivo - ma in tutti questi ambiti la soluzione resta ambigua. Le *Harvard Lectures* e *Telepathy* dedicano ampie parti all'importanza dell'Esperienza e del percetto come momenti nei quali un fattore nuovo fa irruzione nella conoscenza permettendo che essa cresca senza restare prigioniera delle sue stesse rappresentazioni, tuttavia allo stesso tempo percetto e giudizio percettivo sono tenuti insieme solo grazie al *percipuum*, che non è altro che l'esperienza percettiva nel suo rapporto con il tempo, dunque di nuovo con il continuo. Sembrerebbe allora che la continuità e la mediazione emergano dalle viscere della percezione e ne siano in fondo, l'origine.

Di fronte a un problema così delicato è opportuno evitare le soluzioni affrettate perché l'ambiguità di Peirce nasce proprio dalla difficoltà del tema in discussione. Di certo si deve osservare che le tre categorie sono strettamente connesse, come si è già detto, quindi ogni tentativo di ritrovarle separate è vano.[234] D'altra parte non è corretto riassorbirle tutte nella terza, perché così facendo si perderebbe il significato della fenomenologia.

Bisogna concludere, allora, che Peirce non elaborò una soluzione unica e definitiva ma tentò sempre di far convivere i due aspetti, come se si trattasse di una ricerca in divenire della quale conosceva gli elementi fondamentali ma non l'esito finale.

In questo quadro così precario, tuttavia, ci sono alcuni tratti della fenomenologia sui quali Peirce insiste e che sono particolarmente interessanti ai fini della nostra ricerca.

Il primo aspetto che vorrei sottolineare è il fatto che la fenomenologia eredita un carattere fondamentale del realismo peirceiano, vale a dire l'anti-dualismo. La metafisica si fondava sull'idea che non esiste una separazione rigida tra mente e mondo, quindi non ha senso concepire il soggetto come un polo isolato che tenta di stabilire un contatto con la

[234]A questo proposito Hausman fa alcune osservazioni molto interessanti. "It seems that Peirce saw perception as he did experience in general, in phenomenological terms, as pervaded by all three categories. Thus, there is a tendency, a generality, at last in germ, in phenomena that are dominated by secondness and firstness. In the present context, this means that even percepts as they occur phenomenally or experientially lie in a continuum in which judgment shades into the uncontrollable. This, I think, is confirmed by Peirce's statements about the pre-conscious processes out of which judgment emerges." (C.R. Hausman *In and Out of Peirce's Percepts* cit., p. 296.)

realtà, che tuttavia gli è originalmente estranea. Le conseguenze di questa concezione si ritrovano nella fenomenologia che, infatti, non si occupa di immagini o di rappresentazioni indirette delle cose, ma delle cose stesse. Per questo anche i percetti non devono essere concepiti come immagini mentali che l'intelletto utilizza per rappresentare il mondo esterno; i percetti non si trovano nella mente, ma al di fuori di essa. Nella recensione a *The Grammar of Science* di Pearson[235] che Peirce pubblicò sul Popular Science Monthly[236] nel 1901 leggiamo:

> He (*Pearson*) tells us that each of us is like the operator at a central telephone office, shut out from the external world, of which he is informed only by sense- impressions. Not at all! (...) But the starting point of all our reasoning is not in those sense-impressions, but in our percepts. When we first wake up to the fact that we are thinking beings and can exercise some control over our reasoning, we have set out upon our intellectual travels from the home where we already find ourselves. Now, this home is the parish of percepts. Now, this is not inside our skulls, either, but out in the open. It is the external world that we directly observe. What passes within we only know as it is mirrored in external objects. In a certain sense, there is such a thing as introspection; but it consist in an interpretation of phenomena presenting themselves as external percepts. (EP2: 62)

Del resto, come scrive in una lettera a James nel 1905 "you can't find a place where I distinguish the objective and subjective sides of things" (CP 8.261).

A questo proposito in un manoscritto del 1909 troviamo affermazioni ancora più decisive. Il testo si occupa di fenomenologia e in questo caso l'oggetto di questa scienza è indicato con un neologismo: il *prebit*. È definito come "l'oggetto diretto della coscienza"(MS 645: 3) e Peirce si sofferma a spiegare che il *prebit* non coincide con l'apparenza dell'oggetto.

> By Phaneroscopy I mean the study of whatever consciousness puts into one's Immediate and Complete possession. For such direct Objects of Consciousness I venture to coin the term "*Prebits*". Some may think this word would idly cumber the

[235] Karl Pearson (1857- 1936) fu professore di geometria, matematica applicata e meccanica all'University College di Londra. Le linee essenziali del suo pensiero filosofico sono contenute in *The Ethic of Freethought, a selection of Esseys and Lectures,* T.F. Unwin, Londra 1888 e *The Grammar of Science*, Walter Scott, Londra 1892.

[236] Il testo dell'articolo è presente in CP 8.132-152 e in EP2: 57- 66.

> dictionary in the unlikely contingency of its every coming into use. They will regard it as a superfluous synonym of "apparences", or "phenomena", or "data", etc., etc. I admit that "datum" might do. But then many other things are called "data". (...).
>
> In my definition of "Prebit", the adjective "Immediate" is not to be understood in a Psychological sense, as if it were intended to exclude the case of my becoming aware of a Prebit in consequence of becoming aware of another thing, whether Prebit or not; but what I do mean is that once I do become aware of the Prebit I am aware not merely of a Sign of it, a Substitute for it, or any sort of proxy, vicar, succedaneum, dummy or representation of it, but I am put *facie ad faciem* (προσοπων προς προσοπων) before the very Prebit itself. (MS 645: 4,5)

La fenomenologia non si occupa di copie dell'oggetto o di rappresentazioni vicarie, ma dell'oggetto stesso, senza ulteriori mediazioni.

Il secondo aspetto, che chiude questa trattazione, completa ciò che abbiamo appena osservato. La conoscenza non va intesa in senso psicologista e non esistono "entità intermedie" che rendono possibile il rapporto tra la mente e il mondo: essi sono sempre già in rapporto. Così, allo stesso modo, non ha senso fondare la conoscenza su un presunto livello di pura percezione, che in realtà di fatto non possiamo mai sperimentare. Chi costruisce la gnoseologia sulle "prime impressioni dei sensi" sostiene in fondo che le uniche informazioni autentiche dal mondo provengano dagli stimoli nervosi che sono liberi da ogni interpretazione. Questi lampi di verità sarebbero poi compromessi dall'elaborazione dell'intelletto che crea le immagini mentali e costruisce la sua visione della realtà.

La fenomenologia peirceiana, e in particolare lo studio dei giudizi percettivi, testimonia invece che non esiste un livello "puro" della percezione. Per quanto si possa regredire alla ricerca delle sensazioni immediate, il limite ultimo della nostra analisi resta il *percipuum*, ossia il fenomeno percettivo nella sua dimensione temporale e quindi già mediata. Questo, però, non significa affatto che non ci sia autenticità nella percezione. Al contrario, il percetto e la componente di secondità della percezione rappresentano proprio l'aspetto nuovo e genuino della conoscenza, che si impone al soggetto senza possibilità di rifiuto.

L'illusione, allora, non sta tanto nel cercare un contatto autentico con il mondo, ma nel pensare che questo debba accadere al di fuori del tempo e dell'interpretazione. Sforzarsi di costruire una conoscenza asettica e istantanea è un'impresa impossibile e che non tiene conto della connessione strutturale che lega il soggetto e il mondo.

> Can a thing *feel* for itself, without reference to anything else? (...) we only mean to ask whether it *means* anything to say a thing merely feels. This is the question; for to say that a thing feels and to say that it feels for itself, are one and the same. Undoubtedly, feeling is something, but feeling is continuous, and is not in and for itself alone. It has been suggested that perhaps anaestethics do not destroy feeling, but only the memory of feeling. But a perfectly isolated feeling, instantaneous, not remembered for any length of time, not lasting for any time however brief, - in another words, a *mere* feeling, may be set down a nonsense. (MS 403: 12)

CAPITOLO TERZO

HUSSERL: EVIDENZA E FENOMENOLOGIA

Vogliamo osservare ora il percorso di Edmund Husserl nello studio della conoscenza e della fenomenologia. Date le dimensioni dell'opera husserliana non mi propongo di condurre un'indagine analitica che ripercorra tutte le fasi della sua filosofia, ma piuttosto considererò alcune opere fondamentali che serviranno da riferimento esemplare per l'illustrazione delle posizioni del pensatore tedesco. Le opere che qui verranno trattate sono quattro: le *Ricerche Logiche*, le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, le *Lezioni sulla sintesi passiva* e *Logica formale e trascendentale*. La scelta di questi testi è finalizzata al percorso che svilupperemo all'interno della filosofia husserliana ma consente anche di tracciare un quadro cronologicamente coerente rispetto allo sviluppo della fenomenologia.

Nel percorso tra queste opere, inoltre, seguirò la trattazione di un tema, particolarmente importante per comprendere le analisi sulla conoscenza e la verità condotte da Husserl, ossia il tema dell'evidenza.

§ 1 LE *RICERCHE LOGICHE*

Nella sesta ricerca logica Husserl identifica l'evidenza con la piena manifestazione dell'oggetto che si verifica quando un'intenzione viene confermata dalla percezione corrispondente. In questo accordo tra l'atto dell'intendere e il mostrarsi dell'oggetto emerge, come correlato dell'evidenza, la verità.

> In senso più ampio parliamo di evidenza ogni volta che un'intenzione posizionale (in particolare un'asserzione) trova la sua conferma in una percezione corrispondente e pienamente adeguata, anche quando si tratta di una opportuna sintesi di singole percezioni insieme connesse. (...)
>
> L'evidenza stessa è, abbiamo detto, l'atto di quella perfetta sintesi di coincidenza. Come ogni identificazione, essa è un atto oggettivante, il suo correlato oggettivo è l'*essere nel senso della verità* o anche la *verità*. (RLII: 422)

Nelle *Meditazioni Cartesiane* del 1929 questo concetto è sviluppato ulteriormente e legato al tema del giudizio.[237] Ogni volta che si esprime un giudizio si mette in atto un'intenzione, vale a dire ci si rivolge a un oggetto per osservarne la natura. Quando il dirigersi dell'intenzione giunge alla cosa stessa, quindi raggiunge il suo scopo in modo pieno, abbiamo l'evidenza. In essa la cosa intesa si mostra completamente ed è come se non rimanesse a distanza, ma si mostrasse con chiarezza a colui che giudica rivelando la sua essenza.

> il giudicare è un intendere e in generale un pretendere che la cosa stia così e così(...). Ma di contro a ciò può sussistere un'intenzione giudicativa privilegiata (...). Ciò dicesi evidenza. Invece che nel modo della mera intenzione lontana dall'oggetto, nell'evidenza la cosa è come *se stessa*, il contesto oggettivo è presente come se stesso, e il giudicante è quindi consapevole di se stesso. Un giudicare meramente presuntivo in quanto trapassa in modo consapevole nella corrispondente evidenza, s'indirizza alle cose, ai contesti stessi. Questo trapasso porta in sé il carattere di un riempimento della mera intenzione, ossia il carattere della sintesi come identificazione esatta, si ha qui una presa di coscienza evidente della esattezza di quella intenzione che prima era lontana dalla cosa. (MC: 46)

L'evidenza consiste in una corrispondenza, quindi può realizzarsi a vari livelli a seconda della natura dell'intenzione e dell'oggetto verso il quale si dirige. Non bisogna pensare, infatti, che si tratti di un concetto lontano dall'esperienza, confinato nel territorio della logica. Al contrario, molte situazioni quotidiane si basano su un certo grado di evidenza, perché "l'evidenza nel senso più ampio è *esperienza* dell'ente." (MC: 47). Tuttavia nelle vicende quotidiane le nostre evidenze non sono definitive; consistono in giudizi che possono anche essere rivisti e corretti nel tempo o che possono essere validi in un certo contesto ma non in un altro. Tutti questi episodi mostrano un livello imperfetto di evidenza, mentre il senso più puro del termine, la sua espressione completa si manifesta nel campo della scienza.

---

[237] Il riferimento quest'opera non contraddice il criterio cronologico descritto prima perché le *Meditazioni* non sono riprese per il loro contenuto specifico, quanto piuttosto per la descrizione del pensiero cartesiano che in esse è contenuta. Si mostrerà tra breve che proprio il pensiero di Cartesio è il tratto dominante della concezione di evidenza delle *Ricerche Logiche*.

> L'evidenza, cui appartiene in realtà ogni esperienza nel comune senso ristretto, può essere più o meno completa. L'evidenza completa e il suo correlato, la verità pura e schietta, si danno come l'idea dimorante nello sforzo verso la conoscenza, verso il riempimento dell'intenzione mirante. (...) Ora per la vita di ogni giorno, con i suoi scopi mutevoli e relativi, bastano solo le evidenze e verità relative. Ma la scienza va in cerca di verità che siano valide una volta per tutte e per tutti gli uomini e rimangano valide di fronte a nuove prove e verifiche condotte fino in fondo. (MC: 47)

La verità della scienza deve essere inattaccabile e solida, quindi richiede il livello più alto dell'evidenza. La perfezione che lo scienziato ricerca è quella dell'*evidenza adeguata*, vale a dire "della completa automanifestazione dell'oggetto" (RLII: 422). In essa non rimane alcuno spazio per il dubbio, l'intenzione viene riempita in modo così perfetto da far aggiungere a Husserl che "rimane indeciso se essa non stia per principio all'infinito" (MC: 49).

Per questo, accanto all'ideale dell'evidenza adeguata, la scienza utilizza un secondo livello, meno perfetto ma sufficientemente forte, quello dell'*evidenza apodittica.*

> l'evidenza apodittica possiede il carattere notato di non essere solo in generale certezza d'essere delle cose o dei contesti oggettivi in essa evidenti, ma di scoprirsi nello stesso tempo, mediante una riflessione critica, come assoluta inconcepibilità del non-essere, in modo da escludere già pregiudizialmente ogni dubbio immaginabile perché privo di contenuto. (MC: 50)

Il carattere dell'apoditticità consiste nell'impossibilità di pensare che il contenuto di una certa evidenza non sia vero, quindi è di fatto un'indubitabilità assoluta.

Questi due generi di evidenza descrivono secondo Husserl la perfezione della conoscenza che deve fornire la base non solo alla scienza ma anche a una filosofia che voglia essere rigorosa.

Ora che abbiamo esposto per sommi capi le definizioni husserliane, è necessario indagarne l'origine e capire il loro significato profondo. La categoria di evidenza, infatti, è molto antica e ricca di antecedenti che sono ben noti al filosofo tedesco, quindi per capire cosa egli intenda dobbiamo approfondire il livello della nostra trattazione.

Il filosofo al quale Husserl si riferisce certamente quando utilizza questo termine è Cartesio. Tutte le *Meditazioni* nascono dalla ripresa di questo autore con l'intento di

riproporre e approfondire gli aspetti più decisivi della sua filosofia. Cartesio spiega cosa sia l'evidenza utilizzando le *idee chiare* e *distinte*.

> Chiamo chiara quella [idea] che è presente e manifesta alla mente che presti attenzione, come diciamo che da noi son viste chiaramente quelle cose che, presenti all'occhio che guarda attentamente, lo muovono abbastanza fortemente e visibilmente. Chiamo invece distinta quella che, essendo chiara, è da tutte le altre così disgiunta e separata, che non contiene in sé assolutamente nient'altro se non ciò che è chiaro.[238]

Questa definizione mette in luce un aspetto molto importante: ciò che è chiaro non deve solo essere perfettamente visibile e manifesto, ma deve anche essere isolabile dal contesto delle altre idee che lo accompagnano. "Evidente" per Descartes coincide con "immediato", dove però questo termine significa separato da tutto e in rapporto solo con se stesso, perché ogni altra relazione comprometterebbe la purezza dell'idea.[239]

Una simile concezione è in linea con le tesi sul *cogito* espresse nelle *Meditazioni sulla filosofia prima*; infatti l'unico elemento che può rispondere pienamente a quest'idea di evidenza è la coscienza stessa e tutto ciò che si trova al di fuori di essa deve essere considerato dubitabile. Così, il pensiero diventa in ultima analisi qualcosa di autoreferenziale, perché solo in questo modo può mantenere un livello adeguato di chiarezza[240] Da qui segue che le

---

238 R. Descartes, *Principi di filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. II, tr. it. a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994, pp. 86-87.

239 In Cartesio questo non vale solo per la singola idea, ma per tutta la ragione in generale. Nel *Discorso sul metodo*, infatti, si dice chiaramente che la ragione viene compromessa nel rapporto con la tradizione e con i maestri, mentre se potesse svilupparsi da sola senza mediazioni giungerebbe molto più facilmente alla verità. "Stimavo così che anche le scienze dei libri, quelle almeno fondate soltanto su ragioni probabili e non dimostrate, essendosi formate e accresciute a poco a poco con le opinioni di molte e differenti persone, non fossero tanto vicine alla verità quanto i semplici ragionamenti che può fare naturalmente un uomo di buon senso intono alle cose che gli si presentano. Per la stessa ragione, pensavo pure che, essendo noi stati tutti fanciulli prima d'esser uomini e quindi per lungo tempo condotti dai nostri appetiti e dai nostri Precettori, spesso tra loro in contrasto, né gli uni né gli altri forse consigliandoci per il meglio, fosse quasi impossibile che i nostri giudizi fossero così puri e solidi come sarebbero stati se fin dalla nascita avessimo potuto godere dell'intero uso della nostra ragione e fossimo stati diretti sempre e solo da essa". R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, cit. 506.

240 "mi è ora noto che i corpi stessi non sono propriamente percepiti dai sensi o dalla facoltà dell'immaginazione, ma dal solo intelletto, e che non sono percepiti perché li tocchiamo o li vediamo, ma solo perché li concepiamo, mi è assolutamente manifesto che non v'è nulla che possa conoscere con maggior facilità ed evidenza della mia mente." R. Descartes, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, vol. I, cit. p. 680. "Col nome di *pensiero* comprendo tutto quello che è in noi in modo tale che ne siamo immediatamente consapevoli", "Col nome di *idea* intendo quella forma

uniche percezioni che possano fornire una certezza fondata sono quelle interne e il mondo esterno rimane un concetto limite, del quale abbiamo delle immagini senza però poterlo conoscere veramente, a causa della differenza ontologica che contraddistingue il rapporto tra soggetto e mondo.[241]

Un altro pensatore che si inserisce nella linea delle tesi cartesiane è Brentano, il maestro di Husserl[242]. Brentano ritiene che la percezione interna sia l'unica fonte di certezza autentica.

> Abbiamo detto che i fenomeni psichici sono i soli di cui è possibile una percezione nel vero senso del termine. Allo stesso modo possiamo dire che solo a essi spetta un'esistenza anche effettiva oltre che intenzionale.[243]

Se gli atti psichici sono gli unici intuibili con chiarezza, significa anche che sono gli unici che possano raggiungere una piena evidenza[244]. Per comprenderli in modo adeguato, tuttavia, è necessario soffermarsi sul loro tratto distintivo che consiste nell'intenzionalità. Lo stesso Husserl spiega la natura degli atti intenzionali secondo Brentano nella quinta delle *Ricerche Logiche*.

> Nella percezione viene percepito qualcosa, nella rappresentazione immaginativa qualcosa viene rappresentato in immagine, nell'enunciazione qualcosa viene enunciato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio qualcosa viene odiato, nel desiderio qualcosa viene desiderato, ecc. Brentano pensa a ciò che si può cogliere in questi esempi quando dice: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del medioevo hanno chiamato in-esistenza intenzionale (o anche mentale) di un

---

di ogni pensiero, per la cui immediata percezione ho consapevolezza di questo stesso pensiero" e "La sostanza cui il pensiero inerisce immediatamente si chiama *mente*" *ivi*, p. 769-70.

241 "Innanzi tutto avverto qui che tra la mente e il corpo si dà una grande differenza, in quanto il corpo per sua natura è sempre divisibile, mentre la mente è affatto indivisibile". *Ivi*, p. 732, vedi anche p. 775.

242 Per un approfondimento del rapporto tra Cartesio e Brentano rimando a S. Besoli, *Il giudizio come volontà e rappresentazione, saggio sulla natura del giudizio in Descartes*, in *Esistenza, verità e giudizio, percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2002, pp. 55-97.

243 F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 158.

244 "Una peculiarità ulteriore comune a tutti i fenomeni psichici è che essi vengono percepiti solo nella coscienza interna, mentre dei fenomeni fisici si può avere solo una percezione esterna. (…)la percezione interna si distingue anche per quell'evidenza immediata e infallibile che, fra tutte le possibilità di conoscenza degli oggetti empirici, appartiene soltanto ad essa. Se quindi affermiano che i fenomeni psichici sono quelli che vengono compresi con la percezione interna, ciò implica che tale percezione è immediatamente evidente."*ivi*, p. 157.

> oggetto che noi chiameremmo, non senza qualche ambiguità, riferimento ad un contenuto, direzione verso un oggetto (e ciò non vuol dire che si tratti di una realtà) oppure oggettualità immanente.»[245] (RLII: 158)

Il riferimento intenzionale caratterizza gli atti della mente e li distingue da ogni altro atto presente in natura. Questa capacità di direzione verso l'oggetto qualifica in modo inconfondibile il campo d'azione della psiche[246]; Brentano la assume come concetto chiave per l'impostazione del suo pensiero e Husserl concorda nel ritenerla un elemento essenziale per la descrizione della vita della mente.

> Il riferimento intenzionale, inteso in sede puramente descrittiva come peculiarità interna di certi vissuti, rappresenta per noi la determinazione essenziale dei «fenomeni psichici» o degli «atti», così che consideriamo la definizione di Brentano, secondo cui essi sono «fenomeni che contengono in sé intenzionalmente un oggetto»[247] come una definizione essenziale. (RLII: 160)

I problemi, tuttavia, iniziano quando si passa a osservare il terreno delle sensazioni. Esse vanno considerate come fenomeni intenzionali oppure no? Inoltre, si può affermare che una sensazione è evidente? Questa discussione non va ridotta a un mero problema di classificazione; la posta in gioco è molto più alta e riguarda la possibilità di accesso da parte della mente alle cose stesse. Infatti, da un certo punto di vista le sensazioni sono certamente evidenti. Ogni esperienza sensoriale porta un contributo positivo, una certa informazione che la mente non può produrre da sé e non può nemmeno contestare. In questo senso anche un daltonico, quando confonde due colori tra loro, ha una certa sensazione e non può modificarla in nessun modo, anche se sa bene che la sua percezione non corrisponde al colore reale dell'oggetto osservato. Il problema si pone quando cerchiamo di capire se le sensazioni siano un'efficace via d'accesso alle cose stesse. Come spiegare questa discrepanza tra la percezione dei sensi e la conoscenza dell'oggetto?

---

[245] Per la citazione qui riportata da Husserl vedi *ivi* p. 154.
[246] Per un approfondimento su questo tema rimando al testo di R. Lanfredini, *Husserl, la teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994, in particolare sulla distinzione tra fenomeni intenzionali e non vedi p. 5-10.
[247] F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, cit., vol I, p. 154.

Brentano la risolve ascrivendo le sensazioni tra i fenomeni fisici.[248] Vincenzo Costa spiega molto chiaramente le ragioni di questa scelta:

> metti un cerchio per terra e allontanati. Vedrai, cioè percepirai, allora un cerchio rotondo, sebbene la sensazione ti mostri qualcosa di ellittico, ingannandoti. E ti mostra qualcosa di ellittico perché obbedisce alle regole fisico-geometriche. Per questo, *la sensazione va considerata un fenomeno fisico*. Al contrario, l'atto del percepire mantiene una sua autonomia nei confronti delle regole fisiche che stanno alla base del nostro percepire. Nonostante la sensazione dell'ellisse noi percepiamo un cerchio, e proprio questo mostra che l'atto del percepire *non dipende* dai fenomeni fisici e dalle regole fisico-geometriche che governano gli eventi percettivi. In questo senso, *solo l'atto va considerato un effettivo fenomeno psichico.*[249]

La distinzione tra fenomeni psichici e fenomeni fisici, come osserva lo stesso Costa[250], nasce direttamente dal dualismo cartesiano che limita l'evidenza alla sola percezione interna e concepisce le percezioni esterne come immagini ingannevoli della realtà. Brentano quindi, pur avendo introdotto alcuni concetti decisivi per la nascita della futura fenomenologia, rientra a pieno titolo nella tradizione moderna inaugurata da Cartesio.

Husserl muove i suoi primi passi dalla psicologia brentaniana e ne eredita alcuni tratti, specialmente negli anni giovanili. Tuttavia fin dalle *Ricerche Logiche* prende le distanze dal maestro, rifiuta la sua terminologia e con essa la distinzione radicale tra fenomeni fisici e intenzionali.

In particolare nell'appendice che chiude le *Ricerche* si può notare che la critica a Brentano si concentra su due punti.

- Il primo è la distinzione tra percezione interna ed esterna, nella quale la prima è vista come unica fonte di certezza. Husserl contesta questa tesi sostenendo che non è corretto identificare la percezione interna con l'evidenza e quella esterna con l'illusorietà; infatti, dal punto di vista del loro apporto conoscitivo, le due percezioni si equivalgono perfettamente.

---

[248] Husserl stesso spiega questa distinzione nelle *Ricerche Logiche*, quando espone le teorie di Brentano: "Che non tutti i vissuti siano intenzionali è dimostrato dalle sensazioni e dalle complessioni sensoriali. Una frazione qualsiasi del campo visivo dato alla sensazione, comunque possa essere riempita da contenuti visuali, è un vissuto che può comprendere in sé contenuti parziali di varia specie, ma questi contenuti non sono in qualche modo intenzionati dall'intero, non sono in esso degli oggetti intenzionali" (RLII: 160).

[249] V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse, Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Catanzaro 2007, p. 52-53

[250] *ibidem.*

Ognuna delle due può fornire vari livelli di chiarezza, ma questo non significa che l'una sia per principio più veritiera dell'altra.

> Secondo Brentano la percezione interna si distingue da quella esterna: I. per l'evidenza e la non illusorietà; II. per la diversità essenziale dei fenomeni. Nella percezione interna noi esperiamo esclusivamente i fenomeni psichici, in quella esterna i fenomeni fisici. (...)
>
> A me sembra invece che *la percezione interna e la percezione esterna, nella misura in cui si intendono questi termini in modo naturale, hanno esattamente lo stesso carattere dal punto di vista gnoseologico*. In termini più precisi: vi è certamente una differenza del tutto giustificata tra percezione *evidente e non evidente*, tra percezione illusoria e non illusoria. Ma se con percezione *esterna* si intende, come è naturale e come del resto fa anche Brentano, la percezione delle cose, proprietà, eventi fisici, ecc., e con percezione *interna* tutte le altre percezioni, questa suddivisione non coincide affatto con la precedente. (RLII: 355-356)

Se consideriamo più attentamente la percezione interna, scopriremo che essa non è affatto la fonte di certezza assoluta che penseremmo, tant'è vero che spesso i suoi oggetti non esistono neppure, mentre quelli della percezione esterna corrispondono a oggetti reali.

> Io percepisco che *l'angoscia mi serra la gola, il dente mi duole, l'affanno mi tormenta il cuore,* nello stesso senso in cui percepisco che *il vento scuote gli alberi* e *questa scatola è quadrata ed ha un colore scuro, ecc.* Naturalmente vi sono qui, oltre alle percezioni interne, anche percezioni esterne: ma ciò non muta il fatto che i fenomeni psichici percepiti, *così come sono percepiti*, non esistono. (RLII: 536)

- Il secondo aspetto che distingue Husserl da Brentano riguarda l'estensione del concetto stesso di evidenza. Abbiamo visto, infatti, che per quest'ultimo i fenomeni psichici si distinguono da tutti gli altri fenomeni per il loro carattere intenzionale. Le sensazioni, invece, appartengono ai fenomeni fisici e di conseguenza non sono intenzionali; per questa stessa ragione non possono rientrare nel campo dell'evidenza, dato che non hanno neppure una natura psichica.

Husserl, invece, modifica il campo dell'evidenza comprendendo in esso anche le percezioni. [251] Con questo non intende dire che ogni percezione è sempre vera; infatti, esistono numerosi esempi di errori percettivi che smentirebbero una simile ipotesi. Egli vuole piuttosto operare una distinzione più sottile tra l'oggetto al quale l'atto percettivo si rivolge e il contenuto sensibile dell'atto stesso. È possibile che ci si inganni riguardo all'oggetto intuito, ma il contenuto dell'intuizione non può essere smentito, neppure se in un secondo momento ci rendessimo conto di aver commesso un errore nel giudizio percettivo. La tesi di Husserl qui è molto simile a quanto afferma Peirce riguardo all'indubitabilità del *perceptual judgment*.[252]

> Ci viene detto che la percezione esterna non è evidente, che essa è anzi ingannevole.[253] (...) Ma tenderei a credere che sia necessaria qui una distinzione più rigorosa. Quando viene percepito un oggetto esterno (la casa), in *questa* percezione le sensazioni presentative sono bensì vissute ma non percepite. Se ci inganniamo sull'esistenza della casa, non ci inganniamo per questo sull'esistenza dei contenuti sensibili vissuti: ed infatti noi non enunciamo un giudizio su di essi, in questa percezione non percepiamo quei contenuti. Se in un secondo tempo prestiamo attenzione ad essi (...), in tal caso indubbiamente *li accertiamo percettivamente*, ma non percepiamo più *per loro mezzo* l'oggetto esterno. Questa nuova percezione ha palesemente la stessa pretesa all'evidenza e alla non illusorietà di qualsiasi altra percezione «interna». Sarebbe evidentemente irrazionale dubitare di ciò che *è* immanente e che viene inteso così *come* è. Io posso anche dubitare che esista un certo oggetto esterno e quindi che sia corretta una qualsiasi percezione relativa ad esso: ma non posso avere dubbi sul *contenuto sensibile vissuto* della percezione (...). Vi sono dunque percezioni evidenti di contenuti «fisici» non meno che di contenuti «psichici». (RLII: 540-41)

Nella percezione ci si offre un contenuto che è così come è: discutere sulla sua correttezza o meno non porta a nessun risultato e in questo senso si può parlare di evidenza per le sensazioni.

---

[251] Per un approfondimento di questo aspetto rimando nuovamente a V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 50-54.
[252] *Infra*, p. 106
[253] Il riferimento qui è a Brentano che è esplicitamente citato alcune righe dopo.

Quanto detto finora prova che già nelle *Ricerche Logiche* Husserl aveva preso una certa distanza dal pensiero del maestro, tuttavia in questa stessa opera restano ancora tracce importanti dell'insegnamento di Brentano e della sua posizione realista. L'aspetto più significativo per il nostro percorso consiste nella concezione dei fenomeni percettivi in relazione al tempo.

Nella sesta ricerca Husserl introduce il tema degli adombramenti percettivi che rappresentano un tema caratteristico della sua fenomenologia. Il percorso inizia dall'osservazione della natura prospettica della percezione; quando intuiamo un oggetto, pensiamo di coglierlo in modo immediato e completo, ma se osserviamo con attenzione le nostre sensazioni ci accorgeremo che ciò non corrisponde all'esperienza effettiva che facciamo. Ciò che si manifesta nella singola sensazione è solo un lato dell'oggetto, una delle sue facce, mentre le altre parti restano nascoste e in ombra.

> Per lo più, e ad esempio in tutti i casi della percezione «esterna», non si va al di là della pretensione. L'oggetto non è effettivamente dato, cioè non è dato nella sua totalità e interezza. Esso appare soltanto «dalla parte anteriore», solo «secondo adombramenti e scorci prospettici», ecc. (...) le componenti della parte posteriore non visibile, dell'interno, ecc. sono bensì co-intenzionate in modo più o meno determinato, ma non cadono esse stesse nello statuto intuitivo (percettivo o immaginativo) della percezione. (RLII: 355)

Questa osservazione rileva alcune intuizioni alle quali Husserl resterà fedele per tutta la vita, anche se gli argomenti esposti nelle *Ricerche Logiche* mostrano ancora una certa diffidenza nei confronti dell'esperienza percettiva. Infatti, alcune righe dopo Husserl aggiunge:

> Se la percezione fosse un'effettiva ed autentica ostensione dell'oggetto in se stesso, come essa pretende, ci sarebbe per ogni oggetto un'unica percezione, dal momento che la sua essenza peculiare si esaurirebbe in questa ostensione diretta. (*ibidem*)

La ragione ultima dell'imperfezione della percezione consiste nel suo carattere istantaneo.

Qui Husserl concepisce le impressioni come una serie di fotogrammi separati tra loro, ciascuno dei quali fornisce un'immagine dell'oggetto in un determinato istante. Con questo

non si vuole sostenere che le diverse impressioni non abbiano alcuna connessione; se per esempio osserviamo un oggetto e gli giriamo intorno, ciascuna impressione determinerà un'attesa che sarà conforme alle impressioni che abbiamo già percepito e che verrà riempita dalle impressioni successive. Tuttavia il legame che unisce le diverse prospettive sull'oggetto è fondato nell'immaginazione.

Husserl distingue chiaramente il campo della percezione da quello dell'immaginazione; nel primo l'oggetto appare in se stesso, mentre nel secondo si mostra solamente un'immagine.[254] Tuttavia, benché questa distinzione sia molto chiara sul piano teorico, di fatto nell'esperienza i due livelli si intersecano sempre tra loro.

> Per via della fusione tra componenti percettive ed immaginative, che è ammessa dal contenuto intuitivo di una percezione, e che di regola è anzi effettivamente presente in esso, possiamo pensare di operare un'altra scissione, secondo la quale il contenuto percettivo si scinde nel *contenuto percettivo puro* ed in un *contenuto immaginativo integrativo*. (RLII: 382)

Per ottenere il livello più puro della percezione occorre sottoporre le nostre intuizioni a una riduzione che elimini ogni componente immaginativa e lasci apparire solo quei contenuti che si presentano realmente.

Una simile lettura dell'esperienza mostra in modo marcato l'eredità di Brentano e i limiti della sua impostazione dualista. In primo luogo si può notare che, nonostante le *Ricerche Logiche* siano la base per lo sviluppo di tutta la fenomenologia, in quest'opera la percezione è ancora concepita come un'immagine del mondo, organizzata in base a leggi che non si fondano nella struttura stessa della realtà ma sono prodotte dall'azione dell'intelletto. La mente fornisce una struttura al materiale percettivo senza che gli oggetti intuiti influenzino tale processo. Solo in questo modo si spiegano le affermazioni sull'ingerenza dell'immaginazione nel decorso percettivo, che in fondo portano a concludere che il rapporto tra il soggetto e il mondo è ancora molto debole. L'unica testimonianza autentica dell'oggetto consiste, secondo questa visione, nella pura percezione, che però è sempre commista a un contenuto immaginativo. Infine, anche la pura percezione non è un concetto del tutto chiaro, perché occorrerebbe capire come può essere ottenuta e in cosa consista effettivamente.

---

[254] Cfr RLII:354.

Il secondo aspetto, di carattere marcatamente cartesiano, è la struttura istantanea delle intuizioni. L'idea di una percezione pura che sia in grado di cogliere l'oggetto in una sola volta ricorda le tesi sull'evidenza chiara e distinta, che per essere tale non può avere relazioni con nient'altro. Tuttavia, una simile concezione di evidenza, intesa come illuminazione improvvisa che fornisce un'immagine perfetta e priva di ombre, conduce a un esito contraddittorio. Infatti, le sue principali conseguenze sono:

1) Non si può avere conoscenza dell'evidenza perché, come si è già osservato nella fenomenologia peirceiana, per avere conoscenza occorre almeno una differenziazione tra soggetto e oggetto. [255] Nell'evidenza immediata istantanea non possono esistere ombre, quindi non può esistere neppure una separazione tra l'oggetto percepito e colui che lo percepisce, perché in questo caso si avrebbe già una prospettiva e quindi una chiarezza solo parziale. Se non c'è conoscenza, dobbiamo concludere che l'evidenza così intesa non è altro che una forma di accecamento. Come osserva Costa

> nell'istante dell'evidenza e della chiarezza più pura e meno dubbia siamo in presenza (...) di qualcosa di concettualmente inafferrabile e quindi indicibile. Saremmo di fronte a *una datità che non dà niente*. Tutto questo avviene in un attimo, non vi è distanza: *l'evidenza è un lampo*.[256]

2) La temporalità è rigidamente esclusa dal terreno dell'evidenza e con essa viene cancellata la coscienza stessa; Husserl stesso affermerà che senza tempo non c'è coscienza, come vedremo nei prossimi paragrafi.

Per capire quale sia la via percorsa da Husserl per superare i problemi delle *Ricerche Logiche* occorre analizzare un nuovo testo, vale a dire le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo.*

§ 2 UNA NUOVA CONCEZIONE DEL TEMPO: LE LEZIONI DEL 1905

Nel semestre invernale del 1904-5 Husserl tenne a Gottinga un ciclo di lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo il cui testo fu pubblicato nel 1928 a cura di Martin Heidegger. Nel corso di queste lezioni il filosofo tedesco svolge una ricerca sul

[255] Cfr V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 69.
[256] *ivi*, p. 71.

tema del tempo interno distinguendolo rispetto al tempo obbiettivo. Quest'ultimo indica il tempo del mondo trascendente, degli oggetti reali, che può essere scandito dal cronometro mentre ciò che a Husserl interessa osservare è il tempo dei vissuti, immanente al flusso della coscienza.[257] Per ottenere questa dimensione temporale occorre fare "astrazione da ogni interpretazione trascendente" e ridurre "l'apparizione percettiva ai contenuti primari dati" (FCIT: 45).

Per chiarire la sua intenzione Husserl fa un'operazione analoga nello spazio e mostra che i rapporti spaziali che emergono nei nostri vissuti sono l'essere «accanto», il «sopra», il «dentro», tutte relazioni che non appartengono allo spazio obbiettivo. Allo stesso modo per quanto riguarda il tempo, la simultaneità del tempo obbiettivo può non essere percepita come tale nel tempo della coscienza, così come una certa durata che appare nell'esperienza può apparire totalmente diversa se misurata con gli strumenti del tempo obbiettivo.[258]

Per iniziare lo studio di questo aspetto Husserl riprende alcuni grandi autori che si erano occupati dello stesso tema e in primo luogo si confronta nuovamente con Brentano.

Quest'ultimo imposta la sua analisi del tempo interno sull'azione della fantasia. Nelle *Ricerche Logiche* si era già osservata l'azione di tale facoltà nel campo della sensazione e in quell'opera Husserl si dimostrava ancora in continuità con le tesi del maestro. Nel testo del 1905, invece, troviamo una lunga parte dedicata prima alla descrizione e poi alla critica della posizione di Brentano.[259]

Quest'ultimo ritiene che l'origine del tempo interno si trovi nel rapporto tra percezioni e rappresentazioni. Ogni percezione sorge perché uno stimolo colpisce la coscienza in un certo istante. Quando poi la percezione ha compiuto la sua azione, genera una rappresentazione di fantasia che permette al contenuto della percezione di permanere nella coscienza, anche se con una modalità diversa da quella propriamente percettiva. Brentano fonda questa ipotesi di lettura sull'osservazione di alcune semplici esperienze. Se, ad esempio, ascoltiamo una melodia, ci accorgiamo che la nostra mente non coglie una

---

257 Cfr E. Husserl, *Per la Fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985. D'ora in avanti quest'opera sarà indicata con l'abbreviazione FCIT, seguita dal numero della pagina dalla quale è tratta la citazione.

258 Cfr FCIT: 45-47. Trattando questi temi è essenziale rimandare alle opere di Henri Bergson (*Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Paravia, Torino 1951 e *Materia e Memoria*, trad. it. a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2006) e William James (*Principi di psicologia*, trad. it. a cura di G. C. Ferrari, Società Editrice Libraria, Milano 1901, in particolare cap. IX e X). Per un approfondimento rimando a A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988 e al numero monografico *Willam James e la fenomenologia*, a cura di S. Besoli, «Discipline Filosofiche» X II 2000.

259 FCIT: 49-53.

sequenza di suoni separati, ma un insieme coerente. In questo insieme, poi, non tutti i suoni sono presenti allo stesso modo, altrimenti non percepiremmo lo sviluppo della musica ma un unico accordo simultaneo. È necessario allora che il contenuto di ciascuno stimolo istantaneo permanga nella coscienza ma si modifichi progressivamente fino a sprofondare nel passato. Per questo Brentano parla di rappresentazione; secondo la sua teoria ogni percezione è seguita da una rappresentazione alla quale se ne connettono altre che a loro volta trasmettono il messaggio dell'intuizione iniziale. Quindi il flusso del tempo risulta essere una produzione diretta dell'azione della fantasia che dimostra un'insolita capacità creatrice. Infatti, le rappresentazioni qui discusse sono di un genere assolutamente particolare; non sono semplici presentificazioni, ma aggiungono a questo aspetto un tratto nuovo, quello dell'"essere passato" che non appartiene al contenuto della percezione stessa, ma è fornito proprio dalla fantasia. Sempre la fantasia, poi, crea una nuova rappresentazione di aspettativa in base alle forme che ha osservato nel passato e genera così la dimensione del tempo futuro.

La critica principale che Husserl rivolge a Brentano riguarda proprio il ruolo della fantasia. Se si affida a questa facoltà tutto il peso della creazione del tempo, non si riesce a dar ragione della nostra esperienza della temporalità. Secondo l'idea brentaniana, quando intuiamo un oggetto come passato, in realtà non abbiamo a che fare con qualcosa di realmente trascorso, ma con una rappresentazione presente alla quale si aggiunge il carattere di "essere passato", prodotto dalla fantasia. Tale immagine tuttavia non rispecchia quello che sperimentiamo realmente.

> Da dove ci viene l'idea del passato? L'esser presente di un A[260] nella coscienza, con in più l'annessione di un nuovo momento, e chiamiamolo pure momento del passato, non basta a spiegare la coscienza trascendentale «A è passato». Non riesce a darci la più lontana idea del fatto che ciò che io ho adesso come A nella coscienza, col suo nuovo carattere, sia identico a qualcosa che adesso non è nella coscienza, ma lo è stato. (FCIT: 55)

La teoria di Brentano non riconosce che l'origine della temporalità non può essere esclusivamente a carico della coscienza, ma è dovuta agli oggetti stessi, intesi come oggetti immanenti. Senza ammettere questo si giunge a una contraddizione: "tutti questi momenti

[260] Poche righe sopra Husserl aveva utilizzato la lettera A per indicare una percezione qualsiasi, ad esempio un suono.

ci sono adesso, sono racchiusi nella stessa coscienza d'oggetto, sono dunque simultanei. Eppure la successione temporale esclude la simultaneità" (FCIT:55). È l'oggetto stesso, così come ci si dà nell'atto percettivo, che dura e grazie alla sua durata è possibile intuire un decorso che si modifica nel tempo. Se invece la temporalità fosse una produzione della coscienza non sapremmo spiegarci come sia possibile cogliere la durata tanto di un oggetto presente quanto di uno passato; questa seconda sarebbe infatti una fantasia di fantasia.[261] Invece, il decorso presente nasce dall'unità dell'oggetto immanente che permane nella coscienza e, mano a mano che dura, il suo modo di apparire si modifica.

> Ciò che qui abbiamo descritto è il modo come l'oggetto temporale-immanente «appare» in un flusso costante così come è «dato». Descrivere questo modo non è descrivere l'apparire della durata temporale stessa. Perché è lo stesso suono, con la sua durata, quello che, se non è stato descritto, è però stato presupposto nella descrizione. La stessa durata è durata presente che si costruisce attualmente, e poi durata passata «decorsa», che è ancora consaputa o, nella rimemorazione, «quasi» prodotta di nuovo. (FCIT: 61)

Questo spostamento sull'oggetto è il punto decisivo di novità che Husserl introduce nello studio del tempo e testimonia il suo tentativo di superare il dualismo brentaniano. A partire da qui, poi, inizia una nuova analisi, vale a dire quella delle diverse modalità in cui l'oggetto appare ed è questo livello che troviamo la distinzione tra percezioni, ritenzioni e rimemorazioni.

> Possiamo però anche parlare del modo in cui queste differenze nell'«apparire» del suono immanente e del suo contenuto di durata sono «consapute». Rispetto alla durata di suono che arriva fin dentro l'«ora» attuale noi parliamo di percezione e diciamo che il suono, che dura, è percepito (...). Della porzione decorsa, noi diciamo che è consaputa in ritenzioni e, precisamente, che sono le parti o fasi della durata non nettamente delimitabili ad essere consapute con chiarezza, sia pure decrescente; mentre le fasi più lontane, più remote nel passato, sono consapute in modo vuoto e del tutto oscuro. (FCIT: 62)

[261] FCIT: 54.

La ritenzione è chiamata "ricordo primario", mentre la rimemorazione è il "ricordo secondario". La differenza tra le due consiste nel fatto che la prima sorge in continuità con la percezione presente, mentre la seconda è una ripresentificazione, una riproduzione di un fenomeno completamente trascorso. Quest'ultimo modo del ricordo è l'unico che dipende effettivamente dalla fantasia.[262]

Ci soffermiamo ora a osservare la natura della ritenzione perchè in essa è racchiuso un aspetto essenziale dell'opera che stiamo considerando.

Per capire la natura del ricordo primario occorre partire dalla sua origine, vale a dire l'«impressione originaria».

> Il «punto d'origine» con cui ha inizio la «produzione» dell'oggetto che dura è un'impressione originaria. Questa coscienza è soggetta a un mutamento costante: continuamente l'«ora» del suono in carne e ossa (s'intende, coscienzialmente, «nella» coscienza) si modifica in un «già stato»; continuamente un «ora-di-suono» sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. (FCIT: 64-65)

L'impressione originaria scivola sempre in ritenzione, l'istante presente subisce così una modificazione e l'«ora» non è più occupato dalla semplice percezione, ma dalla memoria del momento appena trascorso. La ritenzione stessa, a sua volta, è un «ora», quindi sprofonda sempre di più mano a mano che il tempo scorre. Si ha quindi una serie di sprofondamenti che si susseguono in modo continuo.

> Ogni «ora» attuale della coscienza sottostà però alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione di ritenzione, e ciò di continuo. Ne risulta quindi un costante *continuum* della ritenzione, sì che ogni punto successivo è ritenzione per ogni precedente. (FCIT: 65)

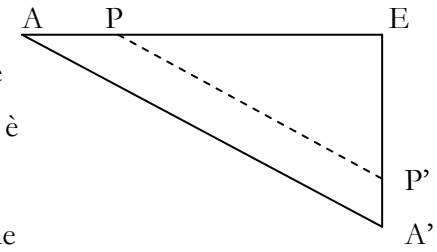
Il succedersi delle ritenzioni, però, non è semplicemente una somma di istanti nella quale ciascun elemento va ad aggiungersi ai precedenti. Se così fosse avremmo una sequenza di ricordi che non hanno alcuna influenza l'uno sull'altro. Al contrario, nel flusso del tempo accade che ogni ritenzione modifichi tutte quelle precedenti. Tutti i ricordi vengono

[262] Cfr FCIT: 78 e ss.

riconfigurati dalla nuova ritenzione, fino a quando, a causa della loro eccessiva lontananza, scompaiono dalla sfera del ricordo primario.

> Ciò non conduce a un semplice regresso infinito, perché ogni ritenzione è in se stessa una modificazione continua che, per così dire, reca in sé, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato. Non è che ogni precedente ritenzione venga sostituita da una nuova solo nella direzione longitudinale del flusso, sia pure ininterrottamente. Piuttosto, ogni ritenzione successiva non è soltanto una modificazione continua scaturita dall'impressione originaria, ma una continua modificazione di tutte le precedenti ininterrotte modificazioni dello stesso punto d'attacco. (FCIT: 65)

Per spiegare ciò che qui Husserl intende è utile riprendere brevemente il diagramma del tempo da lui creato.[263]



Il segmento AE rappresenta la serie dei punti «ora» che trascorrono continuamente. Questa linea, tuttavia, non è l'unico flusso continuo del tempo. Oltre alla continuità latitudinale, infatti, ne esiste anche una longitudinale che è rappresentata dal segmento EP'A'. Tale linea è chiamata "*continuum* di fase" o "punto-ora con orizzonte passato"[264].

Si tratta di un momento della coscienza considerato separatamente da quelli che lo precedono nel flusso. Tale momento in realtà non coincide con un punto, ma porta con sé il ricordo dei momenti precedenti mantenuti nella forma ritenzionale (P' e A'). Questi ultimi sono più o meno lontani dall'origine a seconda del tempo trascorso dalla loro manifestazione e ogni momento che segue li modifica ulteriormente, fino a quando la loro distanza sarà tale da renderli definitivamente passati. Secondo la tesi husserliana, quindi, ad ogni istante appartiene un doppio livello di continuità. La prima è quella orizzontale che determina il susseguirsi dei singoli momenti, la seconda è quella verticale nella quale ogni momento conserva la traccia di quanto è appena trascorso.

263 Cfr FCIT: 64.
264 *Ibidem*.

Senza addentrarci ulteriormente nei dettagli della spiegazione husserliana, cerchiamo di trarre alcune conclusioni utili per il nostro percorso.

- L'aspetto più significativo di questa trattazione del tempo interno è la sua differenza rispetto all'impostazione delle *Ricerche Logiche*. In quell'opera era emersa una concezione istantanea dell'evidenza e in generale della vita della coscienza. La percezione coglie delle immagini del reale momento per momento e la loro perfezione dipende dalla maggiore o minore presenza di punti d'ombra. La connessione tra le immagini è possibile ma non è prodotta dalle cose stesse, bensì dall'azione della fantasia.

Nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* Husserl mostra una posizione radicalmente diversa. Il diagramma del tempo e lo studio della ritenzione dicono che la coscienza ha una dimensione temporale estesa; la nostra intuizione non si limita all'istante puntuale ma prosegue nel passato. Già nelle prime pagine del testo Husserl discute questo problema contrapponendo l'impostazione di Herbart, a quella di Stern. Secondo Herbart

> tutte quelle rappresentazioni che contengono un paragone tra più elementi e ne esprimono il reciproco rapporto possono essere pensate solo come il prodotto di un sapere che le riunisce atemporalmente. Esse sarebbero tutte impossibili se il rappresentare stesso si riducesse a una pura successione temporale. (FCIT: 57)

La posizione di Herbart è anche quella di Brentano, ma secondo Husserl occorre abbandonare questa strada e combattere il «dogma dell'istantaneità».

> Contro questo «dogma dell'istantaneità di una totalità di coscienza» (come egli la chiama) W. Stern ha fatto obiezione. Si darebbero casi in cui l'apprensione avverrebbe solo sulla base di un contenuto di coscienza temporalmente esteso, si allargherebbe, cioè, fino a coprire un tratto temporale (...). Così ad esempio, una successione discreta, nonostante la non simultaneità dei suoi membri, può essere tenuta insieme grazie a un legame di coscienza, con un atto d'apprensione unitario. (FCIT: 57)

Husserl non aderisce totalmente alla posizione di Stern, come chiarisce nelle pagine seguenti[265], tuttavia partecipa senza dubbio alla distruzione del «dogma dell'istantaneità». La

[265] In particolare Husserl ritiene che Stern, così come Brentano, corra il pericolo di essere psicologista. Infatti, quando parla di oggetti temporali non è mai chiaro se intenda oggetti interni alla coscienza o presunti oggetti trascendenti. La fenomenologia vuole eliminare tutte queste

coscienza si distende nel tempo comprendendo la durata e la forma di questo fenomeno non è affatto una serie di istanti discreti e giustapposti, ma un flusso continuo.

La continuità non è discussa in Husserl in termini matematici; con questa espressione egli indica una coesione totale tra gli elementi di un insieme[266]. Come spiega anche Spinicci, riferendosi a *Esperienza e giudizio*:

> se ogni istante temporale si ponesse come qualcosa di totalmente sciolto da ciò che lo precede e lo segue, se ogni nuovo presente segnasse una fase della nostra esperienza del tutto scissa dalle altre, allora è evidente che di una esperienza non sarebbe lecito parlare. Perché un'esperienza in generale sia possibile, in ogni istante temporale deve essere implicita la possibilità di collocarlo all'interno del decorso temporale cui appartiene (...) Il tempo si costituisce così come un fluire continuo.[267]

Dunque, nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* la coscienza comprende la dimensione della durata e la natura del tempo corrisponde a un flusso continuo che consente all'esperienza di mantenersi coesa.

- La seconda osservazione che nasce dallo studio delle lezioni del 1905 riguarda l'importanza della temporalità per la formazione della coscienza stessa.

Husserl, dopo aver studiato la struttura del tempo interno, si pone un secondo interrogativo: come nasce in noi la consapevolezza dell'unità del flusso di coscienza? Ogni volta che abbiamo una certa esperienza, per esempio ascoltiamo un suono, abbiamo una sensazione originaria, la sua ritenzione e con essa la consapevolezza della durata di quel suono. Allo stesso tempo, però, abbiamo anche la consapevolezza che la nostra coscienza della durata del suono è un'unità. Questo fatto ci pare evidente ma richiede una spiegazione. Se osserviamo il fenomeno del suono possiamo dire che si tratta di un'unità chiusa in se stessa, con un inizio preciso e una fine, che quindi può essere osservata nel suo complesso. Per quanto riguarda la coscienza che abbiamo della durata del suono, invece, non riusciamo a identificare confini ugualmente rigidi, soprattutto perché non siamo mai in grado di astrarci dalla coscienza che abbiamo di un fenomeno per osservarla dall'esterno.

---

ambiguità sospendendo il giudizio sulla realtà degli oggetti trascendenti e limitandosi a osservare il modo in cui appaiono per la coscienza. Cfr FCIT: 59.

[266] Negli anni successivi, in particolare con *Esperienza e giudizio* Husserl definirà la temporalità come sintesi formale dell'esperienza, in linea con l'idea kantiana.

[267] P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza, interpretazione di "Esperienza e giudizio di Edmund Husserl"*, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 26-27.

Eppure, è innegabile che facciamo esperienza di questa unità, tanto che non sorge il dubbio che ci sia stata un'interruzione nella coscienza nel mezzo del decorso.

La ragione di questo fatto risiede, secondo Husserl, nella doppia intenzionalità che caratterizza la coscienza. Essa è in grado di rivolgersi verso il fenomeno che osserva, per esempio il suono, e allo stesso tempo si volge riflessivamente su se stessa cogliendosi come unità. Tutto questa accade nell'unico flusso dell'esperienza, senza che sia necessario astrarsi da esso per raggiungere un presunto livello di "pura coscienza".

> è nell'uno ed unico flusso della coscienza che si costituisce l'unità temporale immanente del suono e, insieme, l'unità del flusso stesso della coscienza. Per strano (...) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità. (...) Lo sguardo può, innanzitutto, orientarsi *attraverso* le fasi, che «coincidono», quali intenzionalità di suono, entro il continuo avanzare del flusso. Lo sguardo può però anche volgersi *sul* flusso, su un tratto del flusso, sul trapasso della coscienza fluente dall'inizio alla fine del suono. (FCIT: 107)

Husserl parla di nuovo di "intenzionalità longitudinale"[268] del flusso, questa volta non più riferita al singolo fenomeno, ma alla coscienza intera nel suo complesso. Quest'ultima percorre tutte le impressioni, le loro ritenzioni e le impressioni successive e osservandole riflessivamente coglie la "coscienza passata", il "defluire della coscienza", fino a risalire alla sensazione attuale.[269] Si parla, in questo caso, di dimensione "quasi-temporale", perché si tratta di una temporalità diversa da quella degli oggetti; Husserl la definisce temporalità pre-fenomenale.

> Vi sono, quindi, intrecciate nell'unico flusso di coscienza, *due intenzionalità* unite inscindibilmente e necessarie l'una all'altra come due lati di una sola cosa. In virtù dell'una si costituisce il tempo immanente, un tempo obbiettivo, autentico, in cui c'è durata e mutamento di ciò che dura; nell'altra, l'inserzione *quasi*-temporale delle fasi del flusso (...). Questa temporalità pre-fenomenale, pre-immanente, si costituisce intenzionalmente nella coscienza costitutiva di tempo e come forma di essa. Il flusso della coscienza immanente costitutiva di tempo, non solo *è*, ma è fatto in un modo così strano eppure intelligibile, che in esso deve esserci necessariamente

[268] FCIT: 107.
[269] FCIT: 108.

> un'autoapparizione del flusso e quindi il flusso stesso deve essere necessariamente comprensibile nel suo fluire. L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno. (FCIT: 109)

L'intenzionalità longitudinale non è un fenomeno separato da quella trasversale. Questa caratteristica è il tratto peculiare della temporalità: non ci sono due flussi, ma, nell'unico flusso, quello quasi-temporale, si costituisce la forma di quello propriamente temporale. Costituito e costituente, quindi, coincidono.[270] Ritorneremo, tuttavia, su queste argomentazioni husserliane nel corso del quarto capitolo.

Per il momento possiamo affermare con sicurezza che Husserl ha modificato radicalmente la sua posizione rispetto a quella mostrata nelle *Ricerche Logiche*. L'approfondimento sulla doppia intenzionalità del flusso permette di intuire quanto sia decisiva la dimensione temporale, tanto per spiegare la natura dell'esperienza, quanto per capire l'origine della coscienza. Non c'è più traccia della precedente impostazione che raccoglieva l'eredità cartesiana. Al contrario, ora Husserl conclude il testo parlando ancora dell'evidenza, ma in modo completamente nuovo.

> È chiaro che quella evidenza della percezione interna, di cui tanto si parla, l'evidenza della *cogitatio*, perderebbe ogni significato ed ogni senso se volessimo escludere l'estensione temporale dalla sfera dell'evidenza e della verace datità. (FCIT: 111)

Concludiamo con alcune brevi osservazioni che anticipano la direzione dello sviluppo delle analisi husserliane. Lo studio della coscienza interna del tempo ha certamente segnato un punto di svolta rispetto alla concezione precedente di evidenza, tuttavia non si può ancora dire di aver raggiunto un risultato definitivo. Sono due, in particolare, gli aspetti che richiedono un chiarimento ulteriore.

In primo luogo occorre sviluppare quale sia la concezione husserliana della conoscenza alla luce della scoperta della temporalità come dimensione essenziale del soggetto. Le *Ricerche Logiche* proponevano un'idea di evidenza coerente con la concezione istantanea della percezione, ma una volta modificata questa teoria, cosa accade all'evidenza adeguata e apodittica?

---

[270] FCIT: 109.

In secondo luogo, è stato detto che la temporalità è una fattore costitutivo della vita della coscienza che si espande nel flusso senza limitarsi a una visione istantanea e accecante. In realtà, però, l'unica parte del flusso che è stata considerata è quella passata. Le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* descrivono minuziosamente l'importanza della ritenzione e della rimemorazione ma ignorano quasi completamente il ruolo della protenzione.[271] Sarà, quindi, compito dei futuri paragrafi chiarire questi due aspetti mancanti e l'opera alla quale si farà riferimento per ottenere tali spiegazioni sono le *Lezioni sulla sintesi passiva*, tratte dai corsi che Husserl tenne a Friburgo tra il 1920 e il 1926.

§ 3 LE *LEZIONI SULLA SINTESI PASSIVA* DEL 1920-26

Per capire come si trasformi la descrizione dell'evidenza e del rapporto con l'oggetto negli scritti maturi di Husserl occorre prima di tutto considerare il metodo che il filosofo utilizza per condurre tale analisi

§ 3.1 Metodo statico e genetico: lo studio della passività

Le prime opere di Husserl, in particolare le *Ricerche Logiche* e il primo volume di *Ideen*[272] utilizzano un metodo che alcuni anni dopo Husserl stesso definirà "statico".[273] La fenomenologia statica ricerca le strutture trascendentali della coscienza che permettono di unificare le infinite molteplicità delle sensazioni così da farci cogliere gli oggetti nella loro unità. Senza riconoscere queste strutture, infatti, non si riuscirebbe a spiegare perché la coscienza colga cose e oggetti determinati, invece che serie di impressioni sensoriali in continuo mutamento. Questo compito viene svolto utilizzando il metodo della *variazione eidetica*, ossia osservando i nostri vissuti e modificandoli liberamente per sorprendere le strutture che rimangono invariate attraverso tutte le trasformazioni. L'analisi statica è quindi un'indagine che mira a trovare le "essenze" e a capire i rapporti di fondazione che

---

271 In realtà la protenzione è citata nelle lezioni (FCIT: 84) ma si tratta di poco più che un accenno, come dimostra il diagramma del tempo che non considera affatto la direzione verso il futuro della coscienza. Su questo vedi anche V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica, sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl,* Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 110-13.

272 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*; vol. I, trad. it. a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965.

273 E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Metode*, in *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di M. Fleisher, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 345.

sussistono tra esse per poter spiegare la struttura tanto della soggettività quanto del mondo. Nelle *Ricerche Logiche* Husserl dichiarava apertamente di volersi limitare a questo genere di analisi, perché uno studio genetico, orientato a cercare le origini "storiche" di tali strutture, sarebbe stato utile da un punto di vista psicologico, ma non certo da quello logico che Husserl voleva perseguire con determinazione in quell'opera.[274]

L'analisi statica non verrà mai rinnegata negli anni successivi, perché si tratta effettivamente di un punto di partenza fondamentale per la fenomenologia. Proseguendo con le sue ricerche, però, Husserl intuisce che tutti i dati dell'esperienza non sono "fatti puri", che si danno una volta per tutte, provvisti di una struttura che è tale da sempre. Ogni percezione è un "costituito", è un elemento dotato di una storia, con una certa genesi e quest'ultima deve essere esplicitata se si vuole capire fino in fondo l'essenza dei fenomeni. Occorre fare una precisazione: non si tratta di una genesi storica empirica, ma trascendentale. Se, infatti, le strutture dell'esperienza fossero un mero prodotto culturale, legato alla storia particolare di un popolo, la fenomenologia genetica perderebbe ogni universalità; invece non si tratta di questo.[275] L'obbiettivo dell'analisi genetica è situato in un livello che precede ogni cultura e che non può essere modificato da nessuna circostanza storica. La fenomenologia genetica studia l'esperienza antepredicativa che si forma prima di ogni decisione intellettuale, in modo autonomo rispetto al soggetto interpretante. Si tratta di sintesi "passive", ossia sintesi che danno origine a ogni appercezione ma non sono prodotte dal soggetto dell'appercezione; egli non può far altro che riconoscerle come fondamenti originari del mondo che effettivamente percepisce.

Queste argomentazioni husserliane risultano tanto interessanti quanto problematiche.

La prima domanda che sorge riguarda la reale convenienza di un'indagine genetica. Per quanto si possa affermare che è necessario cercare l'origine delle strutture della conoscenza, ciò non toglie che lo scopo di ogni ricerca autenticamente filosofica sia ottenere risultati certi, paragonabili a quelli delle scienze esatte e dunque dotati anche dello stesso rigore logico che appartiene a quelle discipline. Se però ci avventuriamo in un campo che precede

---

274 "Nella percezione *sensibile* la cosa «esterna» ci appare di colpo, non appena su di essa cade il nostro sguardo. (…) Naturalmente in forza di quali processi psichici, per quanto complessi, essa si sia geneticamente formata, è cosa qui priva di importanza" (RLII: 450). Husserl del resto dedica tutti i *Prolegomeni a una logica pura* (RLI:23-261) a combattere una concezione psicologista della logica.

275 Questa interpretazione è seguita da Merleau-Ponty, il quale sembra propenso a sviluppare un'ermeneutica del mondo della vita piuttosto che un'ontologia. Se, infatti, occorre studiare le diverse esperienze antropologiche per comprendere la genesi delle strutture dell'esperienza, allora non esiste più alcuna universalità o ricerca eidetica. Vedi M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 93.

ogni azione dell'intelletto, ogni controllo da parte della ragione, come possiamo sperare di mantenere tali requisiti? Husserl stesso si interroga su questo problema in *Esperienza e giudizio*[276]. Qui indica la conoscenza predicativa come l'*episteme* mentre associa quella antepredicativa alla *doxa* e si domanda allora "che risultati può dare una chiarificazione dell'origine che, partendo dall'evidenza giudicativa, ci fa retrocedere a una dimensione di ordine palesemente inferiore?" (EG:26).

La rivoluzione del metodo genetico sta proprio qui: è vero che la conoscenza antepredicativa non imita il rigore logico di quella predicativa, ma nella prima si trova l'origine della seconda, quindi quest'ultima può essere compresa solo attraverso un'indagine "storica", perché senza questa non sarà mai consapevole della natura autentica del suo rigore. Per questo il campo antepredicativo non può assolutamente essere ignorato. È vero che in un primo momento sembrerà di raggiungere risultati meno solidi di quelli del logico ma si tratta solo di un'impressione parziale.

> il dominio della *doxa* non è di ordine inferiore a quello dell'*episteme*, ossia del conoscere giudicativo con tutti i suoi sedimenti di senso, ma è propriamente il dominio dell'ultima originarietà al quale si riferisce per il suo senso la conoscenza esatta il cui carattere dev'essere scrutato e non di una via verso la conoscenza atta a procurare una cosa in sé. (EG: 42)

Spinicci descrive con chiarezza la novità di questa impostazione e la sua distanza rispetto al metodo kantiano.

> le legalità dell'esperienza non ci appaiono più come il frutto della proiezione di un sistema predisposto di categorie intellettuali sul materiale percepito, ma come il prodotto dell'organizzarsi autonomo dell'esperienza nell'unità di un significato. Una logica trascendentale nel senso di Kant, dunque, non esiste: esistono invece le strutture antepredicative in cui traspaiono le forme che sono proprie del pensiero.[277]

Il giudizio non nasce dall'unione del materiale sensibile e delle categorie dell'intelletto che lo rielaborano. È l'esperienza stessa che fornisce le sue leggi e i criteri per cogliere la sua

[276] E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, trad. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995. D'ora in avanti sarà citata con l'abbreviazione EG seguita dal numero di pagina.
[277] P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza*, cit. p. 21.

verità, quindi il terreno da cui partire per verificare le affermazioni di Husserl è la passività, vale a dire quella parte di esperienza nella quale la coscienza si pone in modo puramente ricettivo nei confronti del mondo.[278]

Inizia così uno studio serrato della percezione esterna perché attraverso di essa la coscienza entra in contatto con l'oggetto nel modo più originale e immediato. L'origine delle forme logiche più astratte va rintracciata nella struttura dei fenomeni percettivi i quali sotto un'apparente semplicità rivelano una configurazione molto complessa che normalmente viene ignorata proprio a causa della grande familiarità che sperimentiamo verso questo genere di vissuti.

Per fare chiarezza sui temi introdotti finora, occorre procedere con ordine nel percorso realizzato da Husserl e riprendere alcune osservazioni e distinzioni che egli propone nell'introduzione allo studio delle sintesi passive.

§ 3.2 La struttura dei vissuti percettivi

Tutta la prima parte delle lezioni del 1920-26 è dedicata alla descrizione della struttura dei vissuti, senza alcuna preoccupazione per la natura dell'oggetto che in essi si manifesta. Husserl vuole capire come si muova la percezione e quali siano le leggi che la determinano e solo in un secondo momento si occuperà di considerare se quello che emerge da tali fenomeni esista veramente e se sia possibile conoscerlo nella sua verità.

Il celebre *incipit* dell'introduzione al testo descrive il carattere fondamentale di tutti i fenomeni percettivi.

> La percezione esterna è una continua pretesa di fare qualcosa che, per la sua stessa essenza non è in grado di fare. In un certo senso inerisce quindi alla sua essenza una contraddizione.[279]

---

[278] Sull'esistenza di un simile strato nell'esperienza si concentreranno le critiche di Heidegger. Secondo la sua visione non ha senso cercare la dimensione antepredicativa perché l'esperienza si presenta sempre già dotata di senso. Gli oggetti possono essere intesi solo come "utilizzabili" e non c'è modo di scendere al di sotto di questo livello. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 95. In realtà Husserl non vuole spingersi alla ricerca di una presunta "esperienza pura" dell'oggetto, come mostreremo nel prossimo capitolo, e tanto meno crede che ci sia un momento della conoscenza cronologicamente distinto nel quale l'oggetto si dà in quanto tale. L'analisi genetica intende piuttosto osservare le stratificazioni dell'esperienza per rintracciare in esse una struttura universale indipendente dalla storia o dall'interpretazione del singolo.

La contraddizione che determina la percezione nasce dal fatto che essa pretende di offrire una manifestazione dell'oggetto in carne e ossa, "in originale", ma di fatto tutto quello che può fare è mostrarne un lato, una parte sempre limitata. Per quanto possiamo tentare di ispezionare l'oggetto in tutti i suoi particolari e di conoscerlo nel modo più approfondito possibile, le percezioni saranno sempre prospettiche e perciò parziali. Si tratta di una ripresa di quanto già osservato nelle *Ricerche Logiche* a proposito degli adombramenti.[280]

> Per quanto compiutamente una cosa possa essere percepita, essa non coincide mai con la totalità delle proprietà che nella percezione le spettano e che la costituiscono in quanto cosa sensibile. (...) una percezione esterna che esaurisca il contenuto sensibile-cosale di ciò che viene percepito è impensabile, così come è impensabile che un oggetto percettivo in una percezione conclusa possa darsi, in senso stretto, da tutti i lati. (LSP:33-34)

Nelle *Ricerche Logiche* questa osservazione generava uno scetticismo verso l'esperienza percettiva, mentre ora, avendo alle spalle le ricerche sul tempo interno e dopo aver abbandonato il "dogma dell'istantaneità", essa diventa il punto di partenza per approfondire la conoscenza di questo modo di manifestazione che resta il nostro accesso privilegiato al mondo.

La natura prospettica delle intuizioni permette a Husserl di tracciare la differenza tra ciò che è **percepito propriamente** e **impropriamente**.

Quando abbiamo di fronte un tavolo, diciamo di percepire il tavolo e non quel lato particolare che possiamo vedere dalla posizione nella quale ci troviamo. Ciò che percepiamo propriamente è un lato particolare ma questa intuizione porta con sé una serie di percezioni improprie di tutti i lati che vedremmo se girassimo intorno all'oggetto per scrutarlo da ogni punto di vista. Di fatto non compiamo quasi mai questa verifica ma immediatamente cogliamo l'oggetto per ciò che è attraverso l'unione di percezioni proprie e improprie. Queste ultime non hanno un contenuto sensoriale vero e proprio, perché di fatto noi non abbiamo percepito i lati del tavolo che sono nascosti. Sappiamo però che Husserl non attribuisce il riempimento degli adombramenti all'azione della fantasia, come

---

[279] E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva,* trad. it a cura di P. Spinicci, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 33. D'ora in avanti verrà citato con la sigla LSP seguita dal numero di pagina.
[280] *Infra,* p. 133.

avrebbe fatto Brentano. Le percezioni improprie non sono immaginazioni che la mente crea riguardo all'oggetto ma consistono "in un rimandare al di là, in un additare di natura non intuitiva" (LSP:35).

> Dal punto di vista noetico il percepire è un miscuglio: vi è presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che presenta nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove intuizioni. (LSP:35)

Le percezioni improprie sono rimandi, predelineazioni che pur non avendo un proprio contenuto svolgono una funzione essenziale: spingono verso nuove manifestazioni possibili. In questo senso il loro "vuoto" non è un "nulla".

> tutto ciò che si manifesta propriamente è una manifestazione di cosa solo in quanto è intrecciato con e attraverso da un orizzonte intenzionale vuoto, cioè in quanto è circondato da un alone vuoto dal punto di vista fenomenico. Questo vuoto, però non è un nulla, ma un vuoto che deve essere riempito, dunque un'indeterminatezza determinabile. (LSP:36)

Si può cogliere quale contributo abbia portato l'analisi del tempo rispetto all'impostazione delle *Ricerche Logiche*. La fantasia non è più chiamata a completare la sensazione che è sempre insoddisfacente, ma la percezione stessa porta con sé un orizzonte vuoto di possibili manifestazioni. Husserl parla di un "alone di coscienza"[281] che apre la strada a infinite nuove manifestazioni, in un processo che non ha mai un termine definitivo.

La dinamica fondamentale dei vissuti percettivi diventa allora l'alternanza tra **intenzioni piene** e **vuote**, tra le percezioni proprie, dotate di un contenuto sensoriale definito, e i rimandi che ciascuna percezione porta con sé, i quali chiedono di essere riempiti. Una volta riempiti questi ultimi, sorgeranno nuovi rimandi che faranno continuare il processo permettendo un arricchimento sempre maggiore nella conoscenza dell'oggetto.

Allo stesso tempo osserviamo che il movimento dell'intenzione determina una scia nel passato; se dalla mia posizione mi muovo per osservare il tavolo da un altro punto di vista, il lato che prima era visibile non lo sarà più, ma ciò non significa che esso sia scomparso dalla mia conoscenza. Il passaggio a una nuova percezione implica allo stesso tempo il

[281] LSP:36. Qui si nota particolarmente l'assonanza rispetto al concetto jamesiano di *fringes*, del quale si è discusso nell'introduzione.

riempimento delle intenzioni anticipanti e lo scivolamento delle percezioni precedenti nel passato dove vengono mantenute attraverso la ritenzione. L'alone di coscienza di cui parlavamo, quindi, non si sviluppa in un'unica direzione ma procede sia in avanti che indietro, "il continuo progressivo riempimento è contemporaneamente un continuo progressivo svuotamento" (LSP:39).

§ 3.3 L'intenzionalità passiva: protenzione e associazione

La nostra analisi ha portato a riconoscere che i vissuti percettivi si fondano sull'alternanza tra intenzioni piene e vuote, ma Husserl nota che non tutte le rappresentazioni vuote sono identiche tra loro. Cerchiamo allora di osservare più da vicino le due forme principali di rappresentazioni vuote per coglierne le differenze principali.

La prima è la **ritenzione** già considerata nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Nelle lezioni del 1920-26 è descritta come "legge fondamentale della genesi passiva" (LSP:115) perché in essa si rende manifesto il legame tra le intuizioni che caratterizza il campo della passività; ogni intuizione rimane presente dopo il suo deflusso nel modo della ritenzione, fino al momento in cui la sua lontananza dal presente la rende così vaga da impedire il recupero del suo contenuto. Come già era stato detto nel 1905 la ritenzione può modificarsi nella sua forma attiva diventando rimemorazione; ciò accade quando il soggetto si volge consapevolmente verso un'intuizione passata per riattualizzarla.

Il vero punto di novità, tuttavia, si trova nella seconda forma di rappresentazione vuota: la **protenzione**. Come si era notato, essa era citata nelle lezioni sul tempo, ma il suo ruolo era decisamente secondario rispetto a quello della ritenzione. Ora, invece è trattata con grande attenzione, specialmente per la sua differenza radicale rispetto alla ritenzione.

La protenzione è una forma della genesi passiva ma la sua azione manifesta delle proprietà molto particolari.

> A dispetto della pura passività a proposito delle protenzioni abbiamo parlato di attese e, metaforicamente, abbiamo detto che il presente va verso il futuro a braccia aperte. Ci esprimiamo quindi così già nella pura passività, e cioè ancora prima dell'osservare che afferra l'oggetto percettivo. Non abbiamo utilizzato invece simili espressioni nei confronti della ritenzione, e in effetti non potevamo farlo. (LSP:116)

La protenzione mostra la struttura del decorso percettivo nella sua continuità perché ogni volta che osserviamo un oggetto siamo spinti verso le percezioni successive. Nella protenzione si attua un "tendere verso l'oggetto", una direzione oggettuale che non compare affatto nella ritenzione.

> Il guardare segue la continuità protenzionale. In esso diviene così manifesto quell'essere anticipatamente diretti che ha già luogo nella percezione passiva. Al contrario, non vi è alcun essere-diretto che attraversi la continuità ritenzionale e segua la linea dei passati che si sospingono sempre più indietro. (LSP:116)

Si può dire, allora, che nella protenzione si manifesta per la prima volta una carattere essenziale dei vissuti percettivi e non solo, ossia la loro intenzionalità Qui, però, l'intenzionalità non si manifesta nella sua forma comune, attiva, ma Husserl parla di "intenzionalità passiva".

> non abbiamo qui a che fare con il significato consueto dei termini «intenzionare», «essere-diretto», «intendere», che si riferiscono all'io e all'atto in cui l'io è, ed in un senso totalmente diverso, il punto di irraggiamento di una direzione, di un dirigersi verso l'oggetto. Noi sopperiamo qui alla mancanza di termini utilizzabili con l'aggettivo «passivo»: intenzione passiva. (LSP:119)

Si potrebbe ribattere che anche nella ritenzione siamo diretti verso l'oggetto, tendiamo a coglierlo proprio come accade nella protenzione, ma in realtà questo non è del tutto vero. Ovviamente, se una percezione presente ci porta a ripensare a qualcosa che è ancora conservato nella coscienza, ci troviamo spinti verso un contenuto ritenzionale e a quel punto anche questo vissuto è compreso nel campo dell'intenzionalità passiva, ma questo non è ciò che accade normalmente con la ritenzione. Il fenomeno che abbiamo descritto corrisponde piuttosto a un ridestamento, vale a dire al recupero di un contenuto ritenzionale che però era già formato ben prima che noi ci dirigessimo su di lui.[282] Per questo "le ritenzioni, così come si presentano nella loro originarietà, non hanno alcun carattere intenzionale" (LSP:120)

La protenzione, invece, consiste esattamente in questo processo di apertura all'oggetto che rappresenta il cuore della percezione; "nella percezione (e precisamente nella pura

[282] Cfr LSP: 120-21.

passività) abbiamo, nella linea protenzionale, un susseguirsi continuo di rappresentazioni dirette, che intendono, di attese, dunque." (LSP:120).

A questo punto occorre compiere un nuovo passo in avanti e domandarsi: qual è la legge secondo la quale la protenzione crea le sue attese? Se ad esempio stiamo osservando un cubo rosso e lo facciamo girare tra le mani, la nostra aspettativa, in senso passivo, è che tutti i lati si presentino allo stesso modo, colorati di rosso e con caratteristiche simili ai lati che abbiamo già intuito. Se improvvisamente queste caratteristiche cambiassero, resteremmo stupiti perché l'aspettativa percettiva è stata disattesa.

In fenomeni come questo accade che ogni intuizione si sviluppi in una predelineazione, che si unisce all'intuizione seguente in un sintesi associativa. L'**associazione** è la legge che presiede alla formazione delle protenzioni e alla sintesi tra queste e le percezioni corrispondenti. "Solo nella linea protenzionale della costituzione originaria del tempo domina l'associazione" (LSP:120).

La sintesi associativa compare qui per la prima volta ma presto occuperà la scena come uno dei concetti chiave della fenomenologia dell'esperienza. Si tratta di un tema connesso a una lunga tradizione filosofica che Husserl riprende e modifica in funzione del suo progetto. Un primo aspetto di novità salta all'occhio: l'associazione sorge nel terreno della pura passività, quindi è libera da ogni implicazione psicologica, dato che nelle sue prime manifestazioni l'io non ha ancora esercitato alcuna azione. In questo senso si tratta di una condizione di possibilità dell'esperienza stessa e quindi della costituzione del soggetto.[283]

> Il titolo «associazione» designa per noi una forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale. Non si tratta tuttavia, come pensano gli psicologi, di una forma di causalità oggettiva, psicofisica, di una modalità conforme a leggi, determinata in maniera causale come lo è, nella vita psichica umana il comparire di riproduzioni, di rimemorazioni. (LSP:169)

[283] "Le discussioni svolte nelle ultime lezioni hanno mostrato che l'associazione è un possibile tema d'indagine puramente fenomenologica (...). Se si approfondisce la questione si comprende che, a partire da qui, si può accedere alla teoria universale della genesi di una soggettività pura, in primo luogo per ciò che concerne gli strati inferiori della pura passività" LSP:170.

Husserl prende qui le distanze dalla teoria humeiana dell'associazione[284] per riaffermare la novità dell'impostazione fenomenologica. La sintesi associativa agisce molto prima di quanto Hume ammettesse, perché non rappresenta solamente la regola che permette di unire tra loro le idee, ma senza la sua azione non si avrebbe neppure il soggetto nella sua unità; infatti l'esperienza è resa possibile dal fatto che gli oggetti si presentano in un certo contesto, connessi da varie relazioni e queste non sono un create dall'intelletto, il quale deve piuttosto prendere atto della loro esistenza. Come spiega Spinicci

> le sintesi associative - per Husserl - non si giocano affatto sul piano delle «idee», ma su quello delle oggettualità esperite; non rimandano dunque a processi psichici di unificazione, ma alle connessioni materiali che si istituiscono - indipendentemente dal fare della soggettività - sul piano stesso dell'esperienza[285]

Tornando, quindi, all'esempio del cubo rosso dal quale eravamo partiti, tenendo conto che per ora non ci stiamo ancora occupando dell'oggetto trascendente, notiamo che quando lo osserviamo girandolo tra le mani si creano delle predelineazioni in base alle quali ci aspettiamo che il cubo mantenga lo stesso colore e che le facce nascoste siano simili a quella che vediamo dal nostro punto di vista. Questo però non accade per un'abitudine percettiva ma per una relazione che coinvolge i contenuti stessi dell'esperienza. Se queste relazioni non esistessero non ci sarebbe alcuna esperienza; per questo le sintesi associative sono condizioni a priori della soggettività. [286]

Un'ultima considerazione; se l'io è in una posizione passiva, significa forse che Husserl lo concepisce secondo l'antico paradigma della *tabula rasa*? Certamente no, sarebbe così se concepissimo la materia dei vissuti come una natura inerme, che si imprime sulla coscienza, alla quale spetta poi il compito di rielaborarla. Invece, l'io è passivo perché l'essere del

---

[284] Per un approfondimento del confronto tra il concetto husserliano di associazione e quello humeiano e kantiano rimando a V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica,* cit., p. 140-45 e P. Spinicci *I pensieri dell'esperienza*, cit., p. 27-30.

[285] P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza*, cit., p. 28.

[286] Anche nei *Discorsi Parigini* Husserl afferma la stessa cosa: "Molto tardi, in particolare, si è aperto l'accesso ai problemi dell'universale legalità della genesi fenomenologica fin giù alla *genesi passiva* nella formazione di intenzionalità sempre nuove e di appercezioni senza alcuna partecipazione attiva dell'io. Sorge qui la fenomenologia dell'associazione, il cui concetto e origine assume un aspetto essenzialmente nuovo, principalmente a causa della conoscenza a tutta prima sorprendente che l'associazione è termine straordinario indicante una legalità essenziale, un a priori innato, senza cui l'ego come tale è impossibile". E. Husserl, *Discorsi Parigini*, in *Meditazioni Cartesiane*, cit., p. 25. Qui ci stiamo occupando esclusivamente delle condizioni a priori dell'esperienza, mentre per la trattazione completa del soggetto in Husserl si rimanda al quarto capitolo.

fenomeno è attivo, o meglio, perché solo attraverso la relazione intenzionale può manifestarsi la sua l'attività. Come osserva Costa

> L'analisi fenomenologica mostra invece che il materiale fenomenico è carico di tensioni, è *attivo*. Husserl parla spesso di tendenza (...). La tendenza non esiste solo nel materiale fenomenico e non è un portato della soggettività operante. È nell'incontro del soggettivo col fenomeno che le tendenze scaturiscono, emergono cioè alludendo ad un senso che al soggetto si impone ma che questi deve attualizzare assumendo esplicitamente, con un atto dossico e oggettivante, queste tendenze che emergono passivamente.[287]

§ 3.4 Ripresa e conclusione dell'analisi dei vissuti

Riprendiamo brevemente quanto abbiamo visto finora nello studio della percezione per poi osservare il suo sviluppo e passare così al problema dell'oggetto trascendente.

Il primo fattore dominante di ogni esperienza percettiva è la sua dimensione temporale. Lo studio di ritenzione e protenzione ha fatto emergere che senza la sintesi del tempo non percepiremmo nulla, per questo si può dire che essa è la condizione formale di ogni vissuto. "Nel presente attuale e fluente della vita, nella sua concreta pienezza, sono già uniti in un certo modo di datità il presente, il passato e il futuro" (LSP:177). Abbiamo parlato di condizione formale perché, come è emerso chiaramente dallo studio della ritenzione, essa non è sufficiente a costituire un'oggettività. La ritenzione di per sé è un mero scivolamento del presente nel passato e anche la protenzione di per sé è solo un'attesa vuota, priva di contenuto.

> L'analisi temporale da sola non può tuttavia dirci che cosa dia unità contenutistica a ogni singolo oggetto, che cosa costituisca contenutivamente per la coscienza, ed a partire dal suo fare costitutivo, le differenze dell'uno e dell'altro oggetto, che cosa ancora renda coscienzialente possibile la partizione e il rapporto tra le parti, ecc. (LSP:181)

La sintesi temporale è il punto di partenza, ma da qui, attraverso la protenzione, emerge la seconda forma di sintesi, ossia quella associativa.

---

[287] V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit. p. 226.

Grazie all'associazione cogliamo alcune proprietà degli oggetti percettivi, in primo luogo le loro somiglianze. Immaginiamo di vedere delle macchie rosse su un fondo bianco.[288] Le varie macchie sono delle individualità distinte, non c'è rischio che si confondano tra loro, anzi ognuna è totalmente separata e diversa dalle altre. Eppure noi intuiamo un legame attraverso il quale si richiamano, tanto da spingerci a considerarle come un gruppo. Ciò che le unisce è la loro somiglianza che viene percepita grazie a una sintesi associativa attraverso il fenomeno che Husserl chiama fusione. Alla fusione si lega poi il fenomeno del contrasto che si verifica quando un elemento risalta e si stacca dal campo omogeneo creato dalla fusione, come accade ad esempio se non consideriamo tutto il gruppo ma una singola macchia che emerge dallo sfondo bianco.[289] Non ci soffermeremo in una spiegazione dettagliata di questi termini ma vorremmo accennare alla loro esistenza per indicare la condizione del loro sorgere, vale a dire il fenomeno dell'**affezione**. "Noi diciamo per esempio che una cosa, emergendo per la sua dissomiglianza da uno sfondo omogeneo, ci "colpisce"; ciò vuol dire che essa esplica una *tendenza affettiva* sull'io"(EG:69). Questa consiste nel colpo che la coscienza riceve dall'oggetto e che inevitabilmente deve verificarsi perché quest'ultimo si distacchi dal flusso indistinto delle sensazioni.

> Con affezione intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il sé stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto. (LSP:204)

L'affezione nasce perché i dati sensibili "provocano" l'io, cercano una sua risposta attraverso vari stimoli che talvolta vengono accolti dal soggetto, talvolta no. Immaginiamo ad esempio di essere occupati nella lettura di un libro, quando improvvisamente risuona un fischio prolungato che ci distoglie da quello che stavamo facendo. Ci sorprendiamo in un

---

288 Cfr EG: 67.

289 Per una spiegazione più dettagliata rimando a LSP: 181-195. In *Esperienza e Giudizio,* invece, il contrasto è legato al fenomeno della negazione delle anticipazioni percettive. Se torniamo all'esempio del cubo rosso fatto prima, possiamo girarlo tra le mani avendo come aspettativa che esso continui a presentare le stesse caratteristiche per tutti i suoi lati. Se però un lato si mostrasse verde invece che rosso, si verificherebbe appunto un contrasto tra la nostra predelineazione e la percezione corrispondente (EG:80). Non si tratta di una concezione opposta a quella delle *Lezioni sulla sintesi passiva* quanto piuttosto di due modi diversi di presentare lo stesso fenomeno; il contrasto si manifesta quando viene meno la fusione e si verifica uno stacco nel decorso percettivo.

certo senso "costretti" a prestargli attenzione. Riflettendo su questo fenomeno scopriremo che anche prima dell'inizio del fischio c'erano delle sensazioni uditive: i suoni provenienti dalla strada, tutti i rumori di fondo che pur essendo presenti non attiravano la nostra attenzione. Solo il fischio ha esercitato una potenza affettiva tale da imporsi emergendo su tutte le altre impressioni.

Husserl intende dire che le leggi dell'associazione, fusione e contrasto sono fondamentali per capire come gli oggetti sorgano nella coscienza ma, se non ci fosse uno stimolo affettivo, questi non colpirebbero mai il soggetto. Non si tratta di un impulso istantaneo e isolato, quanto piuttosto di una stimolazione da parte dell'oggetto dalla quale si sviluppano protezione e ritenzione e quindi l'oggetto nella sua unità complessiva.

> La fonte originaria di qualsiasi affezione si trova e può trovarsi soltanto nell'impressione originaria e nella sua maggiore o minore affettività. Da qui partono le linee del ridestamento affettivo, della conservazione e della propagazione dell'affettività. (LSP:276)

Abbiamo a che fare con un concetto fondamentale perché con l'affezione inizia a farsi strada per la prima volta un'attività da parte dell'io. Di fronte alla provocazione dell'oggetto il soggetto è spinto a rispondere, anche se in una forma non ancora compiuta come quella del giudizio. Questo genere di attività embrionale che muove i primi passi dal terreno della passività è chiamata da Husserl **recettività** e consiste innanzi tutto nell'obbedienza al dato.

> Qualcosa di nuovo succede quando l'*io segue lo stimolo*. Lo stimolo dell'oggetto intenzionale dirigendosi verso l'io lo attrae con maggiore o minore forza, e l'io cede. (…) In quanto l'io nel suo volgersi accoglie ciò che gli è già dato per lo stimolo efficiente, noi possiamo qui parlare di *ricettività dell'io* (EG:70-72).

La recettività rappresenta quindi il primo passo nella lunga strada che porta dalla passività ai livelli più astratti del giudizio e del ragionamento logico. Non è possibile comprendere queste ultime forme del pensiero se non si imposta l'intero percorso in modo corretto.

Ora che abbiamo chiarito la natura dei vissuti percettivi nella loro dimensione passiva possiamo passare a considerare un ultimo aspetto, particolarmente importante. Qual è la natura dell'oggetto che attraverso i vissuti si rende presente alla coscienza?

§ 3.5 L'oggetto trascendente

Il problema dell'oggetto trascendente non nasce a caso né in modo del tutto separato dall'analisi dei vissuti condotta finora. Al contrario, sono proprio alcune caratteristiche dei vissuti che rendono inevitabile questa domanda.

Il primo aspetto che spinge a intraprendere tale indagine è la possibilità di riprodurre alcune impressioni di un oggetto così da riconoscerlo grazie all'esperienza che ne abbiamo fatta in precedenza. Se, ad esempio inizio a girare intorno al tavolo che ho di fronte, una volta tornato nella posizione di partenza potrò rivivere il primo vissuto del tavolo e riconoscerlo come uguale a quello attuale. Allo stesso modo, se uscissi dalla stanza per alcuni minuti, potrei rientrare e verificare che l'impressione del tavolo è ancora la stessa.[290] Grazie a questa esperienza nasce nella coscienza la consapevolezza del fatto che il tavolo esiste indipendentemente dall'atto percettivo che lo rende presente.

> Ciò che costituisce il carattere fondamentale della percezione trascendente, ed è solo attraverso questo carattere che possono per noi esserci un mondo permanente e una realtà già data liberamente disponibile, è dunque la possibilità della ri-percezione della trascendenza, di una nuova percezione del medesimo. (LSP:41)

Il secondo aspetto decisivo che spinge la coscienza a pensare l'oggetto trascendente è l'imperfezione costitutiva degli atti percettivi. Lo studio degli adombramenti ha mostrato che non è possibile cogliere un oggetto una volta per tutte. Per quante nuove prospettive possiamo trovare, esisterà sempre la possibilità di approfondire ulteriormente la conoscenza di ciò che abbiamo di fronte perché "in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto." (LSP:42). Acquisisco sempre nuovi particolari, miglioro la mia intuizione ma rimane sempre un *plus ultra*, un margine di perfezionamento.

---

290 Osserviamo che questo è possibile solo grazie all'esistenza del corpo proprio che permette unire sensazioni e movimento. (LSP:44-45) Se la nostra percezione di riducesse a singole visioni statiche provenienti da un unico punto di vista, non potremmo cogliere la tridimensionalità degli oggetti e dello spazio. Sull'importanza del corpo proprio nella fenomenologia si sono concentrate le ricerche di Merleau-Ponty, rimando in particolare a M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit. Per la trattazione di questo tema in Husserl, invece, si veda in particolare il § 5.2 del prossimo capitolo.

Questa esperienza porta a dire che l'oggetto percettivo è "un oggetto che è più di quanto percepiamo, un oggetto che può continuare a sussistere anche se è scomparso dalla mia percezione." (LSP:46).

Si pone così il problema del rapporto tra *esse* e *percipi* di ciò che viene intuito, perché la conoscenza che si può raggiungere dell'oggetto è per essenza imperfetta. "Per gli oggetti trascendenti, l'*esse* è per principio differente dal *percipi*" (LSP:49)e per quanto la nostra indagine sia approfondita non giungeremo mai al momento in cui la cosa si darà in se stessa, con una chiarezza assoluta e definitiva. Questo non significa che non esista alcuna stabilità nella conoscenza, perché nonostante le continue modifiche possibili esiste un nucleo sensoriale che rimane inalterato e ci permette di riconoscere che il nuovo aspetto che intuiamo appartiene allo stesso oggetto che avevamo già percepito in precedenza.

> possiamo continuamente distinguere un senso che muta senza sosta e un senso dominante e identico. (…)Attraverso questo senso fluente, (…) passa tuttavia l'unità del sostrato x che si mantiene in una coincidenza continua e che si determina in forma sempre più ricca. (LSP:52)

L'arricchimento progressivo ha un limite ideale all'infinito che consiste nel possesso totale della cosa senza punti di indeterminazione, senza più adombramenti. Trattandosi di un limite disposto all'infinito, osserva Husserl, è per sua natura irraggiungibile.

> Appartiene quindi a ogni percezione esterna un'idea disposta all'infinito, l'idea dell'oggetto compiutamente determinato, dell'oggetto determinato e conosciuto da parte a parte (…). Ho parlato di un'idea disposta all'infinito e quindi irraggiungibile, poiché la possibilità che ci sia una percezione (…) che produca una conoscenza assoluta dell'oggetto nella quale venga meno il conflitto tra l'oggetto nel come della determinatezza incompiuta, relativa e mutevole e l'oggetto stesso, è qualcosa che è escluso dalla struttura essenziale della percezione stessa. (LSP:52)

Soffermiamoci un momento su queste osservazioni e domandiamoci quali siano le loro conseguenze per la gnoseologia husserliana.

Il primo capitolo di questo lavoro è stato dedicato allo studio del rapporto realismo-nominalismo e si era osservato che la caratteristica principale del realismo fenomenologico consiste nell'abbattere la barriera che separa soggetto e oggetto scardinando il dualismo di

tradizione cartesiana. In base a questa impostazione, crollerebbe ogni pretesa di trovare un'ipotetica "cosa in sé" e la conoscenza andrebbe ripensata a partire dalla relazione intenzionale.

Le ultime osservazioni fatte, tuttavia, sembrano condurre verso conclusioni differenti. L'imperfezione costitutiva delle intuizioni sembra alludere all'esistenza di qualcosa che sta oltre il fenomeno e l'oggetto limite posto all'infinito nel quale finalmente si realizzerà una piena determinazione ricorda il noumeno kantiano, che per definizione è irraggiungibile.

È veramente questa la conclusione verso la quale ci conduce la fenomenologia?

In realtà no, anche se occorre chiarire il senso di questa risposta. Tratteniamo come valido quanto detto sul realismo perché effettivamente lo sforzo husserliano mira a eliminare la separazione tra la coscienza e mondo, liberando il soggetto dalla reclusione nel quale era stato costretto dall'impostazione realista classica. Lo studio dei vissuti e l'importanza dell'intenzionalità hanno precisamente questo scopo al quale Husserl resterà sempre fedele.

Allo stesso tempo, però la tentazione dalla quale si vuole fuggire è quella dello scetticismo humeiano; se l'unico oggetto possibile della conoscenza è il fenomeno, l'apparenza è il limite ultimo contro il quale si scontra ogni tentativo di raggiungere la realtà. A questa versione scettica del fenomenismo Husserl contrappone la sua teoria matura dell'intenzionalità. L'oggetto intenzionale non è un prodotto dell'intelletto né una rappresentazione mediata della realtà, ma è l'oggetto reale stesso.[291] Esso ci si dà in carne e ossa già nella percezione, senza che sia necessario cercare al di là di essa qualcosa di più genuino. Questo suo donarsi alla coscienza, però, non accade una volta per tutte ma è un cammino di progressivo perfezionamento.

> L'oggetto esterno è qualcosa che abbiamo ininterrottamente in carne ed ossa (lo vediamo, lo cogliamo, lo afferriamo) e tuttavia esso si trova ininterrottamente in una lontananza infinita dallo spirito. Ciò che ne cogliamo pretende di essere la sua essenza; lo è anche, ma sempre e solo in quanto approssimazione incompiuta che ne coglie qualcosa e al contempo la coglie in una vuotezza che reclama il riempimento. (LSP:53)

[291] Il rapporto tra percezione e percepito era già all'origine della distinzione tra noesi e noema presentata in *Ideen* I, come sottolinea anche Angela Ales Bello nel suo articolo *La soggettività nella fenomenologia di Husserl*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, a cura di R.M. Calcaterra, Aragno, Torino 2005, p. 11.

L'insistenza sull'incompiutezza rivela l'interesse di Husserl a distinguere tra realtà e apparenza. Attraverso l'intenzionalità si ha accesso all'oggetto vero e proprio, non a una sua immagine mentale e l'esperienza rivela che le nostre impressioni sono fallibili, parziali ma non per questo del tutto inaffidabili.

I due aspetti che stiamo trattando – realismo fenomenologico e oggetto trascendente - appaiono contradditori solo se ci si blocca in una concezione statica di realismo, mentre la fenomenologia cerca di approdare a un risultato nuovo. I fenomeni hanno sempre un grado di indeterminatezza ma attraverso questa tracciano la via verso una chiarezza più compiuta; le percezioni sono prospettiche, ma l'intero decorso permette una conoscenza maggiore dell'oggetto rispetto a quella che se ne aveva all'inizio. Come spiega con chiarezza Costa:

> Husserl, del resto, ancora negli anni trenta, parlerà della sua fenomenologia come dell'unico vero *realismo*, come di un realismo che accetta la provocazione scettica, cioè il fatto che noi abbiamo sempre a che fare con fenomeni, e che a partire da qui vuole riproporre la consistenza della realtà, la possibilità di distinguere tra il reale e l'immaginario, tra il vero e il falso, giustificando la credenza nella realtà non in base a una propensione naturale ed istintiva, ma in base a motivi profondi: attenendosi a ciò che si manifesta, al fenomeno, deve essere deve essere ricostituita la realtà, *deve essere legittimato il realismo*.[292]

Due ultime osservazioni. In questo contesto si chiarisce anche l'importanza delle sintesi passive. Esse garantiscono che le leggi fondamentali secondo le quali si organizza l'esperienza non siano frutto di una libera azione dell'intelletto ma siano fondate nell'esperienza stessa. La prima forma di attività dell'io è l'accettazione del dato che nel suo imporsi detta la direzione per tutte le sintesi successive. Per questo la conoscenza del reale può essere un processo che è in continuo divenire pur non essendo affatto arbitrario.

Infine, è interessante sottolineare le affermazioni con le quali Husserl conclude l'introduzione alle *Lezioni sulla sintesi passiva*, nella quale è descritto a grandi linee l'intero percorso che seguirà nell'opera.

Dopo aver discusso quello che qui abbiamo descritto negli ultimi paragrafi, giunto a trattare l'incompiutezza essenziale della percezione Husserl si sofferma a spiegare cosa sia il

[292] V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, cit. p.305.

nucleo che permane stabile pur nel continuo perfezionamento delle intuizioni. È già stato osservato che un simile nucleo deve esistere, perché se così non fosse non avremmo alcuna solidità nell'esperienza. Egli nota che "se non c'è proprio nulla in ciò che è già stato in carne ed ossa che porti con sé definitività, allora siamo davvero impigliati, come sembra, in una vuota operazione di cambio" (LSP:54). L'intuizione attuale rimanderebbe a un'intenzione vuota, che a sua volta quando venisse riempita rimanderebbe a un nuovo vuoto e così via.

Questo si verificherebbe solo se l'obbiettivo del nostro interesse fosse l'oggetto nella sua totalità, in tutte le sue possibili manifestazioni. Invece, per comprendere la stabilità della conoscenza, occorre tenere presente un fattore che fino a questo momento non è stato considerato, vale a dire lo scopo pratico che ci muove nell'osservazione dell'oggetto. Se, per esempio vogliamo osservare al meglio una casa da una certa prospettiva, ci sono certe condizioni, una certa posizione, una certa distanza dall'oggetto, che permettono di ottenere il miglior risultato possibile in vista dell'interesse pratico che ci muove. Dal punto di vista di questo interesse particolare esistono, dice Husserl, degli *optima* vale a dire delle manifestazioni ottimali nelle quali la cosa viene percepita nel migliore dei modi. La somma di tutti gli *optima* ci fornisce l'oggetto nel senso più completo possibile.

> La cosa stessa nella sua completa pienezza è dunque una idea fondata nel senso della coscienza e nel modo delle sue strutture intenzionali, è in un certo senso il sistema di tutti gli *optima*, che, seguendo un tracciato, verrebbero ottenuti nei diversi ambiti ottimali. (LSP:55)

Di fatto l'incompletezza ideale è compensata da una perfezione che risponde alle esigenze pratiche che si manifestano di volta in volta. In relazione a queste ultime viene raggiunta una perfezione relativa che permette di agire in sicurezza senza essere paralizzati nel timore che la nostra conoscenza dell'oggetto si riveli erronea. Occorre tenere presenta che la prospettiva relativa non cancella l'orizzonte assoluto dell'oggetto, ma collabora alla sua manifestazione. In questo senso, se il nostro scopo fosse osservare al meglio un certo edificio, dovremmo cercare una posizione frontale dalla quale fosse possibile vederlo nel suo complesso. Una volta trovata tale posizione avremmo una conoscenza ottimale che sarebbe perfetta per noi ma completamente inutile, ad esempio, per un fisico che volesse conoscere quali siano le leggi che permettono allo stesso edificio di non crollare. I due

optima relativi all'esempio sono molto diversi tra loro ma collaborano entrambi alla costituzione dell'ideale finale di conoscenza completa dell'edificio.

> L'interesse tematico che si esprime nelle percezioni è guidato nella vita scientifica da interessi pratici e si placa se, in relazione all'interesse del momento, sono ottenute certe manifestazioni ottimali nelle quali la cosa si mostra del suo sé ultimo tanto quanto richiede questo interesse pratico. (LSP:56)

Con queste osservazioni si conclude il nostro percorso nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*. L'ultimo aspetto che abbiamo trattato viene per ora lasciato in sospeso, per quanto abbia aperto un orizzonte nuovo di grande interesse e particolarmente significativo per il rapporto con Peirce. I temi accennati qui verranno ripresi nuovamente nel prossimo capitolo dove si affronterà apertamente il confronto tra i due autori.

§ 4 LA CONCEZIONE DI EVIDENZA IN *LOGICA FORMALE E TRASCENDENTALE*

Quest'ultimo paragrafo è dedicato a una breve descrizione dei caratteri che l'evidenza assume nella filosofia di Husserl alla luce degli studi sulla percezione che abbiamo analizzato. L'analisi della passività e il metodo genetico influiscono inevitabilmente sulla concezione di giudizio, di verità e di evidenza e tale trasformazione è particolarmente chiara in alcune pagine di *Logica formale e trascendentale*[293], testo che Husserl pubblicò nel 1929, dedicato nuovamente alla logica e alle sue strutture. Nella prima parte di quest'opera Husserl si occupa di logica formale, ne studia gli elementi principali e giunge a dire che non è possibile fondare questa disciplina in modo adeguato se non si comincia a prendere in considerazione la fenomenologia trascendentale. Egli intende procedere allora con una

> esplicazione intenzionale del senso proprio della logica formale. Essa procede dalle formazioni teoretiche che l'esperienza storica ci mette a disposizione quando l'abbracciamo in uno sguardo panoramico. Procede dunque da ciò che costituisce il loro contenuto tradizionale oggettivo, e le ritrasporta nella intenzione vivente dei logici, dalla quale hanno origine in quanto formazioni di senso.(LFT:14)

[293] E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G. D. Neri, Laterza, Roma-Bari 1966. D'ora in poi sarà citata con l'abbreviazione LFT seguita dal numero di pagina.

Come mutano, allora alcuni concetti come giudizio e evidenza in questa nuova ottica?

In primo luogo possiamo osservare che l'introduzione del metodo genetico porta con sé l'irruzione della temporalità nelle categorie logiche. I giudizi non sono più strutture assolute e atemporali ma sorgono da un certo percorso, hanno una genesi precisa che deve essere considerata per comprendere la loro portata. Si è osservato in precedenza che il campo antepredicativo costituisce la base di quello propriamente predicativo perché la genesi dei giudizi pone le sue radici nei fenomeni percettivi. Così in *Logica formale e trascendentale* Husserl scrive:

> I giudizi, come prodotti finiti di una «costituzione» o «genesi», possono e debbono essere interrogati in conformità con essa. È appunto la proprietà essenziale di tali prodotti il fatto che essi siano sensi che portano in sé come implicazione di senso della loro genesi una specie di storicità: che in essi gradualmente, il senso rimandi al senso originario e alla relativa intenzionalità noematica; che si possa dunque interrogare ogni formazione di senso secondo la storia di senso che le è essenziale. (LFT: 257-8)

La storicità diventa un elemento decisivo per comprendere la sfera del giudizio, ma non solo. Anche il concetto di evidenza, attorno al quale si è costituito tutto questo capitolo, subisce un mutamento radicale in questa nuova prospettiva.

Nei paragrafi 105 e 106 della seconda sezione dell'opera Husserl spiega le conseguenze di una teoria della conoscenza fondata sull'intenzionalità. Una simile impostazione determina prima di tutto il fallimento di due "miti" molto diffusi e connessi tra loro. Il primo è la presunta perfezione della verità delle scienze esatte e il secondo è l'illusione dell'evidenza "chiara e distinta" nata con Cartesio. Essi nascono dal tentativo di costruire l'evidenza su una "verità in sé" che viene presupposta in modo ingenuo. Tale verità è fissata come ideale regolativo per tutti i saperi e di conseguenza esclude per principio che ci sia conoscenza autentica in quegli ambiti che non utilizzano i criteri delle scienze esatte. Ciò che è vero deve poter essere sottoposto alla verifica della logica formale e se non rientrasse in tali canoni deve essere scartato.

> Si deve smettere, una buona volta, di lasciarsi accecare dalle idee e dai metodi ideali e regolativi delle scienze «esatte», e in particolare nella filosofia e nella logica, come se il loro in sé fosse realmente norma assoluta, tanto per quanto riguarda l'essere oggettuale come per quanto riguarda la verità. (LFT: 341)

La ricerca della verità assoluta e apodittica condannerebbe ogni conoscenza all'imperfezione, dal momento che "la verità è un'idea che giace all'infinito" (LFT: 340). Invece, se accogliamo questo aspetto di continua costruzione della conoscenza, non saremo affatto destinati allo scetticismo, ma cominceremo il percorso verso l'evidenza autentica.

Ogni ambito possiede un proprio contesto, un proprio orizzonte che disegna la forma della verità; essa come tale è in continuo movimento a partire dalla manifestazione degli oggetti ai quali si rivolge. Di nuovo, non si tratta di rendere relativa la conoscenza, ma di non porre fuori gioco gli orizzonti nei quali ogni verità si pone, perché il metodo fenomenologico mostra che le verità "vuote" teorizzate dalle scienze sono ideali astratti. Infatti, "questo filosofare precostituito e che si muove dall'alto, è cosa stravolta dalla base, che dà luogo all'assurdo relativismo scettico e al non meno assurdo assolutismo logico" (LFT:341).

Allo stesso modo è scorretto fondare la conoscenza sull'intuizione interna, che si riduce poi a un sentimento psicologico di evidenza. Questa, per come la descrive Cartesio nelle *Meditazioni*, può al massimo fornirci qualche sicurezza sull'esistenza del *cogito*, ma si tratta di una conoscenza limitata all'istante e quindi incapace di cogliere l'essenza dell'io come vita che si sviluppa nel tempo. Quanto più l'evidenza è istantanea e estranea all'orizzonte al quale è legata, tanto minore è il contenuto che ci comunica.

Se poi consideriamo quali informazioni può darci l'evidenza cartesiana riguardo all'esistenza del mondo, i risultati sono addirittura peggiori. "Come può il carattere psichico-soggettivo della *clara et distincta perceptio* – cioè nient'altro che ciò che i seguaci «descrivono» come carattere di evidenza, sentimento dell'evidenza, sentimento della stretta necessità – garantire una validità obbiettiva, senza di cui non si darebbe per noi alcuna verità?"[294] Non potendosi affidare alla percezione esterna essa assume pienamente i metodi e i criteri delle scienze esatte, ereditando così tutti i limiti che queste comportano.

> Ma purtroppo questa [*l'ideale della conoscenza assoluta*] è soltanto una teoria esercitata dall'alto. Giacché ciò che qui si è dimenticato di dirsi è che, poiché la realtà e così la possibilità - la pensabilità - dell'esistente di ogni tipo ricava l'originarietà del suo senso soltanto da un'«esperienza», reale o possibile, si deve dunque interrogare l'esperienza

[294] Cfr LFT: 343.

> stessa, ovvero l'atto di pensarsi immedesimati in un esperire, e ciò che vi si trova come esperito. (LFT: 344)

Con il termine "esperienza" Husserl intende ancora una volta la "donazione di sé"[295] da parte dell'oggetto che si rivela in se stesso. "L'esperienza, l'evidenza, dà luogo all'esistente, e lo dà in se stesso, imperfetto, se si tratta di esperienza imperfetta, perfetto se essa si perfeziona in rapporto alla sua essenza"[296].

Questo ritorno al "darsi" originale dell'oggetto non elimina affatto la problematicità della verità, ma semmai la amplifica. Infatti osservare il dato e il suo orizzonte per scoprire le peculiarità delle diverse relazioni intenzionali è molto più complesso che limitarsi a ricercare un modello assoluto che si imponga in ogni contesto. L'esito finale di una simile ricerca è una "verità viva", che ha a che fare con l'oggetto in quanto tale e lo coglie a partire dalla relazione intenzionale che lo costituisce, superando gli schemi intellettuali delle gnoseologie tradizionali.

> Procedendo così, si possiede sempre di nuovo la verità vivente a partire dalla fonte vivente della vita assoluta e dell'autoconsapevolezza che su di essa è rivolta, nel senso costante della responsabilità di sé. Allora non si è assolutizzata falsamente la verità, bensì la si è assolutizzata nei suoi orizzonti che non vengono trascurati né coperti da veli, bensì esplicitati sistematicamente. Con altre parole, si possiede la verità in un'intenzionalità vivente. (LFT: 342)

L'evidenza, quindi, è un'"operazione intenzionale" (LFT:346), non un sentimento psicologico, né la manifestazione di una verità assoluta. È l'operazione attraverso la quale le cose si donano alla coscienza in modo autentico.

> L'evidenza designa, come è divenuto per noi chiaro attraverso le trattazioni precedenti, l'operazione intenzionale della donazione delle «cose stesse». Più precisamente, è la forma generale per eccellenza della «intenzionalità» della «coscienza di qualcosa», in cui l'elemento oggettuale che in essa è consaputo, lo è nel modo dell'afferrato-in-se-stesso, visto-in-se-stesso, dell'esser-coscientemente-presso-di-esso. Possiamo anche dire che essa è la coscienza primordiale: io colgo «la cosa stessa»,

[295] LFT: 344.
[296] LFT: 345.

> *originaliter*, in contrasto p. es. con il coglimento in immagine o mediante qualsiasi forma di anticipazione, intuitiva o vuota.[297]

In questo senso, allora, non c'è vita di coscienza senza evidenza[298], perché quest'ultima è legata a doppio filo alla relazione intenzionale, ne è la manifestazione più autentica. Negare l'evidenza equivarrebbe a negare l'intenzionalità stessa e con essa il mondo perché solo attraverso l'intenzionalità il mondo emerge come correlato del soggetto nell'esperienza.

[297] E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, p. 196. D'ora in avanti sarà citato con la sigla LFT seguita dal numero di pagina.
[298] Cfr LFT: 354.

IV CAPITOLO

ASSONANZE E PUNTI DI DISCONTINUITÀ TRA LE DUE FENOMENOLOGIE

PARTE PRIMA:

RIPRESA DEI TRATTI COMUNI

§ 1 QUATTRO PUNTI DI SOMIGLIANZA

Nel secondo e nel terzo capitolo sono stati presentati alcuni aspetti fondamentali della fenomenologia di Peirce e di Husserl; ora, prima di proseguire, sarà utile riprendere brevemente i tratti comuni tra queste due posizioni così che, mettendo in evidenza le somiglianze, possano emergere con più chiarezza anche le differenze sostanziali che separano i due filosofi.

§ 1.1 Non esiste la "pura sensazione

Il primo aspetto condiviso da Peirce e Husserl è la negazione dell'esistenza di un livello di pura sensazione che varrebbe come presunto fondamento di ogni conoscenza.

Peirce sostenne questa tesi durante tutto il corso della sua vita; come abbiamo visto la descrisse ampiamente negli articoli anti-cartesiani del '68 e da lì in avanti non la abbandonò mai.

In *Questions concerning certain faculties claimed for man* vengono trattati sette problemi, tutti volti a scoprire se esista una qualche capacità di intuizione tanto nei riguardi del mondo esterno quanto rispetto a quello interno. La risposta è negativa in entrambi i casi: non possediamo alcuna capacità di intuizione diretta né siamo in grado di distinguere se una conoscenza sia frutto di un'impressione diretta o di una cognizione precedente.[299] Si tratta di posizioni strettamente connesse alla tesi del sinechismo, come abbiamo già osservato; la continuità e la terzità sono gli elementi dominanti della realtà e la loro affermazione genera un nuovo tipo di realismo, non più impostato sulla distanza radicale tra soggetto e oggetto,

[299] Sulla natura semiotica della sensazione e per un approfondimento sugli articoli anticartesiani si veda R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'espeirenza*, Carocci, Roma 2003, pp. 22-26. La tesi secondo cui ogni cognizione è inferenziale e non esistono "fatti puri" ha dei forti richiami anche nella filosofia di Wittgenstein, come è spiegato nel volume della Calcaterra, cfr *ivi*, pp. 49-55. Sulla relazione tra Peirce e Wittgenstein si veda anche R. Fabbrichesi, *Cosa significa dirsi pragmatisti. Peirce e Wittgenstein a confronto*, CUEM, Milano 2002.

ma sulla loro relazione. Ciò permette di eliminare lo spettro della "cosa in sé" e con esso la necessità di andare in cerca di un contatto diretto e immediato con quest'ultima, che di fatto risulta sempre irraggiungibile. Il mancato riconoscimento della continuità tra mondo e soggetto rappresenta l'errore principale dei realisti e dei nominalisti antichi, per questo le posizioni delle due scuole da questo punto di vista non sono affatto in antitesi, anzi, possono essere assimilate.

Il realismo peirceiano genera anche una nuova teoria dell'esperienza che è ben sintetizzata nella nozione di *giudizio percettivo*. Ogni volta che diciamo di percepire qualcosa, ciò a cui ci riferiamo non è una pura impressione dei sensi, bensì un giudizio.[300] Si tratta di una forma particolare di giudizio, perché diversamente da tutte le altre non è in alcun modo controllabile da parte del soggetto, ma nonostante ciò si tratta di un giudizio a tutti gli effetti. Non accade mai di percepire un oggetto come un puro ammasso di sensazioni percettive, perché nel momento stesso in cui entra nel nostro campo di intuizione lo connettiamo al suo nome, ne osserviamo la forma il colore, tutti elementi che rimandano a concetti generali.

> Apriamo gli occhi e osserviamo qualcosa. Se non siamo in uno stato di sonnambulismo, formeremo immediatamente un giudizio sul tipo di oggetto che stiamo osservando e questo giudizio predica alcune qualità generali dell'oggetto della nostra percezione. Tale predicazione richiede l'uso di alcuni segni generali che corrispondono ad aggettivi o sostantivi comuni. Mentre sto scrivendo queste parole, guardo fuori dalla finestra e i miei occhi si fissano su qualcosa; prima che io sappia cosa stia succedendo, ho già detto a me stesso che si tratta di un *camino*, un *camino perfettamente quadrato* e *prismatico*, un *camino di mattoni rossi*, con un pezzo *grigio* sulla cima. Non potrei pensare tutto ciò senza pensare a qualcosa che è nella mia mente e che equivale a queste parole. Qualcosa che è pensato come *segno generale*.[301]

Con questo non si intende negare l'esistenza dei percetti, tuttavia bisogna ricordare che è impossibile sperimentare un percetto nella sua purezza. Siamo certi della sua esistenza, perché senza di lui non si potrebbe giustificare la componente brutale della percezione, ma

[300] A questo proposito ricordiamo le affermazioni del MS 403 del 1893, citato alla fine del secondo capitolo, nel quale Peirce scrive: "But a perfectly isolated feeling, instantaneous, not remembered for any length of time, not lasting for any time however brief, - in another words, a *mere* feeling, may be set down a nonsense." (MS 403: 12).
[301] C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 95-96.

l'unica via attraverso cui possiamo conoscere il suo contenuto è la testimonianza del giudizio percettivo.

Quest'ultimo, infine, rappresenta il primo caso di inferenza abduttiva, come Peirce dimostra nelle *Harvard Lectures*[302]. Si può, quindi, affermare con certezza che le ricerche sulla percezione non prevedano alcun genere di pura sensazione e escludano che la conoscenza del mondo si costruisca a partire da semplici informazioni percettive, ottenute mediante intuizione e libere da ogni interpretazione.

Il percorso di Husserl su questi temi è differente ma conduce a conclusioni molto simili.

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* viene detto che la percezione ha una natura "mista", nasce dal susseguirsi continuo di presentazioni effettive e di predelineazioni; queste ultime sono intenzioni vuote, ma ciò non significa che siano un puro nulla.[303] Anzi, se non avessimo questa alternanza di pieno e vuoto non potremmo percepire propriamente oggetti, ma solo sensazioni sconnesse.

La contaminazione che caratterizza la percezione non emerge solo nel rapporto tra percezioni proprie e improprie ma anche nella nozione di orizzonte.[304] Non accade mai di percepire un oggetto in modo isolato, avulso da tutto ciò che lo circonda. Ogni vissuto si colloca in un orizzonte spazio/temporale che contribuisce in modo decisivo alla costituzione di ciò che è percepito, perché il contesto nel quale un oggetto emerge è un fattore essenziale per la sua conoscenza adeguata.

Quanto è stato detto finora può essere riassunto in un concetto che caratterizza la teoria husserliana della percezione e rivela la vicinanza con le tesi di Peirce, vale a dire quello di *adombramento*. Tutti gli oggetti nella percezione si danno per adombramenti, tant'è vero che "una percezione esterna che esaurisca il contenuto sensibile-cosale di ciò che viene percepito è impensabile"[305]. Nonostante la parzialità delle sensazioni percettive, la nostra esperienza del mondo non si riduce immagini istantanee e caotiche, bensì è formata da oggetti definiti. Questo significa che la natura prospettica della percezione non rappresenta un limite ma rivela la struttura profonda delle intuizioni. Quando diciamo di vedere una

---

302 Vedi la terza delle "proposizioni molari" esposte da Peirce nella settima conferenza delle *Harvard Lectures*: "abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them; or, in other words, our first premisses, the perceptual judgments, are to be regarded as an extreme case of abductive inferences, from which they differ in being absolutely beyond criticism."(CP 5.181).

303 LSP: 35-36.

304 LSP: 36; LFT: 342.

305 LSP:33-34

casa, la percezione dell'oggetto non si esaurisce nell'unico lato che abbiamo di fronte ma comprende anche tutti i lati che non sono visibili in quel momento e tuttavia sono cointenzionati. Diversamente da quanto pensava Brentano, i lati adombrati non vengono resi presenti attraverso l'immaginazione, ma fanno parte anch'essi del fenomeno percettivo, benché non nel modo pieno e diretto che caratterizza le sensazioni vere e proprie.

Concludiamo, allora, che per entrambi i filosofi non ha senso cercare un confine rigido tra sensazione pura e interpretazione perché un simile confine non esiste. Al contrario, è grazie alla natura ibrida delle percezioni che l'oggetto può manifestarsi pienamente, senza essere frammentato in una serie discontinua di immagini.

§ 1.2 Il ruolo del tempo

Il secondo aspetto che accomuna la fenomenologia di Peirce e Husserl è l'importanza assegnata al tempo, inteso come fattore essenziale tanto dell'esperienza quanto della verità.

Già in *The Law of Mind* Peirce afferma con chiarezza che la legge dello spirito è il tempo, visto come espressione autentica della continuità che domina tutto il reale. La coscienza non attraversa semplicemente i vari istanti del flusso temporale senza esserne influenzata, ma la sua stessa natura è propriamente temporale, si distende nel tempo e può abbracciare in modo immediato un certo intervallo. Se così non fosse, non sapremmo spiegare il fatto che le impressioni presenti sono in grado di riattualizzare fatti passati, né potremmo rendere ragione della nostra capacità di intuire fenomeni che durano. In *Telepaty* queste posizioni sono ulteriormente approfondite rispetto al testo del 1892. Qui il tempo non è più un semplice esempio di fenomeno continuo, come tante volte era già stato affermato, ma diventa il paradigma stesso della continuità.

Le prime definizioni di continuità elaborate da Peirce nascevano dal confronto con la tradizione filosofica e matematica del suo tempo, erano dotate di grande complessità, ma non spiegavano con chiarezza l'esperienza comune di continuo. La nascita della fenomenologia spinge Peirce a osservare che il continuum non può essere definito in termini solo quantitativi e che, per avere vera continuità, occorre che la serie considerata non contenga nessun elemento individuale, perché qualsiasi quantità discreta e singolare comprometterebbe l'unità della serie. Il paradigma più chiaro di questa concezione di continuo è il tempo, così come è colto nell'esperienza comune. Nessuno è in grado di determinare l'inizio e la fine di un certo istante temporale, semplicemente perché nel tempo non ci sono istanti, ma solo momenti, vale a dire lassi temporali che, per quanto brevi, non

possono mai essere identificati con una quantità discreta. Da qui nasce una nuova concezione del presente, che non corrisponde affatto a un lampo, al filo di una lama che separa il passato dal futuro, ma comprende al suo interno il momento appena trascorso e l'anticipazione di quello che deve ancora giungere. La descrizione del percipuum, accompagnato da antecipuum e ponecipuum, richiama immediatamente le espressioni che Husserl utilizza per parlare di ritenzione e protenzione, sulle quali ci siamo ampiamente soffermati nel terzo capitolo. Del resto questi due autori non traggono le loro posizioni dal nulla, ma le ereditano dal clima filosofico e culturale nel quale lavorano. Esso era dominato dagli studi di Bergson, insieme con le analisi condotte da James nei *Principles of Psycology* e le ricerche di Brentano.[306]

In questo contesto, tanto Peirce quanto Husserl giungono a importanti conseguenze sulla natura della verità in rapporto allo studio dell'esperienza. Se la coscienza si struttura in modo temporale, la verità stessa alla quale giunge non consiste in un risultato statico e definitivo, inavvicinabile nella sua perfezione abbagliante. La verità, al contrario, deve accadere nel tempo, manifestarsi e raggiungere la sua natura compiuta attraverso un'evoluzione.

In Peirce tale conclusione sorge dal legame tra sinechismo, realtà e verità, perché solo se si presuppone che ogni ricerca abbia a disposizione un tempo infinito di analisi, nel quale vengano purificati gli errori e le parzialità di ciascuno studioso, si può pensare di ottenere la verità al termine della ricerca e che tale verità coincida con la realtà effettiva del mondo.

"Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief" (CP 5.565).

Husserl a questo proposito compie il lungo cammino che abbiamo visto sul tema dell'evidenza. Nei suoi primi scritti aderisce a una concezione quasi cartesiana di evidenza, intesa come la combinazione di chiarezza e distinzione. Perché una certa intuizione sia evidente occorre che la sua verità sia indipendente da ogni altro dato e si riveli

306 Per quanto riguarda il rapporto tra James e la fenomenologia, rimandiamo all'introduzione, dove ci eravamo brevemente occupati di questo tema. Tuttavia, per riprendere brevemente il nucleo delle critiche fenomenologiche al pragmatismo jamesiano, riportiamo una sezione più ampia dal testo di Cairns che già avevamo citato nelle prime pagine di questo lavoro"Per esempio, egli dice «pensiero» e con ciò intende indiscriminatamente, il processo di pensiero e ciò che in quest'ultimo viene pensato; «percezione» (il percipiente e il percepito; soprattutto «esperienza». Si tratta di un difetto che in nessun modo è peculiare a James. (...) Esso impedisce tuttavia a James di superare uno degli errori cardinali della filosofia inglese della coscienza: la supposizione che l'oggetto della coscienza sia un'entità che in certo qual modo è «nella mente» - l'errore compendiato nel concetto lockiano, le *idee*." (Da *William James e la fenomenologia*, cit., p. 89). Su James e Husserl in relazione al tempo si veda S. Poggi, *James, Husserl, il sé e il tempo*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit. p. 174-187.

istantaneamente con tutta la sua forza. In realtà, fin dalle *Ricerche Logiche* questa posizione mostrava i suoi limiti, ma lo sviluppo successivo attraverso le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* e le *Lezioni sulla sintesi passiva* mostra inequivocabilmente che il percorso di Husserl ha acquisito caratteri propri e ben distinti dalla concezione cartesiana. Da tale evoluzione sorge un'idea di verità viva, che permette di cogliere nel tempo il volto autentico del mondo attraverso la correlazione intenzionale. In *Logica formale e trascendentale* non c'è più traccia del «dogma dell'istantaneità», come era chiamato polemicamente nelle *Lezione per la fenomenologia della coscienza interna del tempo.* Non è necessario che la verità si mostri in un unico atto istantaneo, perché la sua perfezione ideale non coincide con l'assenza completa di ombre ma con uno svelamento progressivo.

Da qui nascono anche le affermazioni delle *Lezioni sulle sintesi passiva*, nelle quali la verità dell'oggetto è legata allo scopo pratico che ci guida nell'osservazione. Dato che la percezione è sempre parziale, l'unico obbiettivo raggiungibile è l'*optimum* pratico, vale a dire la migliore prospettiva possibile sull'oggetto, in funzione dell'azione che si intende compiere. Non c'è dubbio che quest'ultima considerazione richiami fortemente l'impostazione pragmatista.

§ 1.3 Intersoggettività e comunità interpretante

Il terzo elemento che accomuna la fenomenologia di Peirce e Husserl è forse quello che è emerso meno chiaramente nei capitoli precedenti e che ora deve essere esplicitato. Entrambi ritengono che la comunità dei soggetti nella quale il singolo io agisce sia un fattore essenziale per capire come il soggetto giunga a conoscere il mondo. La verità non dipende solamente dal flusso del tempo, ma dipende anche dagli altri individui che condividono il nostro mondo e che, con la loro influenza, collaborano a scoprire nuovi aspetti che un singolo uomo non avrebbe mai potuto mettere in luce se fosse stato completamente isolato.

Nella filosofia di Peirce tempo e comunità sono strettamente legati e collaborano alla piena attuazione della realtà che, come sappiamo, è un'entità continua. Dato che la verità ha bisogno di un tempo indefinito per rivelarsi completamente, la sua manifestazione non è limitata a una singola persona ma coinvolge tutto l'insieme degli uomini implicati nella ricerca.

Già in *Alcune conseguenze di quattro incapacità* del 1868 si può trovare questa tesi espressa con grande chiarezza. Il testo comincia con una dura critica al metodo cartesiano del dubbio.

Secondo Peirce non ha senso cominciare dubitando, perché è impossibile liberarsi definitivamente di tutte le credenze con le quali investiamo comunemente la nostra esperienza. Si può credere di averle eliminate in linea teorica ma di fatto non siamo in grado di cancellarle completamente. Per quanto Cartesio dichiari di dubitare dell'esistenza del mondo, una semplice asserzione non è in grado di cancellare una certezza così radicata nel senso comune. Non solo, anche se fosse possibile compiere una simile depurazione, il punto di partenza che Cartesio assume come assolutamente indubitabile, vale a dire il cogito, sarebbe molto debole, perché ricondurrebbe tutta la sicurezza della conoscenza al singolo individuo. Secondo Peirce, invece, "rendere dei singoli individui giudici assoluti della verità è molto pericoloso"[307]. Le discipline che portano a risultati certi, come le scienze, ci testimoniano che la verità di un'ipotesi deve essere messa alla prova per lungo tempo e il risultato finale della verifica consiste in una nozione che risulta comune a tutto il gruppo di ricercatori che se ne sono occupati.

> Nelle scienze in cui gli uomini giungono davvero a una conclusione comune, quando una teoria è stata proposta, la si mette alla prova finché non si è raggiunta la conclusione comune. Una volta che quest'ultima è stata raggiunta, la questione della certezza diventa inutile, perché non c'è più nessuno che ne dubiti. Come individui singoli non possiamo ragionevolmente sperare di arrivare a quella filosofia definitiva che perseguiamo; possiamo solo cercarla per la *comunità* dei filosofi.[308]

Anche nella revisione all'opera di Berkeley, alcuni anni dopo, Peirce afferma che "l'individuo non può vivere tanto a lungo da raggiungere la verità: c'è un residuo di errore in ogni opinione individuale" (W2:469). L'unica certezza definitiva consiste, allora, nel consenso comune che si ottiene mano a mano che la ricerca prosegue, fino al suo limite ideale di perfezione, fissato nel futuro. Questa tesi non fa certo di Peirce un relativista, semplicemente consegna l'esito finale della conoscenza nelle mani dell'intersoggettività, che diventa l'espressione più autentica dell'individuo stesso. Se ciascuno di noi non fosse limitato dalla sua natura individuale potrebbe compiere tale percorso euristico in modo

[307] C.S. Peirce, *Scritti Scelti*, cit. p.108.
[308] *Ibidem*.

indipendente ma, dato che la nostra finitezza è una condizione insuperabile, la comunità diventa l'unico soggetto che può accedere alla realtà in senso compiuto.

> We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the community of philosophers. (CP 6.2)
>
> In a certain sense, my theory of reality, namely that reality is the dynamical reaction of certain forms upon the mind of the community, is a proposed explanation of being in general (CP 6.612)

In questo senso Peirce parla di una "verità pubblica"[309] che ha come correlato la comunità degli interpretanti. Essa ha un compito fondamentale perché senza questa dimensione intersoggettiva l'accesso alla realtà sarebbe definitivamente negato.

Husserl si occupa dell'intersoggettività in molte pagine della sua opera e dedica a questo tema lunghe analisi di grande complessità; dato che questo paragrafo vuole limitarsi a fornire alcune idee sintetiche sul problema, prenderemo in considerazione due testi, il secondo volume di *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* e la quinta delle *Meditazioni Cartesiane*.

Per comprendere l'intersoggettività occorre riprendere alcuni aspetti affrontati in precedenza, così da contestualizzare la scoperta degli "altri io" in relazione a quanto è stato detto finora. Come si è osservato in precedenza, intenzionalità è il concetto che Husserl pone alla base della sua teoria gnoseologica. Non esiste un mondo in sé, al quale il soggetto tenterebbe di avere accesso attraverso la conoscenza, e che in ultima analisi resterebbe sempre parzialmente ignoto. Nell'impostazione fenomenologica il mondo si costituisce a partire dalla correlazione intenzionale e, dato che gli altri uomini fanno parte del mondo, anche lo studio dell'intersoggettività prende le mosse dall'intenzionalità.

In questa prospettiva, il mondo che ciascuno esperisce ha un ruolo primario perché rappresenta il punto di partenza di ogni atto conoscitivo. Se l'intenzionalità è il fenomeno costitutivo di tutti i nostri vissuti, sorge allora il dubbio che la fenomenologia condanni a un solipsismo, riducendo il mondo all'insieme delle nostre rappresentazioni.[310] Husserl

[309] CP 5.384.

[310] È ciò che Husserl afferma al principio della quinta meditazione. Qui il problema del solipsismo è connesso in particolare all'epoché e all'impostazione trascendentale della fenomenologia. Questi aspetti però verranno ripresi più avanti nel corso di questo capitolo.

afferma che questo dubbio è infondato, proprio grazie al ruolo che gli altri "io" svolgono nel'esperienza soggettiva.

In un primo momento l'altro si mostra come un oggetto esterno, poiché ciò che viene percepito è il suo corpo, eppure non è confuso con i comuni oggetti naturali. Gli altri ego non vengono assimilati a degli oggetti inanimati perché, percependo il loro corpo, il soggetto li coglie come corpi animali, corpi vivi simili al suo e quindi dotati di una propria soggettività.[311]

> Sotto il titolo «altro uomo» abbiamo dunque un corpo vivo, il quale fa tutt'uno con i campi sensibili e, per così dire, i campi psichici, cioè con un soggetto di atti. (ID2:168)

Questo accade grazie al fenomeno dell'entropatia: ho esperienza della mia mano che tocca gli oggetti e so che non è un oggetto tra gli altri ma fa parte del mio corpo e mi fornisce determinate sensazioni. Così, quando vedo la mano dell'altro, attribuisco a essa sensazioni simili alle mie e con esse tutta una serie di vissuti, fino ad attribuire all'altro una sua propria soggettività. "Solo una somiglianza (...)tra quel corpo e il mio può fare del primo un *altro* corpo" (MC: 131).

L'entropatia, però, non ha solo la funzione di permettere di riconoscere gli altri come dotati di una soggettività analoga alla mia. A partire da questa scoperta, infatti, inizia il riconoscimento del mondo naturale come mondo oggettivo. Il correlato della soggettività non corrisponde più a un orizzonte assolutamente personale, ma può essere riconosciuto da tutta la comunità intersoggettiva. I singoli individui di una comunità non si riferiscono ciascuno a un mondo differente, ma nel riconoscersi simili possono mettere in comune le loro credenze sul mondo e giungere a una visione universale e oggettiva.

Ad esempio, quando percepisco un tavolo dalla mia prospettiva, ho a che fare con un vissuto che appartiene solo a me, riferito alla mia esperienza e quindi del tutto individuale. Quando, però, riconosco che l'altro possiede una soggettività analoga alla mia ed è a sua volta un ego, condividendo con lui la mia percezione del tavolo giungo ad avere un'esperienza comune che non è più confinata all'interno del mio punto di vista ma assume un valore oggettivo. Per questo il mondo oggettivo è il correlato dell'intersoggettività.

---

311 Vedi E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*,vol II, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 165-66. Da qui in avanti verrà citato con la sigla ID2 seguita dal numero di pagina.

> L'intersoggettività trascendentale ha con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggettività per il mondo e anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività ha realizzato se stessa oggettivamente. (MC: 128)

L'entropatia, dunque rende possibile il mondo così come è intuito dalle scienza naturali, vale a dire un mondo che può essere colto da chiunque in modo identico. Questo mondo passa attraverso le manifestazioni soggettive, ma grazie all'intersoggettività svela il suo volto generale e condiviso.

> La posizione di un mondo intersoggettivo nella forma di una scienza naturale, posizione che si attua con l'entropatia, lascia aperta la possibilità di determinare «teoricamente» ciò che è intersoggettivamente posto, in modo che lo statuto di questa determinazione si faccia indipendentemente dai singoli soggetti, vale a dire che consista esclusivamente di determinazioni tali che possano essere attinte da *qualsiasi* soggetto nelle datità delle sue manifestazioni e attraverso il procedimento metodico della scienza naturale, con un senso che sia identicamente lo stesso per qualsiasi soggetto indaghi nell'ambito delle scienze naturali (...). In tutto questo è documentata una natura «obbiettiva», che è determinabile come l'elemento intersoggettivo che inerisce a tutte le esistenze soggettive (unità della manifestazione), come ciò che in esse, in un senso superiore, si manifesta. (ID2: 172-73)

Concludiamo con un'osservazione: l'analisi dell'intersoggettività è il primo aspetto nel quale si nota una certa differenza tra la trattazione di Peirce e quella di Husserl. In Peirce la comunità rappresenta l'immagine compiuta dell'individuo da un punto di vista gnoseologico. Ciò che è precluso all'individuo a causa della sua finitezza può essere raggiunto dalla comunità che ha a disposizione un tempo infinito di ricerca. Inoltre, dato che il sinechismo rimane sempre il fattore dominante del realismo peirceiano, la comunità risponde più pienamente al criterio di generalità che caratterizza il reale. Da questo punto di vista il singolo uomo, limitato nella sua natura individuale, trova compimento nella dimensione intersoggettiva.

Per Husserl non c'è affatto questo valore qualitativo superiore della comunità, perché l'orizzonte intenzionale individuale rimane sempre il punto di partenza insuperabile. L'intersoggettività permette di scoprire una nuova stratificazione dell'esperienza, ossia la natura oggettiva delle scienze, ma questa non è affatto "più vera" del mondo dell'intenzionalità individuale. Per la fenomenologia la nostra esperienza soggettiva del mondo resta l'unica prospettiva possibile dalla quale tutte le altre nascono e dipendono e Husserl non ha alcun interesse a cercare una via per il suo superamento. Quanto è stato qui accennato, tuttavia, si chiarirà nella seconda parte di questo capitolo, quando verrà discusso il problema del soggetto.

§ 1.4 Il fondamento della conoscenza nella passività

Se ci limitassimo agli aspetti descritti fino a questo momento, potremmo essere indotti a pensare che Peirce e Husserl diano vita a una gnoseologia relativista o quanto meno ritengano che realtà e verità non siano concetti saldi ma talmente dinamici da essere vaghi. Se, infatti, non esistono dati puri che forniscono una base stabile per la conoscenza, e se inoltre la verità è connessa al tempo e alla comunità degli interpretanti, sembrerebbe impossibile trovare un criterio che permetta di dimostrare che una certa descrizione del mondo è più vera di un'altra. Si potrebbe obbiettare che l'ipotesi attuale, in relazione al momento storico in cui è ambientata e in relazione alla comunità da cui è creata, è la miglior descrizione possibile, per quanto possa contrastare con altre interpretazioni.

In realtà un simile rischio non esiste, né per Peirce né per Husserl. Ciò che permette a entrambi di evitare ogni deriva relativista è il riconoscimento del fatto che le radici del processo gnoseologico sono passive, quindi indipendenti da ogni decisione esplicita del soggetto.[312]

[312] A questo proposito è interessante prendere in considerazione gli argomenti di Piana sul significato della passività in Husserl. Egli ritiene che le sintesi passive descrivano la componente puramente ricettiva dell'esperienza e che in questo senso vadano contrapposte a ogni spontaneità o attività che può manifestarsi in un atto. (G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, cit., p. 30-31) Le sintesi che possono realizzarsi nella percezione non possono essere considerate delle attività unificanti ma sono forme di auto-organizzazione dei dati stessi. In questa sua descrizione, Piana contrappone la tesi husserliana a ogni filosofia che voglia "logicizzare" la percezione, vale a dire che tenti di assimilare le percezioni a delle argomentazioni. Le percezioni non "asseriscono" né "dubitano"; semplicemente intuiscono. (*ivi*, p. 28-29). Secondo questa prospettiva sembrerebbe che Peirce si trovi in totale disaccordo con Husserl perché il padre del pragmatismo affermò con decisione che le percezioni sono inferenze e che quando intuiamo un oggetto formuliamo un giudizio al suo riguardo (in particolare vedi *I nostri sensi come macchine ragionanti* in *Esperienza e percezione*, cit., p. 61-66). Tuttavia le prospettive dei due autori sono realmente così inconciliabili? In

Sull'importanza dalla passività e dell'esperienza ante-predicativa in Husserl rimandiamo al capitolo precedente, nel quale ci siamo lungamente soffermati sul perché egli introduca da un certo momento in poi il metodo genetico nella fenomenologia per indagare le sintesi passive dell'esperienza. Ci soffermiamo solo per una precisazione che risulta molto utile nel confronto con Peirce. Quando si descrive la passività non si deve pensare che Husserl sia tornato a una visione dualista nella quale l'oggetto esterno si impone sul soggetto, il quale subisce le sue pressioni. Le sintesi passive agiscono sempre all'interno della correlazione intenzionale, quindi riguardano la struttura dei vissuti stessi, e non un ipotetico mondo separato dalla mente e irraggiungibile.

Detto ciò, è pur vero che Husserl sostiene che i nostri vissuti siano organizzati secondo leggi che non sono controllabili dal soggetto. Esistono forme sintetiche che plasmano l'esperienza prima di ogni decisione dell'io e quest'ultimo è chiamato solo a riconoscerle.

Peirce non si occupa esplicitamente di sintesi passive né di analisi genetica, ma in alcuni scritti di fenomenologia è possibile ritrovare descrizioni profondamente consonanti con le analisi husserliane. Per esaminare questo aspetto occorre riprendere un tema che era stato abbandonato nel secondo capitolo, quando, nei paragrafi dedicati all'esposizione delle categorie, era stato introdotto il concetto di Esperienza.[313] Questo termine è legato alla seconda categoria fenomenologica, vale a dire quella della Lotta, dello scontro brutale e dell'accadere di qualcosa di totalmente inaspettato. Si era osservato che è possibile distinguere due sensi di "Esperienza" nella filosofia Peirceiana. Il primo è un senso quasi negativo, che si trova in vari testi compresi tra il 1903 e il 1905 e che ha la sua espressione più completa nelle *Harvard Lectures*. Qui Peirce lega Esperienza e Sorpresa e afferma che senza Esperienza non ci sarebbe alcuna novità nella conoscenza. Infatti, solo grazie all'irrompere di un fatto nuovo e inaspettato le rappresentazioni possono incrementare il numero di dati a loro disposizione. Perché questo accada occorre che le rappresentazioni stesse siano contraddette, che si dimostrino fallaci, quindi occorre che una sorpresa faccia

realtà la risposta è negativa. Peirce affermò effettivamente che le percezioni sono dei tipi particolari di inferenze, ma la loro particolarità sta proprio nel fatto che non sono in alcun modo controllabili. Questo carattere è proprio il tratto distintivo che Piana attribuisce al campo della passività. Si potrebbe obbiettare che nelle tesi peirceiane esiste una processualità delle intuizioni che, invece, non compare in Husserl. Questa affermazione, però, è ben lungi dall'essere dimostrata. Infatti, se così fosse non si potrebbero comprendere opere come *Esperienza e Giudizio* o le *Lezioni sulle sintesi passive* nelle quali Husserl descrive l'origine delle forme di giudizio logico nelle esperienze percettive. Concludiamo che le osservazioni di Piana mettono in risalto un aspetto autentico della passività, ma non escludono che la fenomenologia di Peirce possa essere analoga a quella husserliana sotto questo punto di vista.

313 *Infra,* p. 97-98.

breccia nella schiera delle nostre credenze e smentisca le previsioni fatte sugli avvenimenti futuri.

Si era osservato che Peirce, attraverso la teoria dell'Esperienza, non intende minare il primato della rappresentazione nel campo della conoscenza e tornare a una visione "sensista" o intuizionista della mente. La conoscenza resta e resterà sempre un fenomeno di rappresentazione, che nasce come mediazione ed è legato alla terza categoria. In questa prospettiva il ruolo dell'Esperienza è simile a quello di un filtro; essa agisce come un reagente chimico che fa precipitare le scorie e riporta il composto alla purezza originale.

Le rappresentazioni rischierebbero di essere autoreferenziali e astratte se non si confrontassero con i dati dell'Esperienza. Ogni teoria genera ipotesi che possono essere formulate come domande da porre all'universo: "le cose andranno così?". Se la risposta sarà affermativa, l'ipotesi verrà confermata ma non avremo imparato nulla di nuovo; in caso contrario subiremo un duro colpo, saremo soggetti all'azione dell'Esperienza, ma in seguito avremo nuovi elementi per costruire un'ipotesi più adeguata.

Ora, perché una simile descrizione dell'Esperienza dovrebbe avere dei tratti negativi? Perché nelle affermazioni di Peirce sembra quasi che l'energia della rappresentazione vada ad infrangersi contro un corpo inerte. In questi testi, infatti, il legame con la *secondenss* è esclusivo, l'Esperienza è solo una manifestazione di questa categoria, tant'è vero che viene riferita per lo più a fenomeni percettivi. Peirce la descrive attraverso immagini, come l'urto improvviso di una nave contro una roccia[314], oppure come un brusco colpo ricevuto mentre si cammina per la strada[315]. Si tratta di situazioni inaspettate nelle quali non c'è iniziativa da parte dell'universo ma esso si limita a opporre resistenza e a frenare la nostra ragione quando essa intraprende un percorso errato.

Tuttavia, negli stessi anni e ancor di più negli anni successivi, Peirce descrive questo stesso tema in termini differenti. Si può parlare di un secondo tipo di Esperienza, dal quale però emergono aspetti di grande novità e consonanza rispetto al lavoro di Husserl.

314 C.S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 457
315 *Ivi*, p. 453.

§ 2 Un nuovo modo di descrivere l'Esperienza: i manoscritti del 1905-1908

I temi di questo paragrafo non vengono trattati da Peirce in modo sistematico, ma se ne fa accenno in diversi testi dedicati per lo più alla fenomenologia. Per coglierne i tratti più caratteristici distinguiamo tre aspetti principali.

§ 2.1 L'Esperienza, la secondità e l'azione dell'universo

Il primo punto che verrà discusso riguarda la relazione tra questa nuova idea di Esperienza e lo sviluppo della seconda categoria alla quale è legata.

Nel 1905-06 Peirce riformula l'elenco delle categorie fenomenologiche assegnando loro dei nuovi nomi. La *firstness* diventa *feeling*, la *secondness* diventa *volition* e la *thirdness* è chiamata *cognition*. Sono termini che rivelano una sfumatura più psicologica rispetto a quelli utilizzati nel 1903, anche se corrispondono a descrizioni molto simili a quelle utilizzate negli anni precedenti. Nel manoscritto 299 del 1906 si può trovare una lunga trattazione della categoria di *volition* intesa come espressione della dualità, nel suo significato sia attivo che passivo. "La Volizione è completamente e interamente duale. Troviamo in essa la dualità di agente e paziente, di sforzo e resistenza, di sforzo attivo e inibizione, di azione sull'io e sugli oggetti esterni"[316]. Quando esercitiamo uno sforzo diretto, sia muscolare che mentale, abbiamo la volizione nel suo significato attivo, mentre, quando un fattore esterno ci investe e opponiamo resistenza, sperimentiamo il suo senso passivo.

> L'urto che sperimentiamo quando qualcosa di particolarmente inaspettato fa forza sul nostro riconoscimento non è altro che il senso dell'inerzia volitiva dell'aspettativa (è un'esperienza di grande utilità cognitiva, perché esige una spiegazione di ciò che ci si presenta); ci colpisce come un colpo d'ariete quando viene fermato e, se fosse possibile misurare la forza dell'urto, la sua misura sarebbe pari all'energia della volizione conservativa che viene arrestata.[317]

Si riconosce una forte somiglianza con quanto era detto nelle *Harvard Lectures*, ma qui l'accento è posto con decisione sull'azione da parte della realtà che genera una resistenza inerziale nel soggetto, piuttosto che sulla reazione diretta di quest'ultimo. Tale impressione è confermata nelle pagine successive.

316 C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 189.
317 *Ibidem*.

> Ma il punto importante è che il senso dell'esteriorità nella percezione consiste in un senso d'impotenza di fronte alla forza schiacciante della percezione. Ora, l'unico modo in cui possiamo conoscere una forza è grazie alla presenza di qualcosa che cerca di opporsi a essa. L'urto che riceviamo da ogni esperienza inaspettata ci mostra che anche in noi c'è un'azione di questo tipo: è l'inerzia della mente che tende a rimanere nello stato in cui si trova.[318]

L'attività ora spetta alla realtà esterna; essa ci investe e la sua forza è tale che non penseremmo neppure di aver opposto resistenza. In realtà reagiamo in qualche modo, perché se così non fosse non verremmo neppure a conoscenza dell'esistenza della forza che ci investe. Tuttavia, nella descrizione di questo genere di fenomeni, l'accento si è decisamente spostato rispetto a quanto si leggeva nelle *Harvard Lectures*. Accade una provocazione dall'esterno, alla quale siamo chiamati a rispondere, e in questo risiede il cuore dell'Esperienza stessa.

> Ciò che costituisce l'esperienza è l'imposizione, la costrizione assoluta che ci obbliga a pensare diversamente da come avremmo pensato. Ora, imposizione e costrizione non possono esistere senza resistenza e la resistenza è lo sforzo che si oppone al cambiamento. Quindi, deve esserci un elemento di sforzo nell'esperienza ed è proprio questo che le conferisce il suo carattere peculiare. Ma noi siamo così pronti a cedergli non appena lo rintracciamo che è estremamente difficile persuaderci del fatto che abbiamo esercitato una qualche resistenza. Si può dire che difficilmente veniamo a saperlo se non per l'assioma secondo il quale non c'è forza dove non c'è resistenza o inerzia.[319]

Queste citazioni mostrano una prima analogia con Husserl. Esiste un livello dell'esperienza nel quale il soggetto non è principalmente attivo ma è chiamato prima di tutto a riconoscere e accettare un'azione della quale non è il protagonista assoluto. Husserl si riferisce a qualcosa di molto simile quando nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* e in *Esperienza e giudizio* parla di recettività e affezione come momenti essenziali dei nostri vissuti.[320]

---

[318] *Ivi*, p. 191.
[319] *Ivi*, p. 199.
[320] Vedi LSP:200-205, EG: 69-72 e *infra* p. 156-57..

Tale somiglianza si conferma nell'approfondimento del tema dell'Esperienza che si trova in diversi manoscritti dello stesso periodo. Se consideriamo ad esempio il MS 326 del 1905-6 dal titolo *Some applications of pragmatism* troveremo una descrizione molto forte dell'azione dell'universo sul soggetto.

> What does the word *experience* really signify? It signifies in the first place, that in the course of ones life the whole strength of the environing universe,- which is *infinitely* greater in comparison to all the powers and resources of a man or body of men than that of the Mont Pelée eruption was against the energy of a may-fly,- all that strength seems to have been brought to bear to compel a man to accept a certain proposition,- say, that if he sticks his fingers in the fire he will be apt to get a burn. (MS 326: 12)

L'Esperienza rivela che tutta la forza dell'universo è impegnata nello sforzo di condurre l'uomo a riconoscere quale sia la vera natura delle cose. Si tratta di uno sforzo straordinario, che Peirce cerca di quantificare con un paragone: la capacità umana di resistere all'universo è talmente insignificante da essere infinitamente più piccola della forza di un insetto rispetto all'energia sprigionata dall'eruzione del vulcano La Pelée, che esplose l'8 Maggio del 1902 distruggendo completamente la città di Saint-Pierre in Francia. Si tratta di un evento catastrofico che Peirce usa come paragone estremo nella sua trattazione. Il manoscritto prosegue, spiegando che il corso stesso della vita ci costringe a riconoscere l'inutilità di una simile lotta. La disparità tra le forze in gioco è tale che non c'è alcuna speranza di vittoria per l'uomo e opporsi significherebbe soccombere inevitabilmente.[321] Per questo, data la difficoltà della situazione, l'atteggiamento più ragionevole è quello di scoprire quanto prima possibile ciò verso cui l'universo ci indirizza e sottometterci a esso in modo assoluto e senza alcuna resistenza. Ciò che non resiste, infatti, non può subire alcun colpo.

> it signifies that under the circumstances the politic course is to find out, as soon as possible, what the universe is going to pound into one and submit absolutely to it as quickly as possible. For you can't hurt what offers no resistance. Such are the

[321] "The word [experience] signifies in the second place, that this very proposition about the hopelessness of struggling against the universe is one of those things that the course of life forces every man not a Pole, or other idiot, to acknowledge" (MS 326:12-13).

> circumstances which constitute the significance of the word "experience". (MS 326: 13)

Concludiamo l'analisi di questo testo con alcune osservazioni.

In primo luogo, va notato che qui, come negli scritti husserliani sulla passività, la prima azione del soggetto consiste in un'accettazione, nella risposta a un dato che si impone. Il cammino della conoscenza comincia per iniziativa dell'universo, il quale insiste per ottenere il riconoscimento; non si tratta di un percorso che l'io intraprende nell'indifferenza della natura inerte. I toni che Peirce utilizza sono ancora più accesi di quelli husserliani, tanto che sembrerebbe che nell'Esperienza il soggetto interpretante sia esautorato e si limiti a reagire all'azione dell'universo. In realtà mostreremo che la visione di Peirce non conduce affatto a risultati così estremi. Già nel MS 326 Peirce scrive che tutta la forza dell'universo serve a far accettare all'uomo "il fatto che se mette le dita nel fuoco finirà per bruciarsi" (MS 326:12). L'azione dell'Esperienza conduce, quindi, a una conoscenza generale e permette di formulare delle leggi che hanno una validità pienamente universale. Dunque, l'Esperienza porta verso la generalità e non la esclude, come verrà chiarito nel prossimo paragrafo.

D'altra parte, non si può restare indifferenti di fronte alla forza delle affermazioni contenute in questi manoscritti. Si tratta di posizioni che appaiono inusuali se riferite al Peirce di fine '800, celebre per il suo anti-intuizionismo e per le tesi sulla natura simbolica di tutta la realtà. Certamente bisogna riconoscere che nella sua filosofia, e in particolare negli scritti fenomenologici, non c'è spazio solo per la mediazione e la terzità, ma esistono anche molti altri elementi che collaborano alla conoscenza.

§ 2.2 L'Esperienza, il tempo e la terza categoria

In questo paragrafo vorremmo chiarire che l'Esperienza descritta nei testi del 1905-08, pur continuando a essere legata alla *secondness*, come è stato appena mostrato, non rimane chiusa nei confini di questa categoria, ma è dotata di una natura ben più complessa.

Per mostrare ciò occorre tornare al manoscritto n°299 del 1906 nel quale si può leggere una definizione particolarmente significativa di questo termine.

> Cosa intendiamo con "*Esperienza*"? Un'analisi corretta e scrupolosa di questo concetto meriterebbe un notevole impegno, visto che tutta la conoscenza umana e in particolare la sicurezza della conoscenza sorge proprio dal terreno dell'esperienza. Rispondo alla domanda in questo modo: l'Esperienza è quello stato della cognizione

> che il corso della vita in qualche sua parte ha imposto al riconoscimento dell'esperiente, cioè di colui che è sottoposto all'esperienza, e generalmente le condizioni di questa imposizione sono dovute almeno in parte all'azione del soggetto stesso che esperisce.[322]

Si tratta di una definizione che introduce molti elementi nuovi che vanno presi in considerazione. Prima di tutto l'Esperienza è descritta come uno "stato della cognizione" e un'espressione simile implica una componente di terzità (che, come si è visto, è chiamata anche *cognition* negli scritti di questo periodo). Peirce stesso lo ribadisce poco più avanti quando aggiunge: "quando parlo di stato «cognitivo» mi riferisco a uno stato che in se stesso, e non in quanto rappresentato riflessivamente, è un segno di un oggetto per uno stato interpretante, diversamente da uno stato composto solo da elementi di *feeling* e di volizione"[323]. Non si tratta, quindi, di uno stato che diventa cognitivo solo grazie a una riflessione successiva, ma di un fenomeno già semiotico in origine.

D'altro canto permane il carattere "passivo" dell'Esperienza, perché tale stato di cognizione non è liberamente prodotto dall'individuo, ma viene imposto dal corso della vita. Che rapporto c'è allora tra lo stato cognitivo come oggetto semiotico e l'imposizione, l'urto che lo determina? Per cercare una risposta bisogna proseguire nella lettura del testo e considerare le pagine nelle quali è introdotta la nozione di "evento".

> Noi percepiamo gli oggetti che vengono portati di fronte a noi, ma ciò di cui specialmente facciamo esperienza – quel genere di cose a cui si deve applicare in modo particolare il termine esperienza – è un evento.[324]

L'evento indica l'oggetto proprio dell'Esperienza. È vero che nei fenomeni percettivi troviamo degli esempi di Esperienza, ma le percezioni in quanto tali non possono esaurire completamente ciò che questo termine indica, perché lo presenterebbero in modo riduttivo.

Peirce chiarisce la sua tesi attraverso un esempio.

Immaginiamo che improvvisamente un treno passi fischiando proprio alle nostre spalle. Un attimo prima regnava un perfetto silenzio e d'un tratto si sente un suono lontano che si

322 C. S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 186.
323 *Ivi*, p. 187.
324 *Ivi*, p. 198.

modifica mano a mano che si avvicina a noi; quando la locomotiva ha oltrepassato la nostra posizione, il tono del fischio inizia ad abbassarsi a causa dell'effetto Doppler.

L'inizio del fischio che "lacera i timpani e fa scoppiare la testa"[325] consiste, secondo Peirce, in una sensazione. "Nell'istante in cui il fischio cessa, abbiamo una seconda sensazione. Tra la prima e la seconda c'è uno stato di *feeling*"[326]. Con sensazione, quindi, si intende l'elemento istantaneo, di pura sorpresa che modifica lo stato di cose precedente. Consideriamo ora il periodo di tempo in cui il fischio permane e in particolare la fase durante la quale il tono si modifica a causa dell'effetto Doppler. Come possiamo definire questo genere di vissuto? Si può dire che abbiamo una sensazione del cambiamento di tono?

"Non si può dire che ho una sensazione del cambiamento del tono. Ho la sensazione del tono alto, ma la cognizione del cambiamento è di un genere più intellettuale. Ne faccio esperienza, più che percepirla."[327]

La sensazione è istantanea, l'Esperienza no: copre un certo intervallo temporale, comprende la consapevolezza di un cambiamento e quindi ha una struttura più complessa di quella di una semplice percezione. In uno dei *draft* preparatori al manoscritto Peirce annota a questo proposito:

> Se il termine esperienza fosse limitato alla percezione, dovrei dire che si tratta di una costrizione positiva. Eppure, non può essere limitato in questo modo. Nel termine "esperienza" non includiamo una semplice percezione, ma la sequenza di più percezioni che si susseguono tra loro ed anche la generalizzazione del carattere principale di tale sequenza[328]

Una sequenza percettiva che si modifica non è altro che un evento, ovvero una serie di "cambiamenti" e di "contrasti percettivi"[329].

> Facciamo esperienza in particolare di vicissitudini. Non possiamo fare esperienza di una vicissitudine, senza fare esperienza della percezione che viene sottoposta al

[325] *Ivi*, p. 189.
[326] *Ibidem*.
[327] *Ivi*, p. 198.
[328] *Ivi*, nota n°11 p. 198.
[329] *Ibidem*.

> cambiamento; ma il concetto di *esperienza* è più ampio di quello di *percezione* e include molti elementi che non sono oggetti della percezione in senso stretto.[330]

Cerchiamo ora di fare ordine tra le varie osservazioni fatte negli ultimi pargrafi.

In un primo momento abbiamo considerato l'Esperienza nel suo rapporto con la seconda categoria ed è emerso che tale legame va sempre più rafforzandosi nel corso degli anni. L'azione dell'Esperienza viene descritta in modo quasi brutale, come una forza alla quale non è possibile sottrarsi. Allo stesso tempo è emerso un fattore nuovo rispetto alle trattazione precedenti: l'aspetto "positivo" di questo concetto non è più riferito interamente al soggetto. L'Esperienza non agisce come un filtro che passivamente trattiene le scorie mentre il soggetto continuamente rielabora i risultati e produce nuove interpretazioni. Al contrario, nei testi considerati il soggetto è l'"agente passivo" perché il suo compito è quello di intuire il più velocemente possibile la direzione verso la quale l'universo vuole condurlo attraverso l'Esperienza e assecondarla.

Nello stesso periodo, però, Peirce dedica alcuni scritti all'Esperienza e lega tale concetto alla terza categoria e al flusso del tempo. Affermando che il termine "Esperienza" è più ampio di "percezione", Peirce spiega che quest'ultimo si limita a intuizioni istantanee, mentre il primo comprende la coscienza di un cambiamento, di un evento, ciò significa che è in grado di abbracciare un certo intervallo temporale e cogliere i mutamenti che in esso si sono verificati.

La domanda alla quale ora ci si deve rivolgere è se i due aspetti descritti (brutalità e estensione temporale) siano conciliabili tra loro.

La risposta è positiva. La natura di questo fenomeno è particolare perché partecipa allo stesso modo della seconda e della terza categoria, ma ciò non implica una necessaria contraddizione. L'Esperienza esercita una pressione continua sul soggetto per spingerlo a riconoscere la direzione verso cui l'universo lo guida e tale azione permane nel tempo, si manifesta attraverso il confronto con le impressioni precedenti e genera un riconoscimento dal quale nasce un'interpretazione più adeguata dei fatti percepiti.

Per comprendere la dinamica che qui Peirce descrive occorre svincolarsi da un'interpretazione rigida delle categorie, dove il territorio d'azione della *secondness* sembra essere limitato alle cieche reazioni, mentre tutto ciò che ha un carattere generale è frutto di un libero processo simbolico. I manoscritti analizzati mostrano che Peirce non trattò questi

[330] *Ivi*, p. 199.

temi in modo schematico; l'Esperienza è un fenomeno "misto", che partecipa di terzità e secondità e nella sua essenza anomala si avvicina notevolmente alla nozione husserliana di passività.

§ 2.3 Il MS 609 del 1908

Da ultimo, come conclusione di questa sezione dedicata all'Esperienza in Perice, riprendiamo alcuni passaggi da un manoscritto del 1908 intitolato *Logic*. Si tratta di un breve testo, parte di un progetto ben più ampio che però non fu portato a compimento, nel quale Peirce torna nuovamente a studiare le strutture dei vissuti e il rapporto tra l'azione del soggetto e la tensione dell'oggetto che spinge per essere conosciuto. Non viene menzionata direttamente l'Esperienza e non troviamo nuove definizioni, tuttavia il campo d'indagine è chiaramente il medesimo.

L'oggetto qui è descritto come protagonista del processo della conoscenza, in quanto esercita una "tendenza reale e attiva" nei confronti del soggetto allo scopo di riguadagnare il suo *feeling* naturale. Si tratta si uno sforzo talmente grande da poter essere paragonato a un desiderio.

> Bene, proprio come un corpo elastico, quando è sottoposto a una Tensione, vale a dire quando è forzatamente deformato, esercita uno Sforzo o una Tendenza Reale e attiva a tornare nella sua forma e nella sua misura naturale, così allo stesso modo un Oggetto che sia capace di essere Sentito [*capable of being Felt*] ma che sia in condizioni tali da essere privato del *Feeling,* esercita una Tendenza attiva e reale, uno Sforzo che rasenta il Desiderio per riguadagnare il su *Feeling* naturale. Dico che lo Sforzo rasenta il Desiderio perché, se l'Oggetto possibile della Coscienza Immediata si trova all'interno o al massimo sul confine del Conscio, la sua Tendenza viva e attiva, essendo una sua parte, avrà la sua stessa natura; solo che questa tendenza è più efficiente di quanto normalmente lo sia ciò che chiamiamo Desiderio. Quest'ultimo, infatti, non è altro che un accidente del Soggetto del desiderio, mentre la Tendenza a essere sentito fa parte dell'essere stesso di ogni Oggetto capace di *Feeling*. [331]

La tendenza a essere sentito costituisce l'essenza degli oggetti percettivi, in questo senso il paragone con il desiderio non è ancora completamente efficace, perché quest'ultimo denota un aspetto solo accidentale del soggetto.

[331] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p.209.

Nelle righe seguenti Peirce specifica la natura di quest'azione in modo molto interessante; scrive, infatti, che la prima tensione alla quale il soggetto è sottoposto è quella dell'associazione che, pur essendo un fenomeno rappresentativo, cioè semiotico, è in gran parte incontrollabile. Se, per esempio, pensiamo alle leggi che governano la memoria, ci renderemo conto che i fatti presenti fanno sorgere continuamente fatti passati ai quali sono legati per associazione. Questa associazione libera, che subiamo passivamente, è dotata di una forza straordinaria, tanto da essere in grado di far emergere ricordi che sarebbero irrecuperabili se cercassimo di ottenerli con un esercizio diretto della volontà.

> Penso alla coscienza attraverso l'immagine di un lago[332]. Gli oggetti che sono sulla superficie riescono a sfuggire al nostro sguardo solo in condizioni eccezionali. Siamo in gradi di scrutare con attenzione attraverso l'acqua per vedere gli Oggetti della memoria, che ci appaiono nel tempo sempre più sfocati e richiedono uno sforzo sempre maggiore per essere portati vicino alla superficie. Tuttavia gli Oggetti in superficie esercitano un'attrazione nei confronti di alcuni Oggetti sprofondati e tale attrazione supera tutti i tentativi normali di "tirarli su" – come spesso diciamo. Essi attraggono quegli oggetti che in qualche modo somigliano a loro – anche quando la somiglianza si riduce a quella che c'è tra dieci miglia a nord e dieci miglia a sud o tra oggetti straordinariamente grandi e straordinariamente piccoli -; attraggono anche quegli oggetti che sono legati a loro dal punto di vista esperienziale. Il potere di quest'attrazione si estende ben oltre la nostra capacità normale di visione nella coscienza; invece, per quanto riguarda la capacità di esercitare uno sforzo diretto e far riemergere una certa idea, si tratta di un potere molto debole se non quasi nullo, almeno nel mio caso.[333]

La descrizione dell'associazione qui riportata permette di ribadire per Peirce ciò che era già stato osservato per Husserl.

Parlare di passività della coscienza non significa ricadere nel dualismo cartesiano che era stato così faticosamente superato nel primo capitolo. L'immagine dell'oggetto, che come un corpo elastico lotta per riguadagnare il suo *feeling*, potrebbe alimentare questo dubbio, ma il fatto che Peirce spieghi tale azione attraverso le leggi dell'associazione chiarisce che tutta la sua descrizione riguarda la sfera dei vissuti e non un ipotetico mondo esterno.

---

[332] Si tratta di un'immagine che Peirce usa anche in altri testi per descrivere la coscienza. In particolare vedi MS 1112 del 1904.
[333] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p.210.

La passività esercita la sua azione proprio all'interno dei vissuti e non occorre stipulare una scissione tra soggetto e mondo per riconoscere che la nostra stessa esperienza è determinata da leggi che non abbiamo prodotto e da dati che dobbiamo accettare senza averli creati.

Si mostra qui uno degli aspetti più interessanti del nuovo realismo di Peirce e Husserl. È possibile considerare la realtà come un fenomeno che si dà per un soggetto senza per questo negare che possieda una struttura autonoma. Il mondo della fenomenologia, infatti non è uno spettro prodotto dalla mente ma una dimensione dell'esperienza che, pur essendo in relazione con l'io, è dotata di legalità interne indipendenti.

PARTE SECONDA:

LA DISTANZA TRA LE DUE PROSPETTIVE, IL TEMA DEL SOGGETTO IN PEIRCE

La prima parte di questo capitolo è stata occupata dalla ripresa dei principali tratti comuni tra la fenomenologia di Peirce e quella di Husserl. Tali aspetti sono stati schematizzati in quattro punti nei quali è concentrato il lavoro di analisi svolto nei primi tre capitoli.

Lo scopo del nostro confronto non è certo dimostrare che i due autori svilupparono una fenomenologia pressoché identica. Tentare di sanare le distanze e appianare i concetti così che le due filosofie si confondano l'una nell'altra sarebbe un'impresa poco interessante e condurrebbe a un inevitabile tradimento delle intenzioni dei due autori. Non serve, infatti, una conoscenza specialistica per rendersi conto che Peirce e Husserl svilupparono due fenomenologie molto differenti, non solo nella forma, ma anche nella sostanza.

Il fine perseguito fino a questo punto è stato, piuttosto, mostrare che tale differenza non consiste nel modo di analizzare i fenomeni, in una posizione più o meno realista e neppure nella ripresa o nel rifiuto della filosofia trascendentale. Il punto di vera discontinuità consiste nello statuto del soggetto che ha nei due filosofi un valore diametralmente opposto.

§ 3 PEIRCE: SOGGETTIVITÀ E SINECHISMO

Nel secondo capitolo era già stato osservato che la continuità fu un concetto chiave nella filosofia di Peirce durante tutto il corso del suo pensiero. Essa fonda il realismo scolastico del quale fu strenuo difensore ma è anche alla base delle sue teorie cosmologiche. Si occupò a lungo dell'analisi matematica di tale concetto e ritenne che ogni nominalismo nascesse da una visione dualista del mondo e dell'io e quindi da un mancato riconoscimento dell'importanza del continuo[334].

La sua conclusione è che "la continuità governa l'intero dominio dell'esperienza, in ogni suo elemento". (EP2: 1)

[334] Sul rifiuto da parte dei nominalisti del continuo vedi MS 641 del 1909: "But Nominalism – or at least modern nominalism – is precisely the doctrine that the Universe is a heap of sand whose grains have nothing to do with one another, and to recognize concatenation is to recognize that there is something that is not Individual and has another mode of Real Being than that of an Individual Existent" (MS 641: 23-4).

L'adesione a questa dottrina ebbe un' influenza enorme su molti aspetti della sua filosofia, primo tra tutti la fenomenologia. L'osservazione dell'esperienza lo portò a concludere che la coscienza non intuisce il mondo attraverso una somma di istanti discreti, ma in un flusso continuo. La continuità del tempo non è solamente un esempio o una manifestazione imperfetta del concetto matematico, ma ne è il paradigma. Il fluire temporale espone l'essenza del continuo molto più fedelmente di ogni definizione matematica perché permette di esperirlo unitariamente senza ridurlo a un problema metrico, di quantità.

D'altra parte il dominio della continuità, come si è visto, genera numerosi problemi in fenomenologia. Il *continuum* per essere veramente tale non deve contenere elementi individuali ma solo possibilità di individui; tuttavia, come si può conciliare questa tesi con l'esperienza comune di ciascuno? I nostri vissuti quotidiani testimoniano un mondo fatto di oggetti individuali, di cose singole, ben differenziate tra loro. La risposta a questo problema non è chiara in Peirce, ma l'affermazione del sinechismo apre nuovi problemi riguardo a un individuale molto particolare che è il nostro stesso io.

La descrizione del soggetto sottostà anch'essa alle leggi della continuità e questo ha conseguenze importanti. Affermare che non esiste un confine rigido dell'io significa porlo in stretta relazione tanto con la natura quanto con gli altri io. Peirce fu un deciso sostenitore di questa teoria che troviamo esposta in molti testi distribuiti lungo tutto il corso della sua produzione filosofica.

Riportiamo qui alcuni esempi, tornando di nuovo a considerare *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Men* del 1868. Il secondo punto dell'articolo discute l'esistenza di una capacità intuitiva di autocoscienza.

> Per autocoscienza si intende una conoscenza di noi stessi. Non una mera sensazione (*feeling*) di condizioni soggettive della coscienza, ma dei nostri «io» personali. L'appercezione pura è l'autoasserzione dell'*ego*; per autocoscienza s'intende qui il riconoscimento del mio io *privato*. Io so che *io* (non appena *l'*io) esisto.[335]

Peirce ritiene che la capacità di autoasserire il proprio io sia tutt'altro che intuitiva. Il fondamento di questa tesi risiede nella prima questione affrontata nell'articolo, nella quale si era giunti a concludere che non esiste alcuna facoltà che permetta di distinguere tra

[335] C.S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 93.

un'intuizione e una cognizione, vale a dire tra una conoscenza diretta e una determinata da altre conoscenze precedenti.[336] Non potendo stabilire in modo intuitivo se l'autocoscienza sia un'intuizione o una cognizione, occorre osservare altri fenomeni che forniscano degli indizi in proposito.

Una situazione particolarmente interessante da osservare è quella del bambino, specialmente nei primi mesi di vita. È noto che i bambini iniziano molto tardi a usare la parola "io"; anche quando già sono in grado di esprimersi, non si servono immediatamente di questo termine, il che fa pensare che abbiano "un'autocoscienza imperfetta"[337]. Peirce espone tutti i passaggi che conducono alla formazione dell'autocoscienza. Inizialmente il bambino è totalmente sbilanciato sugli oggetti, sul mondo, e in esso coglie un oggetto particolarmente significativo che è il suo stesso corpo. Quest'ultimo è il tramite per percepire ogni altra cosa, per questo ha un ruolo primario e il bambino comprende che ciò che vede e tocca può essere modificato solo in relazione a quell'oggetto particolare che è il corpo. In seguito, quando acquisisce il linguaggio, arriva a comprendere ciò che gli adulti dicono e diventa a sua volta capace di esprimersi; in quel momento, attraverso la parola, intuisce che esiste qualcosa che supera la sua immagine individuale del mondo, "comincia a scoprire che quanto la gente intorno a lui dice non è altro che l'evidenza di fatto"[338]. Accade allora che, nel tentativo di affermare una certa apparenza contro l'evidenza di fatto affermata dagli adulti, cade in errore: è così che diventa consapevole del suo io.

> 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.[339]

L'autocoscienza, dunque, non è colta tramite intuizione, ma nasce nel momento in cui scopriamo di essere fallibili, "compare l'errore ed esso può essere spiegato solo

[336] Vedi *ivi*, p. 83-93.
[337] C.S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 93.
[338] *Ivi*, p. 95.
[339] *Ibidem*.

supponendo un io fallibile"[340] Se questa è la sua origine "non c'è alcuna necessità di supporre un'autocoscienza intuitiva, visto che l'autocoscienza può benissimo essere il risultato di un'inferenza"[341]

Posso conoscere me stesso, il mio io privato, solo per inferenza perché l'io stesso è un segno, o più precisamente, un simbolo, come Peirce afferma in numerosi testi, tra i quali *Man's Glassy Essence* del 1892.

> Una persona è solamente una specie particolare di idea generale (...). Una persona non è altro che un simbolo che implica un'idea generale. (...) Con questa teoria tutto quello che occorre per l'esistenza di una persona è che le sensazioni dalle quali essa è costruita siano abbastanza connesse per influenzarsi l'un l'altra.[342]

Se l'io è un generale, un simbolo che è il risultato di un'inferenza, la sua esistenza non ha nulla a che fare con l'individualità della singola persona. Esso appartiene a pieno titolo alle entità continue e perciò, se una sensazione di una persona fosse in grado di influenzare quella di un'altra in modo efficace, si potrebbe attribuire un io personale alla comunione tra loro. Non esistono più limiti definiti, perché la forza della generalità e della *thirdness* supera ogni discontinuità. "Vale a dire, se questo è il caso, dovrebbe esserci qualcosa di simile alla coscienza personale nei corpi di uomini che si trovano in comunione intima e intensamente simpatetica"[343].[344]

Non solo, questa visione dell'io ha importanti conseguenze anche nel rapporto con la natura e la materia. Dato che l'io è un simbolo generale, quindi caratterizzato dalla mediazione, esso partecipa anche dell'essenza della natura. Quest'ultima infatti non è materia inerme, ma la sua vera sostanza risiede nella legge che regola gli eventi al suo interno. Senza legge, l'universo sarebbe un caos, mentre la sua conoscibilità, e dunque la sua essenza, consiste nella regola generale che lo governa.

---

[340] *Ibidem*.
[341] *Ivi*, p. 96.
[342] C.S. Peirce, *L'essenza vitrea dell'uomo*, in *Caso amore e logica*, trad. it a cura di N. e M. Abbagnano, ed. Taylor, Torino 1956, p.188.
[343] *Ibidem*.
[344] Per un approfondimento sul rapporto tra io individuale in intersoggettività rimando a R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 26-33; sull'importanza del linguaggio per la costituzione del soggetto e sulle analogie che questa teoria presenta rispetto al pensiero di Wittgenstein si veda *ivi*, pp. 43-49.

Si deve concludere che il rapporto tra queste due entità generali, io e natura, è di piena continuità.

> Ma tutto lo spirito è connesso direttamente o indirettamente con tutta la materia, e agisce in una maniera più o meno regolare; di modo che tutto lo spirito partecipa più o meno della natura della materia. Sarebbe dunque un errore considerare gli aspetti fisici o psichici della materia come due aspetti assolutamente distinti. Guardando una cosa dall'esterno, considerandola nei suoi rapporti di azione e reazione con le altre cose, essa appare come materia. Guardandola dall'interno, osservando il suo carattere immediato come sensazione essa appare come coscienza.[345]

Si giunge così a spiegare meglio le affermazioni fatte nel secondo capitolo a proposito del sinechismo, quando, citando un testo del 1893 *Immortality in the Light of Synechism* veniva detto che questa dottrina porta a una concezione sociale della coscienza. Peirce sostiene che nessun sinechista possa dire di essere esclusivamente se stesso e di non partecipare in alcun modo dell'altro, "il tuo vicino è in qualche misura te stesso" (EP2:2). Limitare la propria soggettività a se stessi è un atto di vanità.[346] L'io di ciascuno si incarna in quello degli altri, così che la vita dell'individuo supera di gran lunga i limiti superficiali che siamo soliti attribuirle.[347]

Peirce rimase fedele a queste tesi per tutto il corso del suo pensiero. In *Che cos'è il pragmatismo* del 1905 si può leggere che "una persona non è un individuo nel senso pieno del termine. I suoi pensieri sono ciò che egli va «dicendo a se stesso», ovvero ciò che va dicendo a quell'altro se stesso che sta appunto venendo alla vita nel flusso del tempo"[348]. E poco oltre: "La seconda cosa da ricordare è che la cerchia sociale di un uomo è una sorta di persona, ancorché non compatta, che tiene sotto certi rispetti un rango più elevato della

---

345 *Ibidem*.

346 De Tienne, parafrasando Peirce, scrive: "L'esperienza di un essere personale non è limitata né a un corpo né a un'anima, ma li trascende entrambi. Solo un esame superficiale e disattento potrebbe portare a concepire la persona come un'entità singolare numerabile. Secoli di abiti, essenzialmente linguistici, ci hanno rafforzato in questa comoda opinione." A. De Tienne, *La persona come segno*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., p. 101.

347 Vedi EP2: 2-3, alcune citazioni sono riportate qui a p. 79-70.

348 C.S. Peirce, *Che cos'è il pragmatismo*, in *Le leggi dell'ipotesi*, trad. it a cura di M. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Bompiani, Milano 1984, p. 139.

persona di un organismo individuale"[349]; si tratta ancora di una decisa affermazione dell'esistenza di una coscienza sociale.

È facile immaginare che le posizioni di Peirce siano state oggetto di molti commenti e di diverse critiche. In particolare, alcuni studiosi hanno ritenuto che la sua teoria dell'io come simbolo portasse a una definizione negativa e talvolta contraddittoria della soggettività. Infatti, secondo Bernstein e Thompson[350], se si connette così strettamente l'io alla *thirdness* e gli si nega un'individualità propria è impossibile rendere ragione della capacità di auto-controllo che Peirce descrive come uno dei tratti essenziali del soggetto.[351] Un simbolo è tale in virtù della sua essenza triadica, dunque non esiste limite al processo interpretativo e non si possono tracciare confini rigidi per individuare la sua natura una volta per tutte. Se allora non esiste limite tra i diversi io né tra l'io e la materia, a cosa ci riferiamo quando diciamo di essere in grado di controllare noi stessi? Peirce spiega in più occasioni[352] che la capacità di auto-controllo è ciò che distingue il ragionamento umano da ogni altro ragionamento, ad esempio dalle operazioni di un computer o di una macchina logica, ma se non esiste un io definito, chi è il soggetto di una simile facoltà?

Vincent Colapietro nel suo testo *Peirce's Approach to the Self* cita molti esempi che potrebbero confermare questa lettura "negativa" del soggetto peirceiano[353]. Il padre del pragmatismo sostiene che l'io personale sia in gran parte un fenomeno illusorio[354].

> Everybody will admit a personal self in the same sense in which a snark exist, that is, there is a phenomenon to which that name is given. It is an illusory phenomenon; but still it is a phenomenon. It is not quite purely illusory, but only mainly so. It is

349 *Ibidem.*

350 Cfr R.J. Bernstein, *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, in particolare pp. 198 e ss.; M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C.S. Peirce*, University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 248-267.

351 Sull'importanza dell'auto-controllo per la definizione del soggetto e sulla portata etica di tale posizione si veda R.M. Calcaterra, *Logical Normativity and Individual Liability. Remarks on Peirce's Perspective*, intervento tenuto presso il 9th International Meeting on Pragmatism, 5 Novembre 2008. Gli atti del convegno sono in corso di pubblicazione.

352 Vedi EP2: 200-201, 387, 245-248, vedi inoltre il già citato *Che cos'è il pragmatismo* e tutto il testo *I nostri sensi come macchine ragionanti*, in *Esperienza e percezione*, cit., pp. 53-66.

353 V.M. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 1989, pp. 61-65.

354 È interessante notare che queste citazioni appartengono alla recensione che Peirce fece ai *Principles of Psychology* nel 1891. Certamente la discussione sul soggetto è uno dei punti di maggiore differenza tra il pragmatismo di James e di Peirce. Anche su questo rimando al testo di Colapietro *Peirce's Approach to the Self*, cit., in particolare cap. 2 e 4.

> true, for instance, that men are *selfish*, that is, that they are really deluded into supposing themselves to have some isolated existence; and in so far they *have* it. To deny the reality of personality is not anti-spiritualistic; it is only anti-nominalistic. (CP 8.82)

Occorre a questo punto capire se veramente una simile teoria sull'io sia soddisfacente o sia invece inadeguata e contraddittoria.

Colapietro sostiene che, per quanto le affermazioni di Peirce possano sembrare sconvolgenti, l'interpretazione simbolica del soggetto sia coerente e possa spiegare in modo efficace la nostra esperienza. Occorre, però, comprendere il significato esatto delle posizioni peirceiane, senza incorrere in fraintendimenti.

È opportuno approfondire un aspetto in particolare della sua lettura, ossia il rapporto tra seconda e terza categoria. Colapietro afferma che non si deve pensare che il primato del continuo implichi la scomparsa definitiva della *secondness*. La seconda categoria continua a esistere e ad agire, anche se la sua azione è mediata attraverso la Legge. Per comprendere meglio cosa significhi questo in relazione al soggetto osserviamo il rapporto tra l'io e il corpo.

L'io è un simbolo e in quanto tale non potrebbe esistere se non si incarnasse. Il modo attraverso cui si incarna è l'organismo, il corpo. Questo è un'individualità, un oggetto materiale che reagisce e patisce nel contatto con l'universo e attraverso tale azione l'io si sviluppa, conosce l'universo e realizza il suo fine teleologico.[355]

In questo senso l'io del quale Peirce parla non è certo un'entità spirituale, ma allo stesso tempo il corpo non va neppure concepito come una "scatola di carne"[356] che rende impossibile ogni comunicazione con l'esterno.[357] Il punto decisivo sta nel comprendere che il "sé" non è qualcosa di separato dall'organismo, non è un cosa tra le altre, ma è l'organismo stesso trasformato dalla pratica semiotica.[358]

> My interpretation is that [the self] is not something *within* the human organism but the human organism itself as it has been transformed by the practice of signs *that* exerts control. (…) Peirce was not arguing for some forms of immaterialism, he was

355 *Ivi*, p. 69.
356 *Ivi*, p. 39 e CP 7.591.
357 *Ivi*, p. 78.
358 Anche Andrè De Tienne condivide pienamente questa tesi di Peirce e Colapietro, come emerge nel suo articolo *La persona come segno*, cit., p. 91-109.

> arguing against all forms of reductionism. He insisted that a sign cannot be reduced to its embodiments (…). Nonetheless, in order for a sign *actually* to function as such, it requires some form of embodiement. In the case of the man-symbol, this form is provided by the human organism understood as an enduring thing.[359]

Quindi, secondo Colapietro, esiste un principio di individualità in ogni persona, che si radica nella singolarità del suo organismo, questo tuttavia è chiamato a comprendersi nella sua essenza più vera che è quella semiotica. L'ego personale che ciascuno attribuisce a se stesso è solo la superficie della sua vera soggettività, che non è privata ma comunitaria. Limitarsi a chiudere ciascuno nei confini del proprio io significa rifiutarsi di cogliere la profondità di un simile fenomeno, perché "l'ego è solamente un'onda nell'anima, un suo aspetto piccolo e superficiale" (CP 1.112). Da questo punto di vista non c'è contraddizione tra soggetto e auto-contollo perché l'ego simbolico è dotato di un potere creativo, di una spinta all'azione e quindi anche di una capacità di controllare e correggere tale azione. Formulare una legge, conformare le proprie azioni in base a essa e eventualmente correggerla non è una prerogativa degli enti individuali[360]. Anzi, secondo Peirce, questo è possibile solo se il soggetto è coinvolto in un continuo dialogo con se stesso e con il mondo, quindi se è un soggetto totalmente diverso da quello cartesiano. Per questo l'obiezione di Bernstein e Thompson non è sufficiente a screditare la concezione simbolica dell'io.

Colapietro, quindi, non ritiene che la teoria peirceiana sia negativa, ma piuttosto dinamica. L'io non è eliminato ma ricondotto a una sfera semiotica che non può essere limitata al singolo individuo. Le personalità che si manifestano sono gli epifenomeni di un unico soggetto che comprende tutto l'universo, umano e naturale, in modo continuo.

Per capire le conseguenze di una simile teoria consideriamo un secondo testo critico, altrettanto fondamentale quanto quello di Colapietro, vale a dire *Peirce's Theory of Signs* di **Tom Short**[361]. Qui troviamo di nuovo la descrizione della natura simbolica dell'io e quindi la discussione del rapporto tra soggettività comunitaria e auto-controllo. Short è ancora più radicale di Colapietro; egli afferma che l'essere umano sviluppa gradualmente una capacità

---

[359] *Ivi*, p. 87.
[360] Tant'è vero che in *I nostri sensi come macchine ragionanti* Peirce attribuisce questa capacità anche alle specie animali (cfr C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., pp.58-59).
[361] T.M. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, New York 2007.

di controllo sulle sue azioni e solo in seguito a questo scopre il suo io, come prodotto di questo sviluppo.

L'auto-controllo, secondo Short, è un primo tentativo che il soggetto mette in atto per ordinare le sue azioni future. Nella speranza di fuggire dal caos degli eventi, ciascuno progetta i suoi abiti d'azione e in base a essi conforma il suo comportamento; in seguito, stanco di assumere ogni giorno un abito diverso, va alla ricerca di un'unità superiore nell'azione, di un punto di unificazione che garantisca l'identità nel fluire del tempo, e l'esito di tale ricerca è l'ego.[362]

"First, self-control – and *then* a self"[363], non il contrario come si pensa solitamente. In tutto questo il punto di unione è garantito dall'organismo, vera origine del percorso semiotico. Short si spinge oltre in questa direzione, fino a dire che "selfhood or personality is an aspect of the organization of that body's behavior"[364]. L'unica sostanza dotata di esistenza è l'organismo vivente che ciascuno possiede in modo personale; l'io che è associato a esso ne è solo una funzione, o meglio è il frutto di un'inferenza abduttiva. Infatti, se torniamo all'esempio descritto da Peirce in *Questions concerning certain faculties claimed for man,* quando un bambino sbaglia nel tentativo di affermare la sua apparenza contro la realtà di fatto e così scopre il suo io, l'operazione che gli consente di approdare a questa scoperta è un'astrazione. Quando decide di toccare la stufa, crede che il divieto dei genitori non corrisponda alla verità dell'oggetto ma, quando si trova scottato, capisce di essere in errore e formula il giudizio: "questo è sbagliato". Si tratta di un'astrazione ipostatica, vale a dire un'astrazione in cui un pensiero diventa soggetto di un altro pensiero, la scoperta dell'errore diventa soggetto di un nuovo giudizio.[365] Accade qualcosa di molto simile quando passiamo dall'osservazione: "l'oppio fa dormire" al giudizio: "l'oppio possiede una virtù dormitiva"[366]. Nella seconda formulazione abbiamo reso il dato osservato soggetto di un nuovo pensiero, ipotizzando che la virtù dormitiva sia un ente reale che causa la nostra sonnolenza. Nel caso del soggetto, però, l'astrazione prosegue perché il giudizio "è sbagliato" pone il problema di quale sia il soggetto al quale quel giudizio si riferisce. Ha luogo così una nuova astrazione che, attraverso un'inferenza abduttiva, ipotizza l'esistenza dell'io.

362 *Ivi*, p. 311-313.
363 *Ivi*, p. 313.
364 *Ivi*, p. 314.
365 Si era già accennato a questo tipo do astrazione nel primo capitolo, vedi *infra* p. 48.
366 Questo è un celebre esempio che Peirce trae da *Il malato immaginario* di Molière, vedi CP 5.534.

> The abductuve introduction of the self, as *that which* is in error and ignorance, is another hypostatic abstraction, an abstraction from an abstraction. (…) So, what "I" denotes, primarily is a hypostatic abstraction. But, unlike opium's dormitive virtue, the ego is not an entity abstractly defined that may subsequently be identified with something concrete. There is no basis, in this usage of "I", on which to identify the ego with anything physical. The ego is an *ens rationis*.[367]

Esiste quindi una differenza tra l'esempio dell'oppio e l'io. Nel primo caso l'astrazione corrisponde a un carattere reale concreto, nel secondo no; non c'è niente di fisico che fornisca la base per l'astrazione. Qui, secondo Short, sta l'aspetto decisivo per comprendere il rapporto tra l'io e l'organismo. "Io non sono identico al mio corpo, nemmeno al mio corpo in quanto auto-controllato. Ma non sono neppure niente di diverso da quel che il mio corpo fa."[368]

> Like any *ens rationis*, an ego's being consists in facts about other things, in this case, facts about the control, by rules and ideals, of the physical movements of a particular human body.[369]

L'ego è un'astrazione che può essere pensata in modo autonomo dall'organismo, ma la sua consistenza risiede negli atti e nei movimenti di quel corpo fisico e nelle regole di controllo che esso ha elaborato.

§ 4 ALCUNI ASPETTI CRITICI DELLA TEORIA PEIRCEIANA
in riferimento all'interpretazione di Tom Short e Vincent Colapietro

I testi che abbiamo analizzato presentano le teorie che Peirce sviluppò sulla natura del soggetto e le conseguenze che nascono dal suo pensiero. Le affermazioni di Short e Colapietro non sono interamente ascrivibili allo stesso Peirce, perché essi hanno spesso utilizzato le sue parole come punto di partenza per una riflessione personale, che tuttavia rimane in gran parte fedele al pensiero del padre del pragmatismo. In loro, d'altra parte,

[367] T.M. Short, *Peirce's Theory of Signs*, cit., p. 316.
[368] *Ibidem.*
[369] *Ibidem.*

emergono con più chiarezza gli esiti della teoria semiotica dell'io, quindi le critiche che rivolgeremo alle loro posizioni potrebbero non trovare inizialmente un riscontro nei testi di Peirce, ma di fatto possono essere rivolte direttamente a quest'ultimo. Se i frutti della teoria pragmatista presentano delle contraddizioni, la responsabilità può essere attribuita anche alla radice originaria. Vedremo, comunque, di volta in volta se un certo aspetto sia presente già in Peirce in modo esplicito oppure se sia un esito possibile ma non necessario delle sue affermazioni.

Per chiarire i punti critici iniziamo da due osservazioni.

La prima riguarda le tesi di Colapietro; nel suo volume viene ribadito più volte che non è corretto parlare di soggettività negativa per il pragmatismo. Si tratta piuttosto di una soggettività in sviluppo, che riconosce di non essere un'entità avulsa dall'universo ma in perfetta continuità con esso. Colapietro sostiene anche che Peirce sia un forte oppositore di ogni riduzionismo perché, affermando che l'io non è limitato alla sua individualità lo libera tanto dal suo corpo, quanto dalla contingenza spazio-temporale in cui è incarnato.

Nonostante la decisione con la quale vengono difese queste posizioni, se si osservano alcuni testi peirceiani e molte affermazioni presenti nel volume di Short la conclusione sembra essere opposta.

> Like Pinocchio easily led astray, he [*the person*] is not yet quite real, but desperately wants to be.[370]

Il soggetto desidera disperatamente essere reale, ma di fatto non lo è e questo non vale solo per l'interpretazione di Short, ma emerge anche dagli scritti dello stesso Peirce.

> (…) the isolation of different persons is much exaggerated in our natural ways of thinking , - ways that tend to pull up the *person*, and make him think himself far more real that he veritably is. A *person* is, in truth, like a cluster of stars, which appears to be *one* star when viewed with the naked eye, but which scanned with the telescope of scientific psychology is found on the one hand, to be multiple within itself, and on the other hand to have no absolute demarcation from a neighboring condensation. (MS 403: 2-3)

[370] *Ivi*, p. 313.

> l'ignoranza e l'errore sono le sole cose che distinguono i nostri "io" privati dall'*ego* assoluto della pura appercezione[371]

La concezione negativa dell'io sembra tutt'altro che estranea a Peirce e le critiche all'individualità della persona, già esposte nel corso di questo capitolo, sono un indizio ulteriore a favore di questa tesi. Ciò non significa che gli argomenti di Colapietro sulla concezione dinamica dell'io non siano corretti, ma essi non cancellano il fatto che il pragmatismo inserisce il soggetto nel continuo al punto tale da mettere in dubbio la sua esistenza.

La stessa osservazione può essere fatta riguardo all'anti-riduzionismo di cui parla Colapietro. È vero che la soggettività peirceiana non può essere ridotta all'individuo che la porta a manifestazione, ma l'esito di questa impostazione è che l'organismo diviene l'unica manifestazione dell'individualità dell'io, l'unico indizio della sua singolarità e questo riduce il soggetto a essere una semplice funzione del corpo.[372] La legge che guida lo spirito è completamente differente da quella che governa la materia, ma quest'ultima è l'unico tramite possibile di espressione dello spirito, anzi la soggettività è l'ultimo sviluppo del percorso evolutivo della materia stessa, senza che tra i due esista una netta divisione.

> Selfhood consists in a semiotic grade of an organism's self-control, so that references to the self are references to that organism as so controlled.[373]

In una concezione del genere il riduzionismo sembra riproposto in una versione rinnovata, ma non radicalmente differente da quella classica. Forse, allora, non è del tutto insensato parlare di una "teoria negativa" dell'io, come sostengono Thompson e Bernstein.

La seconda osservazione che vorremmo fare trae spunto proprio dagli argomenti di questi due critici. Secondo la loro interpretazione, la teoria sinechista del soggetto sarebbe in conflitto con la capacità dell'io di controllare le sue azioni. Colapietro e Short dimostrano che un simile conflitto non si verifica affatto e ritengono così di aver provato che la concezione simbolica della soggettività sarebbe in grado di spiegare tutte le manifestazioni possibili dell'io.

---

371 C.S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., p. 95.
372 Tom Short sostiene questa posizione a p. 314 del suo testo, la citazione è già stata riportata in questo capitolo a p. 199.
373 *Ivi*, p. 315.

La nostra osservazione riguarda proprio quest'ultimo aspetto.

Certamente Peirce attribuì un ruolo fondamentale alla capacità di controllo delle proprie azioni come fattore distintivo del soggetto e senza dubbio tale livello della persona è semiotico e caratterizzato dalla mediazione, ma si tratta dell'unica dimensione presente nell'io? Auto-controllo e quindi auto-coscienza sono un elemento della soggettività o sono la sua totalità? Se costituissero la totalità del soggetto dovremmo giustamente ammettere che l'io è un'entità puramente simbolica, spiegabile solo attraverso la terza categoria. Se invece si mostrasse che oltre all'auto-consapevolezza esistono anche altre manifestazioni della sua natura, si potrebbe concludere che esiste una dimensione dell'io che precede la semiosi.

In base alle osservazioni fatte formuliamo due critiche alla concezione pragmatista del soggetto.

§ 4.1 L'io come indice

Se torniamo alle osservazioni del secondo capitolo[374], noteremo che lo stesso Tom Short aveva indicato la relazione tra seconda e terza categoria come un punto centrale per la filosofia peirciana.

Nel suo testo viene detto che, nel corso degli anni, il padre del pragmatismo si sarebbe progressivamente allontanato dalle tesi giovanili e non avrebbe più concepito il pensiero come un infinito rimando segnico.[375] La creazione degli indici dimostra che gli oggetti esterni possono esercitare un'influenza diretta sulla mente e che l'origine di una rappresentazione non si trova solo in una rappresentazione precedente ma può nascere anche da una provocazione del mondo stesso. Questa scoperta determina un allargamento dell'orizzonte della conoscenza, perché implica l'esistenza di una dimensione pre-semiotica nella quale la prima e la seconda categoria esercitano un ruolo primario in assenza di ogni rappresentazione.[376] Tale terreno di ricerca è indagato proprio dalla fenomenologia, alla quale Peirce affida l'incarico di studiare l'esperienza secondo questo approccio innovativo.

Se gli indici descrivono il rapporto tra *secondness* e *thirdness* nel campo semiotico e le categorie fenomenologiche svolgono il medesimo compito nel campo dell'esperienza, qual

374 Cfr *infra*, p. 81 e ss.
375 T. Short, *Peirce's Theory of Sign*, cit., pp. 46-51.
376 Sulla possibilità di indagare il livello presemiotico dell'esperienza in Peirce è molto utile l'articolo di A. De Tienne, *Is Phaneroscopy as a pre-semiotic science possible?* in «Semiotiche», n° 2/04, pp.15-30.

è la declinazione dello stesso problema nello studio del soggetto? Short e Colapietro non se ne occupano e neppure Peirce ne fa accenno. Eppure, sembra lecito domandarsi se esista una dimensione pre-semiotica dell'io, dato che lo studio del livello precedente la *thirdness* si è rivelato uno strumento molto utile in altri ambiti.

Un'analisi del genere, tuttavia, non esiste, non ci sono testi che si occupino del soggetto dal punto di vista fenomenologico, prestando una maggiore attenzione all'azione delle prime due categorie piuttosto che a quella della terza. Non c'è alcun riferimento a una manifestazione dell'ego che preceda auto-controllo e auto-coscienza perché tutto ciò che non è mediazione è omesso e non viene compreso tra le espressioni autentiche del soggetto.

Forse questo accade perché non esiste nessuna forma di soggettività prima della mediazione? La mancanza di analisi di questo genere può essere spiegata semplicemente affermando che non c'è nulla da analizzare, che non si dà alcun io pre-semiotico perché l'ego nasce solo come simbolo.

Tale conclusione, tuttavia, è in contrasto con molte osservazioni che riguardano tanto il piano filosofico quanto quello esperienziale.

Lo stesso Peirce fornisce un indizio a questo proposito quando introduce per la prima volta la separazione tra ego e non-ego all'interno della seconda categoria.[377] Nella *firstness* soggetto e oggetto non sono discriminati, come si è osservato in precedenza[378], ma si trovano uniti nella pura qualità, priva di ogni distinzione. Quando irrompe la reazione della bruta secondità, si svela la distanza tra i due poli e emergono per la prima volta ego e non ego, che non rappresentano ancora in modo completo l'io e il mondo, ma costituiscono la loro prima manifestazione. Se, dunque, tutto questo accade ben prima della comparsa della terza categoria, sembra improbabile che non esista traccia del soggetto al di fuori della rappresentazione.

Si può portare una prova ulteriore a favore di questa ipotesi; se osserviamo il modo in cui normalmente sperimentiamo il nostro io, dovremo ammettere che esso non ci si presenta solo come simbolo. Certamente abbiamo coscienza di noi stessi e sappiamo esercitare un controllo sulle nostre azioni, almeno in condizioni normali, e quando compiamo atti di questo genere siamo coscienti di avere un "io" nel senso più completo del termine.

---

377 CP 3.325, 332, 334, 5.52-53, 57, 7.580, 8.266.
378 MS 337s: 9, *infra* p. 88.

Tuttavia, anche quando una simile auto-coscienza resta sopita, facciamo esperienza di noi stessi come di un punto di riferimento imprescindibile. I nostri occhi e tutti i nostri sensi costituiscono un punto di vista unico e individuale a partire dal quale il mondo prende forma. Come osserva Dan Zahavi, commentando la fenomenologia husserliana, ogni qualvolta abbiamo una percezione sonora o una qualunque altra sensazione, non c'è alcuna possibilità di sbagliare referente, perché esiste una priorità ontologica e referenziale dell'io su tutti gli altri enti.[379] Se anche ci dimenticassimo della nostra storia e per una patologia psichica fossimo convinti di essere qualcuno che non siamo, non potremmo fare a meno di attribuire le nostre impressioni a noi stessi invece che ad altri. In una circostanza simile la nostra autocoscienza simbolica sarebbe assolutamente imperfetta, eppure non rischieremmo mai di sbagliare e pensare di soffrire di un certo dolore di stomaco, del quale invece soffre il nostro vicino.

Tale priorità d'esperienza è confermata anche dall'uso linguistico del termine. La parola "io", infatti, è un puro indice, un indice più perfetto di qualsiasi pronome dimostrativo. Un pronome come "questo" può essere sempre specificato ulteriormente, può essere riferito a molti oggetti diversi, mentre dicendo "io" identifico me stesso senza possibilità di errore. Inoltre, l'oggetto di un dimostrativo potrebbe anche non esistere, oppure essere intuito in modo inadeguato, mentre equivoci simili non si possono mai verificare quando utilizziamo la parola "io". Se ad esempio qualcuno ci dicesse: "Prendi questa giacca" dopo averla guardata di sfuggita, ma in seguito si rendesse conto che si tratta di un maglione o che non c'è nessuna giacca nel posto in cui pensava di averla vista, avremmo a che fare con un dimostrativo al quale corrisponde un riferimento errato o inesistente. Se invece la stessa persona dicesse: "Io sento caldo" non potrebbe verificarsi alcun errore nel riferimento.

Concludiamo, allora, che il soggetto non è affatto riducibile a un simbolo, poiché tanto il suo uso linguistico quanto l'esperienza che ne facciamo testimoniano la sua essenza indicale. I nostri vissuti ci si danno in una modalità specifica che è quella della prima persona singolare, sono *miei* vissuti che sperimento dall'interno in un modo do manifestazione più originale di ogni altro e questo non accade grazie a una particolare rappresentazione o interpretazione.

---

379 "Correctly used, "I" cannot fail to refer to the object it purports to refer to, and one can consequently speak of its *ontological and referential priority* over all names and descriptions." D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity, A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999, p. 3,4.

L'io sperimenta l'unità e l'individualità delle proprie sensazioni molto prima di possedere un'immagine compiuta di sé; da questo punto di vista, quindi, la soggettività del bambino che non è ancora in grado di dire "io" non presenta alcuna imperfezione rispetto a quella dell'adulto.

§ 4.2 Il problema dell'"altro" nella relazione ego/non-ego

Nel paragrafo 1.3 di questo capitolo abbiamo introdotto il tema della comunità come elemento essenziale per la fenomenologia dei due autori. In quell'occasione era stato messo in luce che nella filosofia di Peirce la comunità degli interpretanti è l'unico soggetto che abbia accesso alla verità intesa nel suo significato più pieno. La discussione del problema era svolta sullo sfondo del sinechismo e i temi che ricorrevano in essa – verità, realtà, continuità – rimandavano tutti alla terza categoria.

Questo paragrafo, invece, è dedicato al ruolo dell'alterità considerata alla luce della seconda categoria. Usiamo il termine generico "alterità" perché in esso è compreso tanto il mondo quanto gli altri soggetti; ciò che più importa in questa sede non è la natura che tale concetto assume, quanto piuttosto la sua funzione nella determinazione del soggetto. Proprio quest'ultimo punto, infatti, sarà lo spunto per formulare la seconda critica alla nozione peirceiana di soggetto.

Come si è già osservato in precedenza, l'idea di alterità compare per la prima volta nella *secondness* quando viene tracciata la distinzione tra *ego* e *non-ego*. Essa è accompagnata dalla descrizione della brutalità dell'esperienza e dell'importanza della sorpresa, e questo indica che lo scopo dell'intera riflessione peirceiana è scoprire come la nostra conoscenza possa accrescersi continuamente, ricevendo nuove informazioni dal mondo. Se non ci fosse nulla di inaspettato che giungesse a smentire credenze e previsioni, ogni conoscenza sarebbe chiusa in se stessa, prigioniera della mente.

In questo senso la coppia ego/non-ego occupa un posto privilegiato nella gnoseologia peirceiana perché introduce una diversità imprevedibile che consente di conoscere la realtà in modo sempre più completo.

Ciò che occorre approfondire è se effettivamente tale coppia sia in grado di rispondere allo scopo per il quale è stata creata, vale a dire se l'opposizione tra ego e non ego spieghi in modo esauriente cosa accade quando un fatto nuovo irrompe nell'esperienza e, distruggendo ogni previsione, permette di conoscere un aspetto del mondo che fino ad allora era rimasto nascosto.

Consideriamo, per esempio, lo sviluppo di una scoperta scientifica. Un ricercatore osserva determinati fatti, in base a essi sviluppa delle previsioni e le verifica attraverso alcuni esperimenti. A un tratto gli esperimenti sono sconvolti da qualcosa che smentisce tutte le aspettative e per il quale occorre formulare una nuova teoria.

Peirce descrive questa situazione parlando dell'ingresso del non-ego, ma la scelta di questo termine risulta poco soddisfacente perché esprime una diversità solo apparente, che cela il riferimento all'io come polo principale del fenomeno. Descrivendo la sorpresa come un *non-* ego le si nega ogni autonomia, perché la sua descrizione consiste semplicemente nella negazione dell'ego. Invece, il ricercatore che vede fallire un esperimento o il capitano di una nave che sbatte inaspettatamente contro uno scoglio non sperimentano solamente una negazione della loro previsione, ma colgono prima di tutto un fatto nuovo, qualcosa di "altro" da loro che possiede dei tratti individuali e positivi. Nel momento dell'urto questi tratti non sono ancora chiari, perché se così fosse saremmo di fronte a una rappresentazione compiuta, ma di certo esistono, altrimenti non genererebbero un nuovo percorso di ricerca. L' "altro" che irrompe non può essere ridotto a un *non*-ego, perché quest'espressione non spiega l'estraneità radicale che si introduce nel momento in cui accade la sorpresa.

Bisogna chiarire che non si tratta di un problema esclusivamente terminologico; Peirce non ha semplicemente optato per un termine poco efficace ma ha realmente concepito ego e non-ego come due aspetti del medesimo individuo, "la percezione diretta ci presenta un *ego*, al quale appartiene la previsione distrutta, e un *non-ego*, ossia l'uomo misero e infelice al quale appartiene il nuovo fenomeno"[380].

Tale dipendenza nei confronti del soggetto risulta ancora più chiara quando ego e non-ego sono trattati in riferimento al tempo.

Se si prende in considerazione un singolo istante, la loro opposizione sembra netta ma se si osserva il succedersi di passato, presente e futuro, vedremo che il passato rappresenta ciò che è già stato sottoposto a interpretazione, vale a dire il nostro ego, mentre il futuro è l'imprevisto, un insieme di fatti che non ci appartengono ancora, e per questo corrisponde al non-ego.

> Reasoning is a new experience which involves something old and something hitherto unknown. The past as above remarked is the ego. My recent past is my

[380] C.S. Peirce, *Esperienza e percezione*, cit., p. 91.

> uppermost ego; my distant past is my more generalized ego. The past of the community is our ego. In attributing a flow of time to unknown events we impute a quasi-ego to the universe. The present is the immediate representation we are just learning that brings the future, or non-ego, to be assimilated into the ego. (CP 7.536)

Passato e futuro non appartengono solo al singolo individuo ma all'intero universo, quindi anche quest'ultimo è una forma di quasi-ego e il suo scopo è riuscire ad assimilare a sé il non-ego, vale a dire gli eventi futuri che non si sono ancora mostrati. La novità, quindi è destinata a essere riassorbita nell'interpretazione fino all'eliminazione di ogni opposizione.

Nella recensione a *The world and the individual* di Josiah Royce, scritta nel 1900, Peirce ribadisce che la diversità che sperimentiamo nell'istante è solo un'impressione temporanea che attende di essere ricompresa nell'immanenza del soggetto.

> For the gist of the opinion is that the flow of time consists in a continual assimilation into "our" inwardness, the Past, of a non-ego that is nothing but the ego that is to be - the Future. The Past acts upon the Future intelligibly, logically. But those blind compulsions are glimpses of an unknown object. Now, the unknown, according to this theory, is nothing but what is bound, as our hope is, to emerge in the future. Those blind compulsions, then, can be regarded as actions of the future on the past. From that point of view, it is seen that they can but be brute and blind, and, further, that in the course of time they must be seen to rationalize themselves and fall into place as the cognition develops. (CP 8.103)

Ogni novità deve "razionalizzarsi" e lasciare il posto a una cognizione e così facendo riconduce all'interno dell'ego ciò che inizialmente sembrava estraneo a esso.

Chiariamo un aspetto prima di concludere. Le ultime citazioni hanno considerato il rapporto ego/non-ego alla luce del flusso temporale, quindi alla luce della terza categoria. Si potrebbe quindi obbiettare che è ovvio che la reazione suscitata da un fatto nuovo venga riassorbita, una volta che questo è stato adeguatamente interpretato.

Questa osservazione sarebbe corretta se in precedenza non avessimo riscontrato che lo stesso Peirce non si accontenta di una simile spiegazione. È vero che in una visione sinechista il "colpo" del non-ego può durare solo un istante ed è destinato a scomparire nella rappresentazione, ma lo studio dell'Esperienza condotto nei paragrafi 2.1, 2.2 e 2.3 ha mostrato che esistono testi nei quali Peirce propone una visione molto diversa. In quei

manoscritti si parla di una "alterità" che continua a fare forza sul soggetto e che impone la sua presenza nel tempo fino a quando il soggetto non arriva a piegare la sua interpretazione riconoscendone l'esistenza. Il reale non è solo un "negativo" del soggetto, ma è un agente reale, che collabora attivamente alla sua scoperta.

I testi considerati in quest'ultimo paragrafo, invece, sembrano suggerire che l'indipendenza del mondo debba essere solo una condizione temporanea, che perdura fino a quando il tempo, attraverso la sua azione, non avrà mostrato che tale estraneità è solo un'altra forma dello stesso io, il quale espande i suoi confini fino a comprendere tutto l'universo. In questa prospettiva i due opposti che inizialmente sembravano irriducibili rischiano al contrario di essere indistinguibili.

> Per quanto riguarda la volizione, intendo limitare il termine in una direzione ed estenderlo in un'altra. Lo limito alla coscienza momentanea, diretta e diadica di un *ego* e di un *non-ego* che sono presenti in un momento preciso e reagiscono l'uno sull'altro. Nell'*ego* l'azione è in genere più attiva, nel *non-ego* è più passiva, ma in cosa consista la differenza tra i due non lo so con certezza. (MS: 299)

Come possono coesistere due posizioni tanto diverse nello stesso autore? Come si conciliano i testi sull'Esperienza e quelli in cui ego e non-ego sono ricondotti al soggetto minimizzando la loro differenza? Si tratta di interrogativi ai quali non è semplice trovare una risposta. Peirce fu sempre un ricercatore instancabile, che tentò strade diverse e a volte inconciliabili per giungere alla verità. Si può affermare con certezza che le due visoni della *secondness* qui descritte sono entrambe presenti nella sua filosofia, pur nella loro differenza radicale. Va sottolineato, inoltre, che lo studio dell'Esperienza, pur essendo poco sistematico e solo abbozzato, porta alla luce un aspetto molto significativo dei nostri vissuti, ossia il fatto che la conoscenza del mondo avviene attraverso l'adesione a un dato che il soggetto non produce ma è chiamato ad accettare.

Il rapporto tra ego e non-ego, al contrario, tende a ricondurre l'intero processo conoscitivo all'interno del soggetto. L'azione del mondo è solo apparente, in base a questa seconda prospettiva, e la sua forza perdura solo fino a quando il soggetto non lo avrà riconosciuto come una forma di se stesso. Una visione di questo tipo, tuttavia, non solo mette in dubbio l'autonomia del mondo ma indebolisce anche l'io stesso. Se infatti il

soggetto sorge nel rapporto con la diversità, nel caso quest'ultima non avesse uno statuto indipendente, anche l'io si troverebbe privato di uno dei suoi elementi costitutivi.[381]

[381] È importante ribadire che l'equilibrio tra io e altro è un elemento essenziale per chiarire la natura dell'io. In questo paragrafo, infatti, abbiamo mostrato che Peirce attribuisce un'autonomia solo apparente al non-ego, ma gli stessi problemi sorgono quando l'identità dell'io è resa dipendente dall'azione dell'altro. Peirce stesso sostiene questa tesi in alcuni scritti; basti pensare a quanto è stato detto sulle sue teorie a proposito dell'io dei bambini. Un bambino riconoscerebbe prima l'io altrui e poi, solo in un secondo momento, il proprio, che quindi sarebbe dipendente dall'esistenza di un "tu". Come afferma Colapietro: "Peirce coniò il termine *tuismo* manifestamente per designare la «dottrina che tutto il pensiero è rivolto alla seconda persona [ad un tu], al proprio sé futuro come ad una seconda persona» (W1:XXIX). In altre parole l'*io*, sia nella sua origine che nel suo operare, è un appello ad un *tu*, ad un altro" (V. Colapietro, *L'altro come sé e il sé come altro*, cit., p. 55). Tuttavia il problema che abbiamo descritto in questo paragrafo si ripropone ogni qual volta il rapporto tra io e altro è sbilanciato a favore di uno dei due poli. Finora si è osservata la riduzione dell'altro all'io, ma si giunge al medesimo risultato quando l'io è ridotto all'altro. Zahavi coglie un rischio simile in Merleau-Ponty e le sue critiche possono essere rivolte alle affermazioni appena citate di Colapietro. "When Merleau-ponty insisits that the only way to comprehend the relation between self-awareness, world-experience, and empaty is to seek the common ground behind their fixed difference, and to conceive of the subject as an intersubjective field, he is, however, treading a narrow line. To deny any alterity in the self might be to deny the possibility of intersubjectivity. But to exaggerate the moment of alterity, and to overlook the difference between intra- and intersubjective alterity, is to deny not only self-awareness, but ultimately intersubjectivity as well, since the difference between self and Other, between first-person and third-person perspective, would disappear." (D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, cit., p.173.).

PARTE TERZA:

HUSSERL E L'ANALISI DEL SOGGETTO, DALL'IO PRE-RIFLESSIVO ALL'EPOCHÉ TRASCENDENTALE

Riprendiamo brevemente i risultati raggiunti finora. Dopo aver messo in rilievo alcuni punti di grande affinità tra la fenomenologia di Husserl e quella di Peirce, è iniziata la discussione del tema che più chiaramente differenzia i due autori, vale a dire lo statuto della soggettività.

Peirce si occupa dell'io nell'ambito del sinechismo e lo descrive come un simbolo, come un fatto semiotico che non resta uguale a se stesso durante il corso della sua esistenza, ma si sviluppa e si modifica. Lo studio del comportamento e del linguaggio nei bambini rivela che esistono molti aspetti dei quali un uomo prende coscienza prima di essere auto consapevole. Inoltre l'importanza delle relazioni intersoggettive e l'osservazione delle esperienze comunitarie mostrano che esiste una dimensione soggettiva sovra-individuale. Tutto questo porta Peirce a sostenere che l'io non possieda confini rigidi e non sia vincolato a un individuo singolo.

Dopo aver descritto le estreme conseguenze di questa teoria, abbiamo formulato due critiche alla teoria peirceiana.

La prima riguarda la natura simbolica dell'io. Si può dire senza dubbio che l'ego è un simbolo, se lo si considera nelle sue espressioni più compiute, come auto-coscienza e capacità di auto-controllo. Occorre, però, indagare se l'io esista prima delle sue forme di rappresentazione complesse, oppure se ne sia un prodotto.

Alcune semplici esperienze testimoniano che la nostra soggettività emerge già come puro indice, come punto di riferimento di ogni sensazione, e tale primato rivela la presenza dell'io anche quando la sua auto-rappresentazione è errata o assente.

Peirce, però, sembra omettere del tutto un simile livello di analisi; dichiara che la fenomenologia è il fondamento di ogni filosofia, ma non si preoccupa di elaborare una fenomenologia del soggetto e così facendo sceglie di ignorare ogni sua manifestazione pre-semiotica.

La seconda critica riguarda il ruolo dell'"altro" nella creazione del soggetto. Peirce affidò proprio alla relazione con l'"altro" il compito di rendere possibile la manifestazione dell'ego. Quando riceviamo il "colpo" dell'esperienza e sperimentiamo l'esistenza di qualcosa che non possiamo controllare, per la prima volta accade la discriminazione tra ego

e non-ego. La spiegazione di questa coppia di concetti, tuttavia disattende le aspettative, perché essi esprimono un'estraneità solo apparente. Il non ego è tale solo fino a quando non è ricompreso nella rappresentazione e, attraverso questa, è nuovamente assimilato all'ego. La debolezza dello statuto dell'"altro" non svigorisce solo ciò che è estraneo al soggetto, ma anche il soggetto stesso, come si chiarirà nel corso di questa terza parte.

Qui vorremmo fornire alcuni accenni sulla teoria husserliana del soggetto per approfondire i punti critici emersi nella sezione precedente. Se, infatti, in Peirce non abbiamo trovato un'analisi soddisfacente dell'io pre-semiotico, Husserl al contrario se ne occupò a lungo e il confronto con le sue scoperte permetterà di chiarire diversi aspetti rimasti oscuri fino a questo momento.

Prima di iniziare occorre fare una premessa. Gli studi husserliani sulla soggettività analizzano questo tema sotto molti punti di vista diversi, ma in questa sede vogliamo occuparci degli strati più "formali" del soggetto, perciò tratteremo solo gli atteggiamenti conoscitivi possibili, senza sviluppare la dimensione storica o volitiva dell'io.[382] Nella fenomenologia tutti questi aspetti si completano tra loro ma il primo è certamente più pertinente ai fini del confronto con la filosofia peirceiana.

§5 L'IO PRE-RIFLESSIVO, LA SOGGETTIVITÀ ANONIMA FUNGENTE

Il soggetto è un tema essenziale per la fenomenologia sotto molti aspetti. Se solo consideriamo uno dei concetti fondamentali che questa disciplina ha elaborato, vale a dire l'intenzionalità, vedremo che alla base di tale nozione è posta l'idea di correlazione: *qualcosa* appare per *qualcuno*. Ma chi è questo qualcuno? Appare mai a sua volta?

Si può rispondere positivamente sostenendo che il soggetto appare nel momento in cui diventa a sua volta oggetto di un atto, vale a dire quando diventa il *qualcosa* al quale ci rivolgiamo con un atto intenzionale.

È vero che il soggetto si mostra quando ci si dirige intenzionalmente verso di lui, ma se questa fosse l'unica via per conoscerlo, si verificherebbe uno sdoppiamento: avremmo un soggetto "soggetto" (il *qualcuno* della relazione intenzionale) e un soggetto "oggetto" (il *qualcosa* al quale ci rivolgiamo). A questo punto sorgerebbe la domanda: quando si mostra il

[382] Faremo solo alcuni brevi accenni allo statuto della persona, vista nella sua natura spirituale e storica, mentre non ci occuperemo dei nozioni quali libertà, volontà e motivazione. Pur essendo aspetti rilevanti della teoria husserliana, discutere questi argomenti ci svierebbe dal paragone con Peirce.

soggetto "soggetto"? Dovremmo, quindi, ipotizzare un atto ulteriore che permettesse la sua rivelazione e così saremmo costretti a regredire all'infinito.

Le difficoltà di questa via, che chiameremo "riflessiva", possono indurre a pensare che sia impossibile portare alla luce il soggetto in quanto tale. L'io sarebbe costretto a rimanere sconosciuto a causa della natura stessa dei fenomeni dei quali è protagonista.

Un'altra soluzione possibile è pensare che, poiché il soggetto appare solo nella riflessione, esso sia un prodotto della riflessione stessa.[383] Questa, in fondo è la posizione sostenuta da Short e Colapietro quando affermano che l'io non è altro che l'organismo stesso trasformato dalla pratica semiotica o che la capacità di autocontrollo precede l'io stesso.

Husserl rifiuta tanto l'inconoscibilità quanto la natura "artificiale" dell'io e sostiene che il problema risieda nell'approccio riflessivo stesso; la riflessione non è affatto l'atto fondamentale attraverso il quale il soggetto si manifesta.[384]

Secondo Husserl esiste un vasto terreno pre-riflessivo nel quale la soggettività è già presente e agisce, pur non essendo l'oggetto esplicito della nostra attenzione. È questo il genere di vissuti ai quali dobbiamo rivolgerci per capire la natura dell'io; solo in un secondo momento considereremo gli atti della riflessione e, grazie alle conoscenze acquisite nel campo pre-riflessivo, saremo in grado di comprenderli in modo autentico.

Cominciamo seguendo le argomentazioni che Husserl stesso conduce in *Filosofia Prima*, scritto intorno al 1923-24.

Consideriamo un atto molto semplice, come ad esempio una percezione. Pensiamo di vedere di fronte a noi una casa. In un' esperienza del genere siamo attivamente diretti verso l'oggetto, il quale diventa il "tema" dell'atto stesso, il *qualcosa* verso cui l'intenzionalità si orienta.

> L'inizio che mi è dato è il seguente: io percepisco abbandonandomi ingenuamente a ciò che percepisco, in una certa dimenticanza di me stesso. Sparisco quasi del tutto, assorbito nell'osservazione della casa. Non si tratta della dimenticanza di sé tipica del sonno profondo. L'io è desto, è un io attuale, cioè un io che effettua un atto, la cui unica espressione concreta è: io penso, *ego cogito*[385]

383 Per un approfondimento su questo si veda D. Zahavi, *Self-awareness and alterity*, cit., pp. 14-37 e 50-52.

384 Su questo e sulla confutazione del regresso all'infinito nello studio del soggetto si veda D. Zahavi, *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, «Husserl Studies» n°20, 2004, pp. 99–118.

385 E. Husserl, *Filosofia Prima*, trad. it. a cura di V. Costa, Rubbettino, Catanzaro 2007, p. 114. D'ora in avanti sarà citato con la sigla FP, seguita dal numero di pagina al quale si riferisce la citazione.

La formula cartesiana può suscitare perplessità, tuttavia non bisogna affrettare le conclusioni. Si tratta di un'espressione efficace e sintetica ma l'oggetto dell' analisi husserliana non è per nulla assimilabile a quello di Cartesio, come si chiarirà nel corso di questo capitolo.

Cerchiamo di capire prima di tutto cosa sia la "dimenticanza di me stesso" di cui sta parlando. "Percependo e osservando, io sono diretto alla casa. Ma del fatto che sono diretto alla casa – e in questo consiste la dimenticanza di sé di cui stiamo parlando – io non so nulla, e questo significa: non sono diretto al fatto di esser diretto alla casa."[386]

Quando nel paragrafo 4.1 abbiamo descritto la natura indicale del soggetto, ci riferivamo a qualcosa di molto simile a quello che ora stiamo trattando. Le sensazioni comuni non contengono un riferimento esplicito all'io che le compie eppure appartengono a esso senza possibilità di errore. Nella percezione della casa l'io è già presente, è il riferimento inequivocabile di quelle sensazioni, eppure non è tematizzato a sua volta, rimane nell'ombra. Per questo, Husserl precisa, è più corretto parlare di io *latente*, piuttosto che di "dimenticanza di sé".

> Ancora un'osservazione terminologica: parlare di *dimenticanza di sé* non è adeguato. Infatti, secondo il senso normale del termine "dimenticare", dovrebbe esservi un "esser consapevole" cosciente precedente, al quale dovrebbe poi seguire la dimenticanza di ciò che prima è stato consapevole. Invece qui, manifestamente, il modo della dimenticanza di sé, considerato in se stesso, non è quello di un precedere. D'altra parte, anche l'espressione "io dimentico di se stesso" non è adeguata, a motivo della molteplicità di significati del termine coscienza. Piuttosto, potremmo parlare di *io latente* e, di contro, di un io *manifesto* [patente]. (FP: 116)

L'espressione "io latente" indica che il soggetto non è ancora diventato l'oggetto specifico di un atto, quindi non esiste alcuna riflessione e neppure auto-coscienza, intesa come consapevolezza chiaramente espressa. Questo non significa affatto che la dimensione latente riveli un soggetto di qualità inferiore; al contrario, se mancasse questo aspetto dell'io, verrebbe meno la condizione di possibilità della riflessione stessa.

386 FP: 114

Zahavi spiega con chiarezza che esistono due tipi distinti di auto-consapevolezza (*self-awareness*[387]): riflessiva e pre-riflessiva.

> We are not merely aware of ourselves when we explicitly direct our attention at our conscious life. Thus it is necessary to differentiate *prereflective* self-awareness, which is an immediate, implicit, irrelational, nonobjectifying, nonconceptual, and nonpropositional self-aquaintance, from *reflective* self-awareness, which is an explicit, relational, mediated, conceptual, and objectifying thematization of consciousness.[388]

Sono molto significativi gli aggettivi con i quali è descritta l'auto-consapevolezza preriflessiva. Oltre ad essere implicita e immediata, è "irrelazionale"; ciò significa che, nel livello più originario della coscienza, l'io non fa esperienza di se stesso come di un oggetto, non si conosce in una relazione duale nella quale si distinguono soggetto e oggetto.

Precisiamo che queste osservazioni non sono valide solo per il campo della passività descritto nel terzo capitolo. Certamente le sintesi passive che determinano la struttura dei vissuti precedono la coscienza riflessiva, ma l'io latente, che corrisponde alla soggettività pre-riflessiva, si estende ben oltre il territorio della passività. Comprende tutte le esperienze attive che viviamo normalmente, ad esclusione dei momenti nei quali esercitiamo degli atti riflessivi.

In questo senso è ancora più significativo notare che le percezioni comuni implicano un'auto-consapevolezza non relazionale, vale a dire che non conosce se stessa come un oggetto. Zahavi parla di "auto-presenza puramente immanente"[389] del soggetto verso se stesso, che coincide proprio con la priorità ontologica grazie alla quale i miei vissuti sono sempre *miei* e non c'è rischio di confonderli con quelli altrui. L'esperienza si dà in prima persona, l'io attribuisce sempre a se stesso le sue percezioni, non perché identifichi la sua coscienza come un oggetto che gli appartiene, ma perché non può esperire il mondo in altro modo. In questo senso Husserl parla di soggettività *latente* o *anonima*, perché la sua manifestazione è radicalmente diversa da quella dei normali oggetti intenzionali

---

387 Il termine "self-awareness" potrebbe essere tradotto semplicemente con "auto-coscienza", ma dato che nel II capitolo si era osservato che Peirce utilizza "awareness" per descrivere il modo di manifestazione della faneroscopia, distinguendolo dalla "consciousness", è parso opportuno mantenere la traduzione adottata in quel contesto e tradurre, anche in campo husserliano, "self-awareness" con "auto-consapevolezza".

388 D. Zahavi*, Self-awareness and alterity*, cit, p. 33.

389 *Ibidem.*

> In a regular intentional act, I'm directed and preoccupied with my intentional object. Whenever I am intentionally directed at objects I am also self-aware. But when I'm directed at and occupied with objects, I'm not thematically conscious of myself.[390]

Risulta chiaro, allora, perché il livello pre-riflessivo dell'auto-consapevolezza fondi quello riflessivo. Se, infatti, non esistesse la dimensione pre-riflessiva, la riflessione non avrebbe alcun oggetto al quale rivolgersi, le mancherebbe il referente stesso del suo atto.

> The reflected act must already be self-aware, since it is the fact of its being already mine, already being given in the first personal mode of presentation that allows me to reflect upon it. And the act of reflection must also already be prereflectively self-aware, since it is this that permits it to recognize the reflected act as belonging to the same subjectivity as it *self*.[391]

La soggettività è sempre già data a se stessa, non come oggetto intenzionale ma come auto-manifestazione. Questo fatto emerge con chiarezza in tre aspetti particolari che ora studieremo nel dettaglio: la temporalità, il corpo vivo e il rapporto con l'altro.

§ 5.1 Il tempo nell'autoconsapevolezza pre-riflessiva: l'intenzionalità longitudinale

Riprenderemo ora alcuni aspetti già accennati nel terzo capitolo, quando era stato analizzato il ruolo della temporalità per la costituzione degli oggetti dell'esperienza. Il testo fondamentale a questo proposito sono le *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* del 1905[392], nelle quali Husserl indaga la struttura della percezione degli oggetti temporali, come ad esempio un suono o un'azione che dura nel tempo. Una delle principali scoperte di quest'opera riguarda la temporalità degli oggetti stessi; Husserl ritiene che non sarebbe possibile percepire una melodia che dura nel tempo se l'oggetto stesso della percezione non fosse temporale. La nozione di durata non è aggiunta dal soggetto

[390] *Ivi,* p. 56.
[391] *Ibidem.*
[392] Sia nel terzo capitolo che in questa sede limitiamo lo studio dell'analisi del tempo in Husserl alle lezioni del 1905. Si tratta, in realtà, di una limitazione indebita, perché per avere un quadro completo occorrerebbe citare i manoscritti di Bernau del 1917-18 e i manoscritti C del 1929-34. Il nostro studio, tuttavia, non si propone di presentare l'evoluzione della fenomenologia del tempo in Husserl, ma ci serviamo solo di alcuni aspetti essenziali che erano già presentati nel primo ciclo di lezioni. Per un approfondimento su questo tema rimandiamo a T. Kortooms, *Phenomenology of time, Edmund Husserl's Analysis of Time Consciousness*, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 2002.

attraverso la fantasia, ma costituisce l'essenza stessa del suono che viene ascoltato. Anche la coscienza a sua volta deve possedere dei tratti che le permettano di intuire la durata e a questo proposito Husserl elabora il diagramma del tempo nel quale vengono mostrate le trasformazioni degli oggetti temporali per azione della ritenzione.[393]

Nella terza sezione dell'opera Husserl inizia a indagare un secondo livello del problema, che riguarda la natura degli atti costitutivi dei fenomeni temporali. Una volta chiarito che gli oggetti individuali hanno una durata, resta da capire se i fenomeni che li costituiscono siano temporali a loro volta. La risposta non è scontata, come si potrebbe immaginare. Se si istituisce un paragone con altri tipi di fenomeni, il problema emerge in tutta la sua potenza: quando percepiamo un oggetto caldo, la nostra esperienza è forse calda a sua volta? Ovviamente no, risponderemo. Con il tempo avviene qualcosa di simile: il suono dura, ma l'esperienza del suono non ha una durata a sua volta.

> È quindi evidente che i fenomeni costitutivi di tempo sono fondamentalmente delle oggettualità diverse da quelle costituite nel tempo. Non sono soggetti individuali, né processi individuali, e non possono venir loro sensatamente attribuiti i predicati di quelli. Perciò non può neppure avere un senso dire che essi siano nell'«ora« e siano stati prima, che si siano susseguiti cronologicamente o siano simultanei, ecc. (FCIT: 102)

Generalmente si è abituati a pensare che il fenomeno costitutivo degli oggetti temporali sia il "flusso della coscienza", inteso come un grande fiume nel quale i singoli vissuti temporali emergono. Eppure, "questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così *in base al costituito*, ma che non è nulla di temporalmente «obbiettivo». È l'*assoluta soggettività* ed ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, *con un'immagine*, come flusso. (...) Per tutto questo ci mancano i nomi." (FCIT: 102)

Husserl parla qui per la prima volta di *assoluta soggettività* per indicare l'elemento unificante di tutti i fenomeni temporali costituenti. Ogni singolo oggetto temporale si costituisce in un'esperienza diversa, ma esiste una forma unica che li riunisce tutti e che a sua volta può essere colta attraverso l'immagine del flusso, il «flusso» totale della coscienza.

Sorge, però, una domanda riguardo alla struttura del flusso stesso; dato che i fenomeni costitutivi della temporalità non sono a loro volta temporali, neppure il flusso può essere

[393] Cfr *infra*, p. 140 e FCIT: 64.

temporale, ma come possiamo, allora, essere certi della sua unità? Normalmente questa certezza deriva dal riconoscimento che un oggetto ha un inizio e una fine definita, ma se non si può ricorrere a una verifica di questo genere il problema rimane irrisolto. L'unica soluzione possibile è che il flusso della coscienza assoluta sia dotato di un'unità diversa da quella che caratterizza i fenomeni comuni.

Un ragionamento simile, tuttavia, porta con sé numerosi rischi, in particolare quello di raddoppiare continuamente i piani dell'esperienza: da un lato avremmo gli oggetti costituiti nel flusso del tempo interno che ha un'unità temporale, dall'altro ci sarebbero gli atti costituenti disposti nel «flusso» non temporale, dotati di un'unità di natura diversa.

Husserl però non cade in questo rischio e chiarisce:

> Dopo le ultime considerazioni la risposta che possiamo dare è la seguente: è nell'uno ed unico flusso della coscienza che si costituisce l'unità temporale immanente del suono e, insieme, l'unità del flusso stesso della coscienza. Per strano (se non, a tutta prima, addirittura controsenso) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità. (FCIT: 107)

Si tratta del rapporto tra intenzionalità longitudinale e trasversale già descritto nel terzo capitolo. Attraverso l'intenzionalità longitudinale auto-appare l'unità quasi-temporale della coscienza attraverso il fluire dei vissuti, senza che sia necessario operare una duplicazione del flusso, e questo fa sì che costituito e costituente giungano a coincidere[394]

Abbiamo ripreso il fenomeno della doppia intenzionalità del flusso di coscienza perché esso assume un'importanza totalmente nuova alla luce delle riflessioni sull'auto-consapevolezza preriflessiva. L'intenzionalità longitudinale è la prima manifestazione della soggettività a se stessa; essa è sempre presente nei vissuti temporali, non come un oggetto separato e autosufficiente, bensì come un fenomeno latente che attraversa tutta la vita della coscienza. Gli atti temporali sono i *miei* atti grazie a questa forma differente di intenzionalità che rende presente il soggetto prima di ogni riflessione.

[394] FCIT: 109.

§ 5.2 Il corpo vivo

Esiste un secondo aspetto dell'esperienza nel quale si manifesta con chiarezza la dimensione preriflessiva della soggettività, vale a dire il corpo vivo.

Finora si è discusso diverse volte della natura dei vissuti percettivi ma il luogo in cui essi si manifestano, ossia il nostro organismo, non è mai stato messo a tema. Husserl identifica due atteggiamenti possibili nei confronti del tema del corpo.

In primo luogo può essere considerato come ente naturale, come una cosa fatta di materia che subisce le leggi fisiche alle quali obbediscono tutti gli oggetti che si trovano nel mondo. Husserl parla in questo caso di *leibkörper*, che può essere tradotto con l'espressione "corpo somatico".

Questo primo aspetto è sempre presente nell'esperienza, ma non è l'unico, perché se così fosse il corpo potrebbe essere equiparato a tutti gli altri enti naturali. Invece, il nostro organismo è animato da sensazioni e da vissuti che lo rendono radicalmente diverso dal resto della natura; Husserl indica questo secondo aspetto con il termine *leib*, "corpo vivo".

> Il soggetto «ha» anche il suo corpo vivo e, si dice, col suo corpo vivo sono «connessi» i suoi vissuti psichici. È chiaro però che il soggetto psichico non è primariamente in relazione con il corpo somatico in quanto cosa materiale e, mediatamente, con i vissuti che a esso ineriscono. Le cose stanno proprio al contrario: il soggetto psichico ha una cosa materiale come corpo vivo, perché questo è animato, cioè perché ha vissuti psichici, i quali, in virtù del senso stesso dell'appercezione dell'uomo, sono fusi in maniera particolarmente intima con il corpo vivo. (ID2: 126)

Corpo somatico e vivo non sono solo due tratti paralleli ma risultano strettamente intrecciati, tanto che, a rigore, non è mai possibile sperimentare il proprio corpo come un oggetto tra gli altri. Infatti, quando l'organismo subisce un certo evento fisico, ad esempio viene colpito o schiacciato, non reagisce semplicemente all'urto, ma accompagna alla reazione una sensazione localizzata dell'urto. "Anche due cose inanimate possono venire a contatto, ma il contatto col corpo vivo determina in esso o su di esso certe sensazioni[395].

Da queste osservazioni si intuisce che il corpo vivo ha un ruolo di grande importanza nella fenomenologia husserliana del soggetto. Infatti, una delle prime considerazioni che

[395] ID II:148.

abbiamo fatto nel confronto con le posizioni di Peirce riguardava la natura indicale del soggetto. Come obiezione al pragmatismo era stato osservato che l'io è dato a se stesso come individualità assoluta attraverso le sensazioni, prima di ogni riflessione. Un uomo potrebbe non avere autocoscienza di sé ma non può non sperimentare le sue percezioni come riferite a sé stesso.

Ora, il centro di tutte queste sensazioni, grazie alle quali il mondo viene intuito, è proprio il corpo, che rappresenta il punto di vista imprescindibile per ogni vissuto.

> Le cose si manifestano e si manifestano da questo o da quel lato, in questo modo di manifestazione è fatalmente implicita la relazione con un qui e con le sue direzioni fondamentali. (...) Ora, per il proprio io, il corpo vivo ha un posto privilegiato, determinato dal fatto di portare in sé il *punto zero* di tutte queste determinazioni. (ID2: 160)

Gli oggetti si danno sempre «là» per un «qui» che è il mio corpo e che non può mai essere sostituito con nient'altro. Si tratta di un orientamento dal quale non è possibile prescindere e che non può essere modificato. Questo corpo, inoltre, possiede un'altra proprietà: è l'unico ente che possiamo spostare con un puro esercizio di liberta, per poter modificare il punto di vista dal quale osserviamo tutti gli altri oggetti.

> Mentre io, a differenza di tutte le altre cose, ho la libertà di modificare a piacimento la mia posizione di fronte a esse e perciò, insieme, di variare a piacimento le pluralità delle manifestazioni attraverso cui esse mi si danno, io non ho la possibilità di allontanarmi dal mio corpo vivo o di allontanare il mio corpo vivo da me. (ID2:161)

Le capacità e i limiti del corpo vivo plasmano la nostra esperienza e determinano anche il volto del mondo che si rivela nella relazione con esso. Sappiamo, infatti, che un oggetto è dotato di un lato posteriore perché sappiamo che, muovendo il nostro corpo in un certo modo, potremmo raggiungere una posizione dalla quale saremmo in grado di vederlo. D'altra parte, se fossimo dotati di una vista capace di penetrare la materia e osservare le cose dal loro interno, la nostra immagine del mondo sarebbe molto diversa.

Se, dunque, l'unità delle sensazioni, che ha il suo centro nel corpo, è una prima manifestazione del soggetto preriflessivo, si può concludere che non potrebbe esserci alcuna auto-consapevolezza in un io disincarnato. Solo un soggetto dotato di un corpo

proprio può esperire il mondo e, attraverso tale esperienza, diventare consapevole del suo stesso io, seppur in modo non tematico.

D'altra parte, questa prima esperienza che l'io fa di se stesso è molto particolare perché porta con sé una distanza irriducibile. Come Husserl stesso notava nella citazione precedente, il corpo può allontanarsi o avvicinarsi a ogni oggetto ma non può mai prendere le distanze da se stesso. Per questo non è possibile intuire il proprio corpo nello stesso modo con cui intuiamo un altro ente esterno; infatti "certe parti del mio corpo io posso vederle soltanto secondo un peculiare scorcio prospettico, altre (per esempio la testa) mi sono invisibili" (ID2: 161).[396]

È vero che ponendoci davanti a uno specchio possiamo vedere il nostro volto, ma questa esperienza non ha nulla a che fare con lo sguardo immanente naturale. Il porsi davanti allo specchio introduce un punto di vista esterno, obbiettivo, grazie al quale possiamo guardare noi stessi come se fossimo un oggetto posto "là". Si tratta di un atteggiamento che possiamo assumere ma che non risolve il problema dell'invisibilità del corpo per il soggetto immanente, perché di fatto il mio corpo non può mai diventare un «là» se lo considero come corpo vivo e non come una cosa tra le altre.[397] Husserl, infatti, conclude:

> Lo stesso corpo vivo, che mi serve da mezzo percettivo, mi è d'ostacolo nella percezione di se stesso ed è una cosa costituita in un modo curiosamente incompiuto. (ID2: 161)

---

[396] Questi temi furono portati avanti da Merleau-Ponty, il quale elaborò la sua concezione di io a partire dalla fenomenologia del corpo vivo, in particolare in *Fenomenologia della percezione*, trad it. a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1972. Per un approfondimento sul rapporto tra l'io husserliano e le ricerche di Merleau-Ponty si rimanda a Y. Yamagata, *The Self or the Cogito in Kinesthesis*, in *Selfawareness, temporality and alterity: central topics in phenomenology*, a cura di D. Zahavi, Kluwert, Dordrecht 1998, pp. 9-19..

[397] A questo proposito è molto efficace la spiegazione di Sartre: "Il problema del corpo e dei suoi rapporti con la coscienza è stato spesso oscurato dal fatto che si pone in primo luogo il corpo come una certa *cosa* che ha le sue leggi ed è suscettibile di essere definito dal di fuori (...)." Il problema di una simile impostazione che vede il corpo come un insieme di organi consiste nel fatto che un corpo così descritto "non è il *mio* corpo quale è *per me*. Io non ho mai visto né vedrò mai il mio cervello né le mie ghiandole endocrine. Ma solo per il fatto che ho visto sezionare dei cadaveri umani, poiché ho letto dei trattati di fisiologia, ho concluso che il mio corpo è esattamente costituito come quelli che mi sono stati mostrati sul tavolo di anatomia, o di cui ho osservato le riproduzioni colorate nei libri. Senza dubbio mi si può dire che i medici che mi hanno curato, i chirurghi che mi hanno operato hanno potuto fare esperienza diretta del corpo che io non conosco da me solo. Sono perfettamente d'accordo e non pretendo affatto di essere sprovvisto di cervello, cuore o stomaco. Ma quello che importa innanzi tutto, è di scegliere l'*ordine* delle nostre conoscenze: partire dalle esperienze che i medici hanno potuto fare sul mio corpo, significa partire dal mio corpo *situato nel mondo*, quale è per altri." J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 378.

Anche il fenomeno del corpo, quindi, vive una dimensione di anonimato rispetto a se stesso. Non posso sapere il mio corpo con la stessa completezza con la quale esperisco gli altri enti mondani, eppure ogni mio vissuto si orienta sempre in relazione a esso.

Ritroviamo qui tutti i tratti fondamentali dell'auto-consapevolezza preriflessiva; essa può appartenere solo a un'io incarnato, dotato di un corpo proprio, con il quale ha un rapporto assolutamente diverso da quello che ha con il resto del mondo. L'io fa esperienza del suo corpo pur senza conoscerlo completamente, lo esperisce in una sorta di latenza, che non è affatto un'esperienza negativa, ma piuttosto una prova ulteriore della profondità del soggetto.

L'incarnamento, dunque, insieme con la temporalità rappresenta un fenomeno decisivo nel quale si manifesta il livello più originale dell'autocoscienza. Tempo e corpo, tuttavia, non sarebbero del tutto comprensibili se il soggetto fosse un individuo astratto e isolato. L'io non può cogliere questi fattori all'interno di un'esperienza solipsistica, rivolta a un mondo del quale è l'unico soggetto possibile.[398] La sua essenza autentica, infatti, può svelarsi solo a partire dal rapporto con altri uomini.

§ 5.3 Affezione e entropatia

Nel paragrafo 1.3 di questo capitolo era stato introdotto il tema dell'intersoggettività e dell'entropatia in Husserl. Si era osservato che nell'esperire il mondo il soggetto viene a contatto con diversi enti e tra questi ne riconosce alcuni dotati di un corpo proprio simile al suo. Riconoscendo tale somiglianza l'io non si limita a considerarli oggetti naturali, ma attribuisce loro un proprio "io". Dal riconoscimento altrui nasce, poi, il mondo oggettivo, colto come il livello della natura intersoggettivamente condiviso.

In questo paragrafo vorremmo approfondire l'importanza della relazione con l'altro non solo nella delineazione del mondo obbiettivo, ma anche in altre due situazioni emblematiche, nelle quali la sua importanza emerge con grande chiarezza. La prima è il rapporto tra passività e attività, la seconda è la scoperta che l'io fa di sé come unione di psiche e corpo vivo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, occorre tornare al terzo capitolo per riprendere alcuni aspetti delle *Lezioni sulla sintesi passiva* e di *Esperienza e giudizio.*

---

[398] Sul problema del solipsismo rimando a D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanfors 2003, p. 109-10.

Quello che vorremmo osservare è in particolare il punto di confine tra atteggiamento passivo e attivo, ovvero il momento in cui le sintesi d'esperienza non dipendono più dall'organizzazione interna dei vissuti stessi ma vengono operate in modo diretto dal soggetto.

Dallo studio di questi temi era emerso che Husserl identifica un fattore decisivo nel passaggio dalla sfera attiva a quella passiva: si tratta del concetto di "affezione".

> Con affezione intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originalmente offerente che disvela sempre più il sé stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto. (LSP:204)

L'affezione è l'impulso che l'oggetto di un vissuto esercita sull'io, ma tale "sforzo" è vano se non trova una risposta da parte dell'io stesso. Tale risposta non è ancora un'azione in senso pieno, ma rivela piuttosto una disponibilità a volgersi verso la fonte dello stimolo.

> Qualcosa di nuovo succede quando l'*io segue lo stimolo*. Lo stimolo dell'oggetto intenzionale dirigendosi verso l'io lo attrae con maggiore o minore forza, e l'io cede. (EG:70)

Quando qualcosa ci colpisce, significa che uno stimolo ci ha spinti a dirigere lo sguardo verso la fonte dello stimolo. In seguito a ciò, si verifica una risposta nel soggetto che è proporzionale alla forza della provocazione. L'oggetto cessa, allora, di restare sullo sfondo del vissuto e passa in primo piano, dove l'io può rivolgersi a esso con un esercizio diretto dell'attenzione.

> In quanto l'io nel suo volgersi accoglie ciò che gli è già dato per lo stimolo efficiente, noi possiamo qui parlare di *ricettività dell'io* (EG: 72).

La recettività che permette di accorgersi dell'oggetto è una prima forma di attività, perché fa parte di quegli atti che provengono dal "polo-io", eppure non è ancora un'attività completa, come accade per esempio nel caso dell'attenzione. Si tratta, quindi, di una forma embrionale di attività che consiste nell'accettazione e nell'obbedienza allo stimolo che ci ha

attratto. Da qui in poi l'azione del soggetto si evolverà, fino alle forme più complesse del giudizio logico.

Quanto descritto implica che il punto sorgivo dell'attività dell'io consista nel rispondere a un impulso e nell'assecondare la struttura di un dato che egli non ha prodotto e, quindi, gli è in ultima analisi estraneo. Se non ci fosse alcuna provocazione esterna, non potrebbe esistere neppure l'io attivo. In questo senso si deve concludere che l'io esercita la sua azione solo in risposta all'esistenza di un fattore estraneo, di qualcosa di "altro" da se stesso. Per questo, già nella passività, non ha senso concepire il soggetto come isolato e chiuso nei confini della sua mente, ma occorre introdurre un fattore esterno, perché in caso contrario il fenomeno stesso dell'affezione sarebbe inspiegabile.

La presenza dell'estraneo è fondamentale non solo nel passaggio dalla passività all'attività ma anche nella formazione del nostro concetto di persona.

Compiamo qui un salto in avanti e ci spostiamo dalle prime manifestazioni dell'attività soggettiva alle sue forme più complesse e evolute.

In *Ideen* II Husserl studia l'io psichico e le sue strutture e nel corso di questa ricerca si domanda come sia possibile che il soggetto conosca se stesso come unità di psiche e corpo. Ciascuno vive la sua natura psichica e percepisce il suo corpo con la parzialità descritta prima, ma come può giungere a intuire l'unità tra queste due dimensioni? Secondo Husserl è possibile cogliere questa unità solo nel momento in cui la si vede realizzata in un altro uomo.

> Ma nell'atteggiamento dell'«esperienza di sé» non potrebbe venirmi in mente di far seriemente rientrare, di «introiettare» nel mio corpo vivo tutta la mia psichicità, il mio io, i miei atti, le mie apparizioni e i loro dati sensoriali, ecc. (ID2: 169)

Io non esperisco la mia psiche come posta in un luogo, soggetta al tempo e allo spazio obbiettivi come un oggetto qualunque. "La psiche non è in nessun luogo, e la sua connessione col corpo vivo è fondata soltanto da nessi funzionali"[399], per questo a partire dall'esperienza solipsistica non sarebbe possibile giungere a un'idea compiuta di uomo.

Quando però osserviamo l'altro e vediamo il suo corpo vivo dotato di sensazioni, attraverso le quali si manifesta la sua vita psichica, comprendiamo ciò che accade anche in noi.

[399] ID2: 169.

> Soltanto con l'entropatia, col costante dirigersi delle osservazioni del'esperienza verso la vita psichica rappresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa obbiettivamente insieme col corpo vivo, si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso. (ID2: 169)

Dunque, la relazione con l'altro fonda la mia stessa idea di uomo perché, ponendolo come analogo di me stesso, permette di comprendere più a fondo la mia stessa soggettività.[400]

Tutte le scoperte che avvengono nel campo dell'entropatia non eliminano l'individualità assoluta dei miei vissuti; "in nessun modo l'altro può avere la stessa manifestazione che ho io"[401] e il mio «qui» non potrà mai trasformarsi nel suo «là».[402] Chiarito questo, bisogna però ammettere che se l'io psichico si limitasse all'auto-riflessione non giungerebbe a comprendersi perché nessuna tematizzazione di sé, per quanto complessa, potrebbe permettergli di intuire ciò che vede attraverso gli altri.

Possiamo concludere, allora, che l'entropatia e l'intersoggettività non sono fondamentali solo per la costituzione del mondo, come accadeva anche in Peirce, ma prima di tutto collaborano alla costruzione del soggetto.

§ 6 L'IO DELLA RIFLESSIONE

Gli aspetti considerati finora – temporalità, incarnamento, relazione con l'altro – hanno mostrato che l'io si manifesta in molte esperienze nelle quali non è posto come tema esplicito di una riflessione. La soggettività può essere protagonista dei suoi vissuti anche

---

400 Husserl descrive questo stesso riconoscimento anche in altri punti di *Ideen* II: "Per quanto riguarda me stesso, a un'apprensione dell'uomo (in senso spirituale), pervengo attraverso la comprensione degli altri, cioè in quanto li comprendo non soltanto come elementi centrali per il resto del mondo circostante, ma anche per il mio corpo vivo, che per loro è un oggetto del mondo circostante. (...) La rappresentazione comprensiva che gli altri hanno o possono avere di me mi serve ad apprendere me stesso come un «uomo» sociale, ad apprendermi cioè in un modo totalmente diverso che non attraverso l'*inspectio* direttamente afferrante. (...) Solo così divento propriamente un io di fronte all'altro, e posso dire «noi», un noi in cui io divento io e l'altro altro." (ID2: 244). Su aspetti simili, in connessione però al tema della libertà cfr ID2: 268-9.

401 ID2:170.

402 Quest'osservazione è particolarmente interessante nel confronto con Peirce, il quale portando all'estremo la nozione di io comunitario giunge a dire che non esistono confini rigidi tra i singoli individui. Husserl non ammette una simile deriva e ribadisce che l'"indicalità" del soggetto, che consiste nella sua irriducibile individualità, non può essere superata.

quando non è pienamente autocosciente e può anche essere consapevole della sua stessa esistenza, pur non avendo una rappresentazione definita di se stessa.

Ora, però, passiamo a osservare gli atti propriamente riflessivi e consideriamo quale sia la loro struttura. Per farlo, torniamo agli argomenti di *Filosofia Prima*, dove Husserl spiega con chiarezza il cambiamento che si verifica quando il soggetto cessa di essere anonimo e diventa tema esplicito della riflessione.

Immaginiamo di percepire di fronte a noi una casa.

> Percependo [Gewahrend] e osservando, io sono diretto alla casa. Ma del fatto che sono diretto alla casa – e in questo consiste la dimenticanza di sé di cui stiamo parlando – io non so nulla, e questo significa: non sono diretto al fatto di esser diretto alla casa. Questo accade solo nella forma della riflessione, cioè di una percezione di grado più elevato. In essa ciò che è percepito non è più la casa, bensì il fatto che "io percepisco una casa" (FP: 114)

Quando l'atteggiamento ingenuo si trasforma in riflessione, cambia l'oggetto dell'atto stesso: non si è più rivolti alla casa ma alla nostra percezione della casa. L'aspetto più significativo è che in questo passaggio l'io diventa oggetto esplicito dell'analisi e può così essere osservato liberamente. [403] Infatti, nella percezione era celato, anche se non assente, mentre nella riflessione "io mi elevo in quanto io della riflessione al di sopra dell'atto dell'«io percepisco», al di sopra di quell'atto effettuando il quale ero sparito, senza avvedermi né di lui né di me stesso in quanto soggetto operante."[404]

Occorre, però, fare una precisazione; la riflessione non è in grado di rendere l'io perfettamente trasparente a se stesso. Quando si sospende la percezione e ci si rivolge al soggetto che percepisce, ciò che si rivela in questo atto non è l'io attuale ma un io che si dà attraverso la ritenzione. Infatti, il soggetto della percezione è ormai passato, dato che l'atto percettivo ha lasciato il posto a quello riflessivo; "solo riflettendo retrospettivamente in questo modo posso cogliere il percepire ingenuo e l'io dimentico di sé" (FP: 115).

---

[403] La capacità di auto-coglimento dell'io, vale a dire la possibilità che il soggetto diventi un oggetto della sua stessa riflessione, rappresenta una sostanziale differenza rispetto a Kant. Quest'ultimo, infatti, riteneva che la soggettività trascendentale sfuggisse a ogni tentativo di intuizione e questo la rendeva inconoscibile. Su questo rimando a D. Carr, *Trascendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Trascendental Tradition*, in *The New Husserl. A Critical Reader*, edited by D. Welton, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003, pp. 181-198.

[404] FP:114

Ciò significa che, anche nella riflessione, esiste sempre una dimensione anonima: riflettendo colgo l'io della percezione ma lascio nell'ombra il mio io attuale che sta esercitando l'atto presente. Quest'ultimo potrebbe mostrarsi solo grazie a una riflessione ulteriore ed è così che si genera una stratificazione nella quale ogni livello dell'io compare solo nella riflessione successiva.

> Di conseguenza dovremmo dire: un io diventa manifesto, desto, diventa l'io operante di un atto (e l'atto stesso diventa a sua volta manifesto) solo quando emerge un io che vi riflette sopra, il quale da parte sua è un'io latente. Inoltre, ogni io latente può divenire manifesto in questo modo, quindi anche l'io di ogni riflessione: l'io riflettente effettua un atto nel quale l'io precedentemente latente viene reso oggetto dell'atto stesso, oggetto intenzionale. (FP: 116)

Questa descrizione chiarisce le relazioni tra i diversi livelli della riflessione ma porta con sé un pericolo, vale a dire quello di moltiplicare all'infinito il soggetto, che avrebbe una sua diversa manifestazione in ogni atto senza trovare però un punto chiaro di unità.

In realtà Husserl non ha una simile visione dell'io; la sua analisi della riflessione vorrebbe, al contrario, spiegare come sia possibile che il soggetto assuma un atteggiamento diverso nei singoli vissuti, si diversifichi in base al suo oggetto e alla natura del vissuto, eppure, allo stesso tempo, ritrovi la sua unità.

> La risposta si può ottenere guardando la vita reale che si sviluppa o può in ogni momento svilupparsi nella riflessione dell'io su se stesso. In essa, io posso certamente effettuare ogni volta una riflessione di grado superiore: posso abbracciare con lo sguardo un io colto mediante la retrospezione, un io colto nell'atto vivente e al tempo stesso considerato riflessivamente, e poi, successivamente, posso fare lo stesso con un io della riflessione già divenuto manifesto e così via. Quindi posso e devo vedere anche che *i "molti" poli d'atto sono evidentemente in sé lo stesso io*, o, detto altrimenti, che è lo stesso unico io *a farsi avanti in tutti questi atti*, avendo un diverso *modo* ogni volta. Vedo che, scindendosi in una pluralità di atti e soggetti d'atto, è tuttavia lo stesso e unico io che, in essi, si scinde. (FP: 117)

È vero, le stratificazioni della coscienza provocano in essa delle scissioni, ma si tratta della "separazione di un elemento unitario"[405]; nella riflessione l'io abbraccia con lo sguardo tutte le sue scissioni e si identifica come loro unico soggetto. Tutti i diversi ego che si manifestano nei diversi atti sono in realtà lo stesso medesimo ego, il quale può ricomprendersi attraverso una riflessione ulteriore e riconoscere che i diversi atti a cui si rivolge appartengono tutti alla sua esperienza.

Concludiamo con un'ultima osservazione.

Gli atteggiamenti considerati finora, percezione e riflessione, sono sempre accompagnati da quello che Husserl chiama "una posizione *interessata all'essere dell'oggetto*"[406]. Significa che, nel momento in cui percepiamo una casa, il nostro vissuto non è costituito solamente dalle sensazioni visive dell'oggetto, ma è unito a una credenza riguardo all'esistenza dell'oggetto stesso della percezione. "Ogni enunciato della forma «vedo questo oggetto» significa al contempo anche «credo che questo oggetto sia reale»"[407]. Ciò vale non solo nelle percezioni, ma anche nelle rimemorazioni e nelle riflessioni. Infatti, in condizioni normali, quando affermiamo di ricordare che un fatto si è svolto in un certo modo, quest'affermazione è legata alla credenza che le cose siano andate proprio così e la stessa cosa accade con le riflessioni.

Esistono però esempi in cui tale credenza viene mancare, come ad esempio nel caso in cui sorgano dei dubbi sull'autenticità del ricordo; si verifica allora una divaricazione tra il contenuto della rimemorazione e la realtà dei fatti.

> Mentre la rimemorazione continua ad essere rimemorazione della stessa cosa e mi presentifica il percepire passato con la credenza percettiva passata, il mio presente si è liberato dall'adesione alla credenza e prende una posizione di altro genere. (FP: 121)

Immaginiamo di compiere un'operazione analoga nei confronti della riflessione. Anche in un atto riflessivo normalmente è presente un interesse verso il contenuto dell'atto. Se per esempio mi rivolgo verso la mia percezione della casa, nel momento in cui lo faccio assumo implicitamente che il contenuto del mio atto esista realmente. Tuttavia, è possibile esercitare tale riflessione in modo disinteressato, sospendendo il giudizio sull'oggetto dell'atto stesso.

---

405 FP: 117
406 FP: 122.
407 FP: 118.

Bisogna notare che un atteggiamento del genere non è disinteressato da tutti i punti di vista; ciò che si modifica è l'oggetto dell'interesse, che non consiste più nel contenuto dell'atto ma si sposta verso l'essere dell'atto stesso.

> Io, come io della riflessione, non sono disinteressato da tutti i punti di vista. Effettuo certamente un atto, esprimo un interesse conoscitivo, ma questa espressione dell'atto conoscitivo e del giudicare riflessivo si dirige su me e sul mio percepire, nel suo essere puro e peculiare. (FP: 125)

Siamo quindi di fronte a una sospensione parziale dell'interesse che permette, tuttavia, di svelare un campo d'indagine poco conosciuto, che riguarda la struttura degli atti stessi. La fenomenologia mostra qui tutta la potenza del suo metodo perché l'epoché apre la strada ai risultati più complessi della riflessione husserliana. Mettendo tra parentesi il mondo, infatti, inizia il percorso che trova il suo culmine nella soggettività trascendentale.

§ 7 EPOCHÉ TRASCENDENTALE E IO PURO

Finora è stato seguito il cammino che conduce dall'atteggiamento naturale alla riflessione e da questa all'epoché fenomenologica, intesa come quell'atteggiamento particolare che, sospendendo l'interesse nei confronti degli oggetti dei nostri atti, permette di dirigere lo sguardo verso la componente soggettiva degli atti stessi.

Il percorso della fenomenologia, tuttavia, non si arresta a questo punto ma prosegue nel tentativo di guadagnare una visione ancora più radicale della riduzione.

Husserl osserva che il percorso tracciato fino a questo momento non è diverso da quello che dovrebbe essere compiuto dalla psicologia, se tale scienza volesse veramente liberarsi dalle sue riduzioni naturaliste e guardare l'esperienza in modo puro.[408] Infatti, come è stato detto in precedenza, nell'epoché fenomenologica non vengono sospesi tutti gli interessi, ma solo quelli rivolti all'esistenza degli oggetti degli atti di coscienza.

> La mancanza di interesse riguardo all'essere reale degli oggetti di volta in volta percepiti e, allo stesso modo, delle altre oggettualità poste in altri atti rispettivi, che è

[408] Cfr FP: 165.

> propria dell'epoché, non era affatto *mancanza d'interesse assoluta* e radicalmente *pura*, ma soltanto *relativa*. (FP: 185)

L'epoché dello "psicologo" sospende solo il singolo atto ma non si preoccupa di mettere tra parentesi anche l'orizzonte spazio-temporale di quello stesso atto né tutte le validità che il soggetto ha assunto nel passato o assumerà in futuro. In breve, la neutralizzazione operata dall'epoché fenomenologica è solo il primo esempio dell'applicazione di un metodo ben più potente, che potrebbe svelare non solo le strutture psicologiche dei vissuti, ma aprire il campo a un nuovo terreno d'indagine che è quello che Husserl definisce come "esperienza trascendentale"[409].

> Io posso considerare la mia pura vita universale puramente per sé, posso portarla progressivamente a datità pura e forse anche indagarla scientificamente, senza aver mai bisogno, come premessa, della minima presa di posizione riguardo a qualche genere di obbiettività. (FP: 207)

In questa sede non serve inoltrarci ulteriormente nel metodo fenomenologico. L'obbiettivo di questo capitolo è fornire un quadro sintetico sullo statuto della soggettività nella fenomenologia husserliana, per questo abbiamo ripercorso il cammino che conduce dalla soggettività pre-riflessiva, alle forme attive dell'atteggiamento naturale, fino ai diversi gradi della riflessione. Ora, con un salto, passiamo a osservare l'esito ultimo di questo metodo. Quando l'epoché fenomenologica viene esercitata nella sua radicalità, essa conduce alla scoperta di una nuova dimensione del soggetto, che Husserl chiama *io trascendentale* o *io puro*.

> Ora voglio gettare subito uno sguardo avanti, così che capiate come questo modo di ridurre esercitato singolarmente sugli atti dell'io empirico-umano deve infine aprirci una via per ottenere la soggettività trascendentale, per rendere esperibile quell'io che permarrebbe anche se tutto il mondo non esistesse, quindi anche se il mio corpo non

[409] FP: 189. Qui ci stiamo riferendo esclusivamente a *Filosofia Prima* per pure esigenze di sintesi. Il problema della fenomenologia trascendentale è descritto da Husserl nella maggioranza delle sue opere a partire dal primo volume di *Ideen* fino a *La crisi delle scienze europee*. In questa sede si è scelto di seguire le argomentazioni di *Filosofia Prima* perché lì Husserl descrive il percorso che conduce alla riduzione trascendentale con particolare chiarezza e brevità. Si tratta, inoltre, di un'opera che appartiene a una fase già piuttosto avanzata del pensiero husserliano e permette quindi di confrontarsi con un'elaborazione matura di questo tema.

> esistesse e, dunque, non si potesse più parlare di un io nel senso abituale, cioè di un essere umano. (FP: 165)

La soggettività trascendentale è, dunque, un fenomeno radicalmente diverso da ogni manifestazione dell'io considerata fino a questo momento. Trattandosi dell'esito della sospensione di ogni validità, essa sussiste senza un mondo al quale riferirsi e senza un corpo nel quale incarnarsi.

Le ultime osservazioni già mostrano che si tratta di un terreno d'indagine particolare e piuttosto difficile per la fenomenologia. Infatti, a che cosa corrisponde un livello del'io che sia privo di corpo e di mondo?[410] Che esperienza dell'io si può avere, se non si tratta di un io umano, personale?

Per risolvere questi problemi analizziamo la descrizione che Husserl fa dell'io puro nella seconda sezione del secondo volume di *Ideen*, che contiene una lunga parte dedicata a questo tema. In primo luogo occorre fare chiarezza su cosa sia questo livello dell'io che sorge come esito dell'epoché trascendentale.

Husserl lo descrive innanzitutto come il "polo egologico"[411] degli atti, vale a dire come uno dei due termini essenziali che costituiscono un atto intenzionale. Quando si immagina o si giudica o si percepisce, esiste sempre un immaginato, un giudicato, un percepito; ma occorre anche domandarsi: chi è il secondo referente di queste relazioni?

> In ogni compimento di un atto è implicito un raggio del dirigersi, e io non posso descrivere questo raggio se non come un raggio che ha il suo punto di partenza nell'«io», il quale perciò rimane indiviso e numericamente identico pur vivendo in questa molteplicità di atti. (ID2: 102-3)

[410] Questa obiezione non nasce solo da questo accenno fatto in *Filosofia Prima* ma riguarda alcune osservazioni ben più radicali che Husserl fa in *Ideen* I. Il §49 dell'opera è infatti intitolato "La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo" e lì è esposta con grande chiarezza la tesi secondo la quale, qualora ogni trascendenza fisica cessasse di esistere, e dunque non ci fosse più il mondo, questo non implicherebbe la scomparsa della coscienza. Nessun ente, infatti, è necessario per l'esistenza della coscienza, poiché essa è dotata di un essere assoluto.
[411] ID2: 102.

Questa descrizione appare molto semplice: l'io puro è prima di tutto il lato soggettivo dei vissuti.[412] Nelle pagine successive Husserl arricchisce la sua descrizione e mostra alcune caratteristiche di questo concetto.

In primo luogo, l'io puro si esprime nei vissuti ma non coincide con essi. Nell'immaginazione assume forme e strutture diverse da quelle che mette in atto nel ricordo, ma ciò non significa che la sua esistenza coincida con il vissuto al quale si riferisce.[413] La soggettività in sé è **irriducibile** alle sue manifestazioni.

Questa proprietà porta con sé due importanti conseguenze; la prima riguarda il modo attraverso cui è possibile cogliere l'io puro, vale a dire l'astrazione. Se il soggetto non può essere ridotto ai suoi vissuti, ma d'altra parte essi sono l'unica via per la sua manifestazione, questo implica che è possibile separare l'io dai suoi atti solo per via astrattiva.

> Da un lato, in quanto funziona in essi [*gli atti*] e attraverso essi è in relazione con gli oggetti, l'io puro andrebbe distinto dagli atti stessi; d'altra parte può essere distinto

412 Per chiarire questa definizione è necessario accennare alle possibili vie d'accesso alla soggettività trascendentale che Husserl elaborò nel corso del suo pensiero. In *Ideen* I l'io puro viene raggiunto tramite la così detta "via cartesiana". Essa consiste nel porre l'accento sulla differenza fondamentale che sussiste tra il modo in cui gli oggetti si danno alla coscienza e il modo in cui la coscienza si dà a se stessa. In base a questa differenza viene stabilito un primato del soggetto sul mondo e, quando tale soggettività è indagata attraverso l'epoché trascendentale, emerge al fondo di essa la soggettività trascendentale. Il problema di questa via consiste nel "primato ontologico" affidato al soggetto, primato che ricorda le affermazioni dell'idealismo tedesco. Infatti, se il mondo si fa presente alla coscienza solo in modo mediato, mentre l'io è una realtà auto-consistente, quest'ultimo può essere inteso come il fattore generativo del mondo stesso. Da qui nascono le affermazioni ambigue del §49 di *Ideen* I alle quali facevamo riferimento nella nota n° 410, p. 231.
Resosi conto di questi rischi Husserl elaborò una nuova via d'accesso all'io trascendentale, che chiamò "via ontologica". Questo nuovo metodo non prende le mosse dall'autodatità del soggetto a se stesso, ma dal modo in cui il mondo si dà per il soggetto. Qualunque sia l'oggetto dei nostri vissuti, una percezione, un giudizio, un'immaginazione, esso non può sussistere se non in riferimento a un soggetto che lo coglie. Quanto più facciamo attenzione al mondo e al suo svelarsi, tanto più, indirettamente, siamo condotti verso la soggettività. In questo modo, il risultato è sempre l'affermazione della necessità del polo egologico, ma tale affermazione non può più essere raggiunta attraverso la cancellazione del mondo, bensì grazie alla sua presenza. Alcuni critici identificano anche una terza via, chiamata "psicologica", che tuttavia non differisce in modo sostanziale da quella ontologica. (Per un approfondimento su questo rimando alla II sezione di *Ideen* I, al secondo capitolo della IV sezione di *Filosofia prima* e al §43 di *La crisi delle scienze europee*. Lo stesso tema è spiegato in modo chiaro e efficace in J. Drummond, *Husserl on the ways to the performance of the reduction*, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, a cura di D. Moran e L. Embree, New York: Routledge, 2004, I vol pp. 231–51, e in D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, cit., pp. 47-53).
Se consideriamo l'alternativa tra le due vie, l'impostazione che viene data al problema dell'io puro in *Ideen* II sembra corrispondere alla via ontologica. Qui, infatti, non troviamo una posizione passibile di idealismo, dato che il soggetto trascendentale è descritto prima di tutto come "polo egologico", come il lato soggettivo del raggio intenzionale.
413 ID2: 103-4.

> dagli atti soltanto per via astrattiva. Astrattiva in quanto l'io non può venir pensato come qualche cosa di separato da questi vissuti. (ID2: 104)

Passiamo alla seconda conseguenza. Se i vissuti sono semplici funzioni dell'io che "procede di atto in atto"[414], occorre capire quale sia la sua consistenza quando non si dà alcun vissuto. Ad esempio, durante i periodi di sonno o di incoscienza, dobbiamo immaginare che l'io sia assente e che torni a esistere solo al risveglio?

La risposta di Husserl è negativa; del resto, in caso contrario, cadremmo in contraddizione con l'ipotesi di partenza sull'irriducibilità dell'io ai suoi vissuti. Egli ipotizza che negli stati di incoscienza la soggettività trascendentale continui a esistere, seppure in uno stato di latenza. [415]

Si tratta di una teoria molto interessante, perché si fonda sull'ipotesi chel'io trascendentale non sia una funzione attiva ma una struttura che abbraccia tanto il campo dell'attività quanto quello della passività. L'essenza dell'io puro non consiste in una forma di organizzazione dei vissuti governata dall'intelletto, perché se così fosse non avrebbe senso affermare che continua a esistere anche quando non siamo coscienti.

La seconda caratteristica dell'io puro è la sua **immutabilità**. Come abbiamo visto, la sua forma si modifica nei diversi atti e le pratiche in cui è coinvolto influiscono sul suo modo di manifestarsi, ma nella sostanza l'io è immutabile.

> *Qualsiasi cogito, con tutte le sue parti costitutive, si genera o trapassa nel flusso dei vissuti. Ma il soggetto puro non si genera e non trapassa*, per quanto, a modo suo, «si faccia avanti» e poi «sparisca dalla scena». (ID2: 108)

Gli atti nei quali l'io è coinvolto si trasformano ma l'io di per sé non subisce mutazioni.

In questo senso, allora, esso differisce da tutte le forme mondane e storiche della soggettività. Non coincide con la mia persona né con la mia psiche, "non ha disposizioni di carattere, facoltà, disposizioni originarie o acquisite ecc."[416] ma è dotato di un'essenza stabile e perenne.

Terzo tratto caratteristico del soggetto trascendentale è la sua capacità di "**auto-percezione**".

---

414 ID2: 103.
415 ID2: 105
416 ID2: 109.

> *L'essenza dell'io puro implica inoltre la possibilità di un originario afferramento di sé, di un'«auto percezione»* (...). (ID2:106)

Occorre soffermarsi un momento su queste affermazioni. Husserl qui dichiara che non solo l'io è sempre presente, ma è anche in grado di percepire se stesso in tutti gli atti nei quali si manifesta, quindi ha "la possibilità di coglier se stesso come è in se stesso e così come funge; l'io può dunque rendersi oggetto di se stesso"[417]. Ovviamente esiste una differenza formale tra il sé del ricordo e quello della percezione, ma nonostante ciò l'io è in grado di cogliersi come unico attraverso i suoi vissuti.

Torniamo per un momento a *Filosofia Prima* e alla descrizione del percorso che conduce dall'atteggiamento ingenuo fino alla riflessione trascendentale. Si potrebbe pensare che l'auto-coglimento di *Ideen* II non sia altro che un grado ulteriore della riflessione che ha preso le mosse dall'atteggiamento naturale.

Eppure quest'ipotesi presenta dei problemi. In primo luogo, Husserl parla di "auto percezione", sembra quindi alludere a un'apprensione più semplice della riflessione. In secondo luogo, la riflessione non permette di ottenere una chiarezza totale, ma mantiene sempre al suo interno un cono d'ombra, un punto irriflesso che consiste nel soggetto stesso che sta operando la riflessione. "Un io diventa manifesto, desto, diventa l'io operante di un atto (e l'atto stesso diventa a sua volta manifesto) solo quando emerge un io che vi riflette sopra, il quale da parte sua è un'io latente" (FP: 116).

In *Ideen* II, d'altro canto, si trovano affermazioni di tutt'altro genere.

> L'io è in un'assoluta ipseità e si dà nella sua unità priva di adombramenti, può essere colto adeguatamente attraverso una conversione riflessiva dello sguardo che risalga a esso come a un centro di funzioni. In quanto io puro esso non nasconde in sé segrete e interiori ricchezze, è assolutamente semplice, è assolutamente in luce (...). (ID2: 109)

Di che genere di riflessione si tratta? Può esistere una riflessione che renda manifesto il soggetto nella sua interezza? E, d'altra parte, se anche assumessimo l'ipotesi di *Filosofia*

[417] ID2: 105-6.

Prima, chi sarebbe il soggetto che attua la riflessione sulla soggettività trascendentale? Quest'ultima non è forse il livello più puro al quale si può accedere?

Lasciamo per ora questi problemi irrisolti e passiamo a considerare l'ultima caratteristica descritta in *Ideen* II. Dopo aver detto che l'io puro "né si crea né si distrugge"[418] e che l'unico mezzo per separarlo dai vissuti nei quali si manifesta è l'astrazione, si potrebbe pensare che tale concetto non sia altro che una struttura logica, un'invariante universale valida per tutti gli uomini. Eppure Husserl afferma che, quando entriamo in contatto con un altro uomo, scopriamo un io puro distinto dal nostro, "quindi se io pongo più uomini, pongo anche parecchi io puri per principio distinti"[419]. "Esistono tanti io puri quanti sono gli io reali"[420], si tratta quindi di un entità **assolutamente individuale**.

Concludiamo osservando che lo studio delle caratteristiche dell'io puro ha condotto a risultati molto problematici. Contrariamente all'impostazione della fenomenologia, pare che qui Husserl stia descrivendo una sorta di soggetto metafisico dallo statuto ambiguo. Non è chiaro né come sia possibile giungere a conoscerlo, né se si tratti di un'entità sovra-individuale, personale o puramente logica. Per questo occorre cercare altri elementi che portino maggior chiarezza nella descrizione di questo concetto.

§ 8 CHIARIMENTI E CRITICHE SULLA NOZIONE DI SOGGETTIVITÀ TRASCENDENTALE

Per chiarire il problema del soggetto trascendentale è necessario tornare proprio al momento in cui abbiamo deciso di accelerare la nostra indagine. Infatti, per non rischiare un giudizio parziale su questo tema occorre descrivere il metodo che permette di studiarlo e così potrà chiarirsi anche l'oggetto stesso delle nostre considerazioni.

Se torniamo per un momento a *Filosofia Prima* troveremo la descrizione di come si attui l'epoché universale che apre il campo all'esperienza trascendentale. Husserl afferma che non si tratta dell'ultimo livello possibile di riflessione a partire da un atto singolo; se consideriamo un atto percettivo e riflettiamo su esso, poi riflettiamo sulla riflessione e così via all'infinito non otterremo l'epoché universale. Essa consiste, piuttosto, nel cogliere in un unico atto l'intero corso della nostra vita, sospendendo poi il giudizio sull'esistenza delle

418 ID2: 319.
419 ID2: 115.
420 *Ibidem*.

obbiettività al suo interno.[421] Qualcosa di simile accade quando riportiamo alla memoria tutto un periodo della vita, come l'infanzia o gli anni della scuola. Se immaginiamo di estendere tale operazione a tutto il corso della nostra esistenza, otterremo la base per l'epoché universale. Ovviamente si tratta di un modo vago di cogliere la vita, come osservandola "da lontano"[422], ma lo sguardo ha sempre la possibilità di avvicinarsi e dare un aspetto definito a un certo periodo.

A partire da queste osservazioni tentiamo di chiarire un punto oscuro tra quelli segnalati nel paragrafo precedente. Si può dire che la capacità di auto-cogliersi dell'io puro non consista in una riflessione ulteriore ma nella possibilità di cogliere la sua esistenza "d'un colpo solo"[423]. Si tratta sempre di una forma di riflessione, ma più immediata, estesa in senso orizzontale lungo il corso della vita intenzionale e non verticalmente come accadeva negli esempi precedenti. Si tratta quasi di una percezione nella quale l'io è presente a se stesso nella sua unità.[424]

Passiamo ora a un secondo problema; una volta che è stato gettato questo sguardo d'insieme sulla vita e si è sospesa ogni validità oggettiva, cosa si ottiene come risultato?

> Questa liberazione equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo. Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue attuazioni ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice.[425]

Il contenuto di questa citazione è fondamentale per una corretta comprensione del tema della soggettività trascendentale. Non bisogna dimenticare, infatti, che al cuore dell'io puro sta la correlazione intenzionale, perché se così non fosse il risultato di tutto il percorso fatto

---

421 FP: 198-9.

422 FP: 201.

423 L'espressione è tratta da *La crisi delle scienze europee*, cit, p. 178, dove Husserl riprende il tema dell'epoché universale in termini molto simili a quelli di *Filosofia Prima.*

424 Cfr D. Carr, *Trascendental and Empirical Subjectivity*, cit. p. 191-93. Secondo Carr il modo in cui il soggetto trascendentale si auto-intuisce è lo stesso con cui il soggetto pre-riflessivo sa di se stesso in fenomeni come la temporalità. Questo, tuttavia, non scioglie tutti i dubbi sulla capacità di auto-cogliersi dell'io perché sorge la domanda su quale sia il rapporto tra la struttura della riflessione analizzata in *Filosofia Prima* e tale auto-percezione trascendentale. L'epoché universale è la forma estrema della riflessione, dunque, perché proprio al culmine del processo riflessivo ci sarebbe un cambiamento di metodo che ricondurrebbe l'io alla stessa immediatezza sperimentata nell'esperienza passiva?

425 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 179.

dai livelli pre-riflessivi fino a qui si ridurrebbe a un ego molto simile a quello cartesiano. Invece, l'esito della riduzione universale non è un *cogito* vuoto, ma l'intera vita universale, alla quale corrisponde, come correlato inseparabile, il mondo.[426] Esso non scompare riassorbito dal soggetto, ma continua a esistere nella relazione con l'io puro.

La ripresa della correlazione intenzionale permette anche di comprendere il legame che unisce la dimensione trascendentale a tutte le altre manifestazioni dell'io. L'intenzionalità, infatti, è presente già nella sfera passiva e negli atti non tematici, come abbiamo visto in tutti i punti del paragrafo 5. Se non si ribadisce l'importanza della correlazione, potrebbe sembrare che ci sia un baratro a dividere la soggettività pre-riflessiva da quella trascendentale di *Ideen* II.

Invece, la via attraverso cui abbiamo seguito il soggetto, dalle sue manifestazioni più originali fino alle forme più complesse possiede un fattore fondamentale di continuità, che consiste proprio nella relazione intenzionale tra coscienza e mondo.

Domandiamoci a questo punto se la ripresa dell'intenzionalità abbia dissipato ogni difficoltà riguardo all'io puro e alle sue proprietà. Purtroppo la risposta è negativa. Rimettere a fuoco la centralità della correlazione non elimina il sentimento di stranezza che sorge leggendo le caratteristiche che Husserl attribuisce al soggetto trascendentale.[427]

---

426 FP: 209 e 213. Ovviamente il mondo di cui si parla non è quello obbiettivo delle scienze, ma è trasformato nel rapporto con l'io :"Ma il mondo, che era prima per me e che continua ad essere, in quanto mondo mio, nostro umano, valido attraverso i modi soggettivi, non è scomparso; durante la conseguente attuazione dell'epochè esso rimane il puro correlato della soggettività che gli conferisce il suo senso d'essere, e in base alla cui validità esso «è»." E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit. p. 179-80.

427 David Carr sostiene, invece, che i problemi della soggettività trascendentale scomparirebbero se si cessasse di considerare tale concetto come dotato di una valenza ontologica. Chi interpreta l'io puro come un ente, così come chi lo intende come una finzione, continua a rimanere legato a un'immagine di io puro come oggetto, mentre il soggetto trascendentale andrebbe pensato come la *descrizione* di una certa dimensione dell'io. In questa prospettiva, il problema della sua esistenza empirica verrebbe immediatamente eliminato. Una prova a favore di questa lettura consisterebbe nel fatto che alcuni caratteri del soggetto trascendentale, come la sua capacità di auto-riflessione, si manifesterebbero già nell'io pre-riflessivo. (D. Carr, *Trascendental and Empirical Subjectivity*, cit., pp. 188-93)
Tutti i punti rilevati da Carr sono senza dubbio presenti in Husserl, ma ciò non toglie che nelle sue pagine siano presentati degli aspetti che possono difficilmente essere conciliati con il concetto di soggetto trascendentale come descrizione. In particolare, le caratteristiche dell'io puro di *Ideen* II fanno pensare a qualcosa che è dotato di un'esistenza specifica e le proprietà lì descritte non sembrano compatibili con la soluzione "descrittiva". Come verrà mostrato nel corso di questo paragrafo, in Husserl convivono entrambi gli aspetti ed è lecito affermare che lo studio del soggetto pre-riflessivo chiarisca la prospettiva nella quale va considerato l'io puro. Questo non toglie, però,

Cosa significa che l'io puro non si crea né si distrugge, eppure ne esiste uno per ogni individuo? Se è legato in questo modo al singolo, come può allora essere privo di facoltà, di disposizioni di carattere ecc.? In che senso è ottenuto tramite astrazione e, soprattutto, cosa significa che coincide con quel livello della soggettività che continuerebbe a esistere anche se non avesse corpo né mondo?[428]

Questi interrogativi mostrano che l'interpretazione metafisica che traspariva dalla lettura di *Ideen* II non era totalmente ingiustificata, anche se non deve essere assolutizzata.

I problemi sorgono dalla difficoltà di conciliare la natura trascendentale dell'io con la sua esistenza empirica. Husserl insiste continuamente sul ruolo costitutivo della soggettività nei confronti di tutta l'esperienza, perché su questo si fonda il rovesciamento del dualismo attuato dalla fenomenologia. L'io trascendentale, come si è letto nella *Crisi* conferisce al mondo la sua validità e quest'ultimo non è più un universo "esterno" e inconoscibile, ma diventa il correlato dell'io stesso.

D'altra parte, ciascuno rimane un individuo empirico e limitato e per quanto radicale possa essere l'esercizio dell'epoché, di fatto ogni uomo sperimenta i suoi singoli vissuti, filtrati dalle sue inclinazioni e attitudini, che restano incancellabili.

Husserl non intende rinunciare neppure a questa seconda natura del soggetto, per questo descrive la dimensione pre-riflessiva come determinata dalla temporalità interna e dall'incarnamento e non approda mai a una soggettività trascendentale intesa come spirito universale di stampo hegeliano.

Queste due istanze sono certamente presenti nella fenomenologia, come i testi hanno mostrato, ma ciò non significa che sia facile conciliarle.

Proprio da una simile difficoltà nascono le estremizzazioni nell'uno o nell'altro senso; sembrerebbe così che in certi scritti Husserl sia un idealista convinto mentre in altre interpretazioni viene sminuito il ruolo del soggetto trascendentale, come se si trattasse di un aspetto accidentale della sua fenomenologia.

---

che ci siano ancora delle ambivalenze nei testi husserliani e che esse non possano venire eliminate considerando un solo aspetto del problema.

428 Su questo aspetto Zahavi sostiene che si tratti di una conseguenza diretta della via cartesiana, mentre, una volta abbandonata questa per quella ontologica, non esisterebbe più alcuna possibilità di affermare l'esistenza di un soggetto senza mondo (D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, cit, p. 50-53). In realtà Husserl ripete le stesse posizioni del §49 di *Ideen* I anche in *Filosofia Prima*, come abbiamo mostrato, benché in quest'opera la via cartesiana sia già stata esplicitamente superata (cfr FP: 189 e ss.).

La difficoltà che abbiamo cercato di descrivere emerge con chiarezza nei paragrafi 53 e 54 della *Crisi*.

Qui Husserl si sofferma a spiegare il paradosso che sorgerebbe a seguito della riduzione trascendentale. "Grazie al metodo dell'epoché ogni obiettività si è trasformata in soggettività" (CSE: 205), il che significa che il mondo non corrisponde più all'immagine fornita dalla psicologia e dalla scienza ma viene riconosciuto come "correlato delle apparizioni e delle intenzioni soggettive" (*ibidem*). Questo risultato, tuttavia pone un problema; infatti, risulta paradossale che l'io sia il punto costitutivo del mondo, pur essendo a sua volta una parte del mondo stesso.

> Ma come può una struttura parziale del mondo, la soggettività umana del mondo, costituire l'intero mondo, costituirlo quale sua formazione intenzionale? (...)
>
> L'elemento soggettivo del mondo inghiotte per così dire il mondo e perciò anche se stesso. (CSE: 206)

Husserl sostiene che per risolvere il paradosso occorra distinguere tra noi stessi in quanto uomini, vale a dire come esseri mondani che possono essere osservati in modo naturale-obbiettivo, e noi stessi come soggetti che costituiscono il mondo, vale a dire come soggetti trascendentali. Se si fa confusione tra questi piani il paradosso sembra insuperabile perché gli uomini reali, gli "io empirici" sono fenomeni tra gli altri, quindi non possono mettere in atto la costituzione del mondo. Per comprendere la riduzione universale occorre riferirsi, quindi, a un aspetto ben diverso della nostra soggettività.

> Evidentemente nel conseguente atteggiamento dell'epoché ogni io viene considerato soltanto come il polo egologico dei suoi atti e delle sue abitualità. Concretamente, l'io non è un mero polo egologico, l'io è in tutte le sue operazioni e nei risultati delle sue operazioni, comprese quelle che definiscono il mondo che vale come essente e come essente così-e-così. Ma l'epoché e lo sguardo puro che mira al polo egologico fungente, e quindi alla totalità concreta della vita e delle sue formazioni intermedie e finali, non rivelano eo ipso nulla di umano, né l'anima, né gli uomini reali psicofisici – tutto ciò rientra nel «fenomeno», nel mondo in quanto polo costituito. (CSE: 209-10)

Questo paragrafo non lascia spazio ad ambiguità. L'io empirico, che poi è l'io reale che sperimentiamo normalmente, dotato di personalità, di una storia individuale e di caratteristiche che lo distinguono da ogni altro io, non è il soggetto che emerge dall'epoché universale. Il soggetto della costituzione del mondo non ha "nulla di umano"; potremmo parafrasare Husserl dicendo che è un funzione dell'io reale alla quale si giunge per astrazione. Tanto è vero che, come viene ribadito in seguito, è errato pensare l'io trascendentale come se fosse una "parte reale o uno strato dell'anima" (CSE:212).

Tale interpretazione è confermata dal fatto che la soggettività trascendentale non è limitata al singolo individuo ma viene attribuita all'intera comunità intersoggettiva. Come era accaduto nella sfera preriflessiva, l'io deve ben presto confrontarsi con la "«percezione dell'estraneità», percezione dell'altro, di un altro io, che, per se stesso è un io come io sono io per me"[429]. Il confronto con gli altri porta all'intuizione che non può esistere solo la mia soggettività trascendentale, ma deve esistere anche la loro. Emerge, allora, la soggettività trascendentale intersoggettiva che ha come correlato il «mondo per tutti», il mondo che la comunità umana costituisce e condivide.[430]

Cerchiamo di trarre le conclusioni del nostro percorso; se l'io trascendentale non ha nulla di umano, rivela una struttura a priori universale che è la correlazione intenzionale[431] e possiede una dimensione intersoggettiva, può forse essere ridotto al nostro io concreto e personale? Apparentemente no. Sembrerebbe, invece, che corrisponda a una pura funzione logica o a un super-io che trascende la singolarità dei suoi membri. Eppure Husserl non accetta nessuna di queste soluzioni; la singola individualità di ciascuno non è solo un punto di partenza contingente che deve essere superato per approdare a una prospettiva universale e spersonalizzata. Egli continua a ribadire con forza che non è possibile prescindere dalla centralità del proprio io, nonostante l'approfondimento della dimensione trascendentale conduca apparentemente verso altri esiti.

---

429 Husserl sostiene che la percezione dell'estraneo abbia inizio, in realtà, all'interno dell'io di ciascuno. Infatti basta osservare la propria storia per accorgerci che quando pensiamo a un fatto passato, non solo riportiamo alla mente il dato trascorso, ma ci confrontiamo anche con il nostro io così com'era nel passato. Abbiamo a che fare con un io che ci è estraneo pur essendo sempre il nostro io. Da questa esperienza per analogia cogliamo anche gli altri come dotati di un io analogo al nostro, *ivi*, p. 211.

430 *Ivi*, p. 212.

431 Cfr anche *ivi* § 46.

Non si tratta solo di un problema metodico, ma, si potrebbe dire, di una vera e propria decisione filosofica. È vero che esiste una dimensione comunitaria dell'io puro ed è altrettanto vero che la funzione costituente del soggetto non risiede in nessun tratto della sua umanità storica e concreta, eppure, "per motivi filosofici più profondi, che qui non possono venir esaminati, ma che non sono tuttavia soltanto di ordine metodico, occorre riconoscere l'assoluta unicità dell'ego e la sua posizione centrale per ogni costituzione" (CSE: 212).

CONCLUSIONE

Lo studio che abbiamo condotto ha portato alla luce due aspetti fondamentali della fenomenologia.

Il primo è l'importanza assoluta che viene attribuita al rapporto tra il soggetto e il mondo. Peirce e Husserl si svincolano dalla polemica comune tra realisti e nominalisti proprio in virtù dell'affermazione di questo rapporto. Non è loro intenzione dimostrare l'esistenza di un modo reale esterno, dotato di caratteri propri e indipendenti. Una realtà simile, infatti, risulterebbe inconoscibile proprio a causa della sua indipendenza dal soggetto. Al contrario, il mondo si costituisce a partire dall'esperienza che se ne fa; quest'ultima è un fattore decisivo per la formazione del reale e non un ponte che il soggetto tenta di costruire per raggiungere un territorio a lui completamente estraneo.

Il secondo aspetto caratteristico della fenomenologia consiste nell'affermazione della natura "mista" della conoscenza. Il fenomenologo non ricerca mai il puro dato, perché non esistono sensazioni istantanee che vengono registrate dalla mente come impronte disegnate su una tavoletta di cera. Il metodo che la fenomenologia utilizza è l'osservazione ma non si tratta di un'osservazione asettica, puramente ricettiva. Ogni osservazione contiene già una struttura complessa che comprende ricordi, immaginazioni e interpretazioni dei contenuti percettivi. La realtà è intrinsecamente semiotica, direbbe Peirce, per questo non può essere ridotta a una somma di impulsi nervosi rielaborati dal cervello.

Ci si potrebbe domandare, allora, che senso abbia utilizzare il metodo dell'osservazione in un contesto simile. In realtà l'approccio resta sensato perché la complessità della struttura dell'esperienza non è un prodotto dell'attività soggettiva ma nasce dall'organizzazione stessa del dato. Le percezioni sono "spesse", direbbe James, ricche di implicazioni e di rimandi che colui che percepisce deve saper cogliere e interpretare. Del resto, una volta abbattuta la barriera tra io e mondo, non si può limitare la presenza di forme sintetiche e di organizzazione della materia all'interno della mente. L'esperienza stessa è dotata di un ordine che il soggetto deve riconoscere pur senza averlo prodotto.

Le due istanze descritte restano i punti di maggior innovazione che la fenomenologia porta nell'analisi della conoscenza elaborata dai due autori. Questo non significa, tuttavia, che permettano loro di eliminare tutti i problemi che si presentano quando si considera la relazione tra soggetto e realtà.

È noto che tanto Peirce quanto Husserl furono accusati in alcune fasi del loro pensiero di idealismo.[432] Entrambi si difesero con decisione da questa accusa, ma è interessante osservare quale sia lo spunto che diede origine a tale equivoco. Affermare la continuità tra soggetto e mondo può indurre a pensare che il mondo possa essere ridotto a una rappresentazione prodotta dal soggetto. Ovviamente non si tratterebbe di una soggettività individuale, ma universale, che comprende l'intera comunità degli interpretanti. Se interpretazione e rappresentazione si insinuano fin nelle operazioni più originali dell'io e se non esiste un confine rigido che circoscriva il dominio dello spirito, il sospetto di idealismo inizia a prendere corpo.

Lo studio peirceiano della continuità esprime con chiarezza tutti questi problemi. Il continuo è l'espressione più compiuta della *thirdness* e quindi della realtà. Peirce dichiarò sempre che non è possibile ridurre una delle tre categorie alle altre, ma di fatto la continuità sembra esercitare un dominio incontrastato in tutte le sue analisi.

---

[432] Per Husserl il problema non si limita ad un equivoco. A partire dalla svolta trascendentale compiuta con Ideen I il suo pensiero fu avvicinato all'idealismo, grazie anche al fatto che lui stesso utilizzò l'espressione "idealismo fenomenologico trascendentale" per descrivere la sua filosofia (il testo più rilevante a questo proposito è la Postilla alle idee in Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, I vol., cit, p. 418-34.). Benché l'espressione sia ambigua, essa non permette di assimilare la fenomenologia alla tradizione tedesca precedente. A prova di questo riportiamo la celebre testimonianza di Helmuth Plessner, il quale racconta che un giorno, mentre accompagnava Husserl a casa, quest'ultimo confessò: «Per me tutto l'idealismo tedesco è sempre stato ripugnante. Ho cercato per tutta la vita – e qui tirò fuori il suo sottile bastone da passeggio con il manico d'argento e lo spinse, piegandolo davanti, contro lo stipite della porta – la realtà» (R. Bohem, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie,* Phaenomenologica, Nijhoff, Den Haag 1968, pp. 28-29). D'altra parte Husserl non manifestò neppure un atteggiamento di univoco disprezzo nei confronti degli idealisti, come dimostra il ciclo di lezioni che tenne nel 1917 su Fichte pubblicate in italiano come *Fichte e l'ideale di umanità*, trad. it. a cura di Francesca Rocci ETS, Pisa 2006. (Si veda anche A. Staiti, *Fenomenologia dell'ideale. Husserl lettore di Fichte nelle Lezioni del 1917*, in «Annuario Filosofico» XXII (2006), pp. 401-421).
Queste tensioni del pensiero husserliano generarono diversi problemi nel movimento fenomenologico nascente e spinsero alcuni allievi di Husserl a prendere le distanze dal maestro. Per un approfondimento di veda l'introduzione di S. Besoli al volume di A. Reinach, *La visione delle idee*, cit. p. XXII.
Peirce, allo stesso modo, ebbe sempre un rapporto ambiguo con Hegel. Nonostante i suoi autori di riferimento in giovinezza fossero Kant e Cartesio, col passare degli anni aumentarono le affinità del suo pensiero con la filosofia hegeliana. La differenza principale che egli stesso individuò tra sé e l'idealismo è ben espressa in questo passo dei *Collected Papers:* "The truth is that pragmaticism is closely allied to the Hegelian absolute idealism, from which, however, it is sundered by its vigorous denial that the third category (which Hegel degrades to a mere stage of thinking) suffices to make the world, or is even so much as self-sufficient. Had Hegel, instead of regarding the first two stages with his smile of contempt, held on to them as independent or distinct elements of the triune Reality, pragmaticists might have looked up to him as the great vindicator of their truth." (CP 5.436, cfr anche 5.77). Colapietro discute questo problema in *L'altro come sé e il sé come altro*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., p. 45-68.

In cosmologia essa è rappresentata dalla Legge universale, in fenomenologia costituisce la natura profonda del tempo e quindi dell'esperienza tutta. Formalmente la secondità dovrebbe mantenere la sua autonomia, ma di fatto la sua azione si riassorbe nella terza categoria che, portando alla luce la legge che governa gli eventi, annulla la sorpresa generata da un fatto inaspettato.

Ecco emergere, allora, il problema fondamentale che ha percorso trasversalmente tutti i capitoli di questo lavoro: qual è il rapporto tra generalità e individualità?

Nella filosofia di Peirce non si trova una risposta chiara a questo interrogativo. Il padre del pragmatismo non affermò mai la supremazia di un elemento sull'altro; per questo si potrebbe accusarlo di incoerenza ma non è lecito assimilarlo in tutto e per tutto agli idealisti. I manoscritti degli ultimi anni sul tema dell'esperienza e dell'evento mostrano che egli rimase fedele all'intuizione che lo aveva condotto alla fine dell'ottocento a creare gli indici e, in seguito, la fenomenologia. Non tutte le cognizioni sono frutto di cognizioni precedenti, ma esiste una componente della conoscenza che proviene direttamente dal mondo e che il soggetto non produce ma deve riconoscere e accettare.

D'altro canto lo statuto dell'individualità nel rapporto con la generalità resta poco chiaro.

L'importanza di questo aspetto emerge con prepotenza di fronte a quel genere particolare di individuale che è l'io. L'affermazione del primato dell'universale sull'individualità del soggetto condusse Peirce ad aderire a posizioni molto problematiche. Egli sostenne l'esistenza di un soggetto comunitario, affermò che il nostro io non può essere esclusivamente nostro ma deve essere esteso a chi ci è vicino e guardò con simpatia alle ricerche sui fenomeni paranormali come la telepatia.[433]

Tutte queste posizioni sembrano negare un'evidenza lampante. Per quanto possa essere intima la comunione tra un gruppo di uomini, non può mai accadere che uno sperimenti le sensazioni o i pensieri di un altro. La vita della coscienza si dà in prima persona e si riferisce all'individuo al quale appartiene in modo inequivocabile.

La causa di simili fraintendimenti è l'assenza di un'indagine fenomenologica dell'io. Peirce affermò che il soggetto è un simbolo e non si preoccupò di verificare se esistesse una dimensione pre-semiotica di tale fenomeno, per questo l'io nella sua filosofia è destinato a perdere ogni tratto individuale.

Da questo punto di vista la fenomenologia husserliana procede in modo più rigoroso. Lo studio del soggetto pre-riflessivo mette in luce tre aspetti - temporalità, corporeità e

[433] EP2: 1-4, *La Telepatia*, in *Esperienza e percezione*, cit. pp. 113-164.

percezione dell'altro – che rivelano la presenza dell'io a se stesso prima di ogni autoconsapevolezza simbolica. Peirce, al contrario, considerò questi aspetti solo nelle loro rappresentazioni più complesse e intersoggettive.

Benché dichiarasse di cercare nell'esperienza il paradigma della continuità, Peirce continuò a tentare di elaborare una traduzione matematica delle sue teorie e nel 1903 giunse a sostenere che il continuo autentico è composto da pure possibilità mai attualizzate. Questa lettura, tuttavia, lascia molti dubbi su come avvenga l'individuazione degli oggetti concreti e sul processo di trasformazione che gli eventi passati subiscono quando vengono conservati nel momento presente.

In breve, l'analisi peirceiana non spiega le leggi che governano la temporalità interna della coscienza, la quale possiede una propria organizzazione peculiare, non riducibile alle relazioni matematiche che uniscono gli elementi di un insieme continuo. A questo scopo il diagramma del tempo di Husserl permette di ottenere risultati più soddisfacenti.

Per quanto riguarda il corpo, Peirce se ne occupò solo marginalmente[434]. Colapietro osserva che l'organismo è necessario all'io perché la sua natura simbolica possa incarnarsi.[435] Un simbolo che non diventasse attuale non potrebbe esprimere la sua vera natura. D'altra parte, nella lettura pragmatista, il corpo in cui il soggetto si incarna è solo un ente naturale, è un oggetto fisico come tutti gli altri. Non troviamo nessuna descrizione che mostri le caratteristiche uniche che tale organismo ha per l'io che in esso si manifesta. Il *leib* di cui parla Husserl non trova alcuno spazio nella fenomenologia di Peirce e in questo modo la soggettività si trova a essere una mera funzione del suo organismo.

Infine, la percezione dell'altro come elemento fondamentale per la formazione dell'identità del soggetto è presente in Peirce, ma porta con sé numerosi problemi che abbiamo cercato di esporre nel paragrafo 4.2 del quarto capitolo.

Questi tre elementi – temporalità, corporeità e relazione con l'altro - caratterizzano la dimensione pre-riflessiva dell'io e permettono di indagare un aspetto dell'esperienza che viene omesso nelle analisi peirceiane.

D'altra parte, Husserl pone le radici del soggetto nel campo pre-riflessivo, ma non si ferma a esso; le sue analisi, infatti, proseguono con lo studio delle forme della riflessione, in particolare di quella forma che prende il nome di epoché universale. L'esito dell'epoché

---

434 Cfr *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, in particolare CP 5.229-233. Vedi anche CP 7.584-91 e MS 290 del 1905.

435 V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self,* cit p. 69.

universale, come abbiamo visto, è la soggettività trascendentale, la cui essenza pone numerosi problemi.

Gli aspetti critici del soggetto trascendentale non sorgono dalle sue affinità con il cogito cartesiano. Esistono delle assonanze tra i due concetti, ma Husserl affermò con decisione che l'essenza della soggettività trascendentale consiste nella correlazione intenzionale. Questo significa che, mentre il metodo cartesiano conduce a un soggetto puro e vuoto, privo di ogni legame, l'epoché husserliana rivela la correlazione tra io e mondo e questo rende i due procedimenti radicalmente diversi tra loro.

Il problema dell'io puro consiste nella sua relazione con l'io empirico; si tratta ancora una volta di un problema di rapporto tra individuale e universale.

Secondo Husserl la costituzione del mondo avviene nella relazione con il soggetto, dunque esso svolge un compito universale, che supera la singolarità di ciascun individuo. In questo senso l'io trascendentale non ha nulla di umano, dice Husserl[436], ma rivela una struttura dell'esperienza.

D'altra parte la fenomenologia non rinunciò mai alla centralità dell'io concreto personale; è in esso che si mostrano le basi per la costituzione universale e sempre nell'io individuale emerge l'intenzionalità come struttura fondante dei vissuti.

Sembra, dunque, che Husserl tenti di avvicinare due aspetti inconciliabili.

Il nostro percorso mostra, quindi, che i due filosofi, pur attingendo da tradizioni estranee tra loro e interessandosi a temi differenti, svilupparono un percorso filosofico che ha punti di grande vicinanza, tanto nelle scoperte quanto nei problemi.

La fenomenologia tenta di assumere un nuovo punto di vista che privilegi l'esperienza e permetta di cogliere le sue caratteristiche nel loro svelarsi. Tale metodo, che ha origine nel soggetto individuale che lo intraprende, è teso a rintracciare gli elementi sempre presenti in ogni vissuto. Non si tratta ovviamente di una universalità relativa, valida solo per il protagonista effettivo di una determinata esperienza; gli esiti di questa analisi vogliono essere generali in senso forte. Tuttavia non è facile conciliare generalità e singolarità e il processo che permette all'universale di prendere corpo in un ente delimitato da precise coordinate spazio-temporali resta un processo arduo da descrivere.

Questo non significa che la via tracciata dai due filosofi sia inutile. I punti indicati all'inizio – centralità del rapporto tra soggetto e mondo e natura segnica dell'esperienza –

[436] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit, p. 209.

restano due conquiste fondamentali e la loro unione permette di superare con decisione il dualismo che dominava le posizioni filosofiche classiche. Forse nelle analisi sul soggetto pre-riflessivo tale superamento è descritto nel modo più soddisfacente. È da qui che occorre ripartire per comprendere il processo conoscitivo senza assolutizzare uno dei due poli. Una partenza simile, come si è visto, non garantisce automaticamente l'esito finale ma rappresenta l'approccio più interessante per cercare nuove soluzioni.

NOTA BILIOGRAFICA

Data la vastità dell'opera dei due autori considerati, non presentiamo qui una bibliografia completa degli scritti di Husserl e Peirce, ma esclusivamente un elenco dei testi utilizzati nella presente ricerca.

SCRITTI DI EDMUND HUSSERL

Dalla Husserliana

Vol I: *Cartesianische Meditationen und Parisier Vortäge*, a cura di S. STRASSER, Nijhoff, Den Haag 1950. Trad. it. *Meditazioni Cartesiane e i Discorsi parigini,* a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 2002.

Vol II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, a cura di V. BIEMEL, Nijhoff, Den Haag, 1950. Trad. it. *L'idea della fenomenologia*, a cura di A. VASA e M. MARINO, Il Saggiatore, Milano 1981.

Vol. III/1: *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: *Allgemeine Einfuhrung in die reine Phanomenologie,*a cura di K. SCHUHMANN, Nijhoff, Den Haag 1976 . Trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica.* Libro Primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di E. FILIPPINI, rivista da V. COSTA, Einaudi, Torino 2002.

Vol. IV: *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie.* Zweites Buch*: Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. BIEMEL, Nijhoff, Den Haag 1952. Trad. it *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica.* Libro Secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di E. FILIPPINI, rivista da V. COSTA, Einaudi, Torino 2002.

Vol VI: *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie*, a cura di W. BIEMEL, Nijhoff, Den Haag 1959. Trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. FILIPPINI, Net, Milano 2002.

Vol. VIII: *Erste Philosophie (1923-24). 2, Theorie der phanomenologischen Reduktion,* a cura di R. BOEHM, Nijhoff, Den Haag 1959. Trad. it. *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. COSTA, Rubbettino, Catanzaro 2007.

Vol. X: *Zur Phanomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. BOEHM, Nijhoff, Den Haag 1966. Trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917),* a cura di A. MARINI, F. Angeli, Milano 1985.

Vol. XI: *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di M. FLEISHER, Nijhoff, Den Haag 1966. Trad. It. *Lezioni sulla sintesi passiva,*a cura di V. COSTA e P. SPINICCI, Guerini, Milano 1993.

Vol. XVII: *Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di

P. JANNSEN, Nijhoff, Den Haag 1974. Trad. It. *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di G.D. NERI, Laterza, Bari 1966.

Vol. XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie del Erkenntniss. Ester Teil*, a cura di U. PANZER, Nijhoff, Den Haag 1984. Trad it. sulla terza edizione *Ricerche Logiche*, vol. I a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968.

Vol. XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie del Erkenntniss. Zweister Teil*, a cura di U. PANZER, Nijhoff, Den Haag 1984. Trad it. sulla terza edizione *Ricerche Logiche*, vol. II a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968.

Scritti non presenti nella Husserliana

Erfahrung und Urteil : Untersuchungen zur Genealogie der Logik, a cura di L. LANGREBE, Meiner, Amburgo 1985. Trad. it. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 1965.

Grundlegenfe Untersuchungen sum phänomenologishen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in M. FARBER (a cura di), *Philosophical Essays in memory of Edmund Husser*l, Greenwood Press,

Newyork 1968. Trad. It. *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente vision del mondo*, a cura di G.D. NERI, «Aut Aut», 245, settembre-ottobre 1991.

SCRITTI DI CHARLES S. PEIRCE

Edizioni in originale

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

The New Elements of Mathemathics, a cura di C. EISELE, Mouton Publishers, The Hague 1976.

The Essential Peirce Selected Philosophical Writings, vol. I a cura di N. HOUSER e R. KLOESEL Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992.

The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings, vol. II (1893-1913), a cura del PEIRCE EDITION PROJECT, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1998.

Writings of Charles Sanders Peirce, voll. 1-6, a cura del PEIRCE EDITION PROJECT, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1981- 2000.

Letters to Lady Welby, Whitlok's inc., New Haven 1953

Manoscritti consultati nel corso della ricerca, ordinati cronologicamente, secondo la classificazione del **Robin Catalogue.**

1859: MS 821.

1861: MS: 920, MS 921.

1892: MS 961b, MS 35.

1893: MS 400, MS 402, MS 403, MS 408.

1900: MS 1101, MS 831.

1901: MS 802, MS 870.

1902: MS 599, MS 871, MS 872, MS 873.

1903: MS 301, MS 302, MS 303, MS 304, MS 305, MS 306, MS 307, MS 308, MS 309, MS 310, MS 311, MS 312, MS 313, MS 314, MS 315, MS 316, MS 881, MS 462, MS 467, MS 472, MS 478.

1904: MS 138, MS 329, MS 336, MS 337, MS 337s, MS 693, MS 938, MS 1112, MS 1113.

1905: MS 283, MS 284, MS 298, MS 299, MS 328, MS 908, MS 939, MS 282, MS 326 (1906?), MS 1334, MS 1338, MS 1489.

1906: MS 292, MS 293, MS 299.

1907: MS 296, MS 297, MS 318, MS 320, MS 321, MS 322, MS 323, MS 325.

1908: MS 608, MS 609, MS 611, MS 612, MS 614, MS 615.

1909: MS 641, MS 642, MS 643, MS 644, MS 645, MS 646, MS 647, MS 648.

Non datati: MS 816, MS 817, MS 732, MS 733, MS 1105, MS 1156, MS 1002, MS 1147.

Principali traduzioni italiane

Caso, Amore, Logica, trad. it. a cura di N. E M. ABBAGNANO, TAYLOR, Torino 1956.

Pragmatismo e pragmaticismo, trad. it. a cura di G. GLIARDONI, Liviana, Padova 1966.

Il pragmatismo, a cura di A. SANTUCCI, UTET, Torino 1970.

Scienza e pragmatismo, a cura di P. BAIRATI, Paravia, Torino 1972.

Dalla scienza alla metafisica, vol. II, a cura di N. BOSCO, Giappichelli, Torino 1977.

Scritti di filosofia, a cura di W.J. CALLAGHAN, Cappelli, Bologna 1978.

Le Leggi dell'Ipotesi, trad. it. a cura di M.A. BONFANTINI, L. GRASSI, R. GRAZIA, Einaudi, Torino 1980.

Scritti di logica, a cura di P. Weiss e C. HARTSHORNE, La Nuova Italia, Firenze 1981.

La logica degli eventi, a cura di R. FABBRICHESI LEO, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Categorie, trad. it. a cura di R. FABBRICHESI LEO, Laterza, Roma-Bari 1992.

Opere, a cura di M.A. BONFANTINI, Bompiani, Milano 2000.

Pragmatismo e oltre, trad. it. a cura di G. MADDALENA, Bompiani, Milano 2000.

Pragmatismo e Grafi Esistenziali, trad it. a cura di S. MARIETTI, Jaca Book, Milano 2003.

Charles S. Peirce, Scritti Scelti, a cura di G. MADDALENA, UTET, Torino 2005.

Esperienza e percezione. Percorsi nella fenomenologia di C. S. Peirce, a cura di M. LUISI, ETS, Pisa 2008.

TESTI DI CRITICA SU PEIRCE E HUSSERL

ALMEDER R.F., *Peirce's Pragmatism and Scotistic Realism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. IX, n°1, Winter 1973.

ALMEDER R. F., *The Epistemological Realism of Charles Peirce*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XI, n° 1, Winter 1975.

ALMEDER R.F., *Peirce's theory of perception*, in «Transactions of the Charles S.Peirce Society», Vol. VI, n° 2, 1970.

ALMEDER R.F., *The Philosophy of Charles S. Peirce*, A Critical Introduction, Basil Blackwell, Oxford 1980.

BERNSTEIN R.J., *Peirce's Theory of Perception*, in, *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, vol. II, a cura di E.G. MOORE e R.S. ROBIN, University of Massachusetts Press, Amherst 1964.

BERNSTEIN R.J., *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.

BOLER F., *Charles Peirce and Scholastic Realism, a study of Peirce's Relation to John Duns Scoto*, University of Washington Press, Seattle 1963.

BOSCO N., *La filosofia pragmatica di C.S. Peirce*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959.

BRENT J., *Charles Sanders Peirce, A Life,* Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington 1993.

CALCATERRA R.M. (a cura di) *Semiotica e fenomenologia del sé*, Aragno, Torino 2005.

CALCATERRA R.M., *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003.

CALCATERRA R.M., *Logical Normativity and Individual Liability. Remarks on Peirce's Perspective*, intervento tenuto presso il "9th International Meeting on Pragmatism", 5 Novembre 2008. Gli atti del convegno sono in corso di pubblicazione.

CARR D., *Trascendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Trascendental Tradition*, in *The New Husserl. A Critical Reader*, edited by D. WELTON, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003, pp. 181-198.

COSTA V., *Il cerchio e l'ellisse, Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Catanzaro 2007.

COSTA V., *L'estetica trascendentale fenomenologica, sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl,* Vita e Pensiero, Milano 1999.

CHRISHOLM R.M., *Fallibilism and Belief,* in, *Studies in the philosophy of C.S. Peirce,* vol. I, a cura di P. WEINER e F.H. YOUNG, Harvard University Press, Cambridge 1952.

COLAPIETRO V., *Further Consequences of a Singular Incapacity*, in *Peirce, Semiotics and Psychoanalisis*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 2000.

COLAPIETRO V., *Peirce's Approach to the Self,* State University of New York Press, Albany 1989.

DE WAAL C., *Having an* Idea *of Matter: A Peirceian Refutation of Berkeleyan Immaterialism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 67, n°2, April 2006.

DE WAAL C., *Peirce's Nominalist-Realist Distinction, un Untenable Ralism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXIV, n°1, Winter 1998.

DE TIENNE A., *Peirce's definition of the Phaneron* in *C.S. Peirce and the philosophy of science*, University of Alabama Press 1992.

DE TIENNE A., *Is Phaneroscopy as a pre-semiotic science possible?* in "Semiotiche" 2/04 , Ananke, Torino 2004.

DELADALLE G., *Charles S. Peirce, An Intellectual Biografy,* Johns Benjamin's Publishing Co., Amsterdam 1990.

DELANEY C.F., *Science, Knowledge and Mind, a study in the philosophy of C.S. Peirce*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1993.

DODDS J., *The Passivity of Logic*, in *Passive Synthesis and Life World*, ETS, Pisa 2006.

DRUMMOND J., *Husserl on the ways to the performance of the reduction*, in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, a cura di D. Moran e L. Embree, Routledge, New York 2004.

EDIE J.M., *An Invitation to Phenomenology, studies in the philosophy of experience,* Quadrangle Books, Chicago 1965

EDIE J.M., *Review of "Pragmatism and Phenomenology, a Philosophic Encounter"*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XVII n°3, Summer 1981.

FABBRICHESI LEO R., Introduzione a Peirce, Laterza, Roma-Bari 1993.

FABBRICHESI LEO R., *Sulle tracce del segno. Semiotica, faneroscopia e cosmologia nel pensiero di C.S. Peirce*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

FABBRICHESI LEO R., *L'abduzione come 'profezia retrospettiva',* in «Semiotiche» 2/04 , Ananke, Torino 2004.

FABBRICHESI LEO R., *Cosa significa dirsi pragmatisti. Peirce e Wittgenstein a confronto*, CUEM, Milano 2002.

FABBRICHESI LEO R., *Immaginazione e Ipotesi, "la necessità è madre dell'invenzione"*, CUEM, Milano 2003.

FANN T., *Peirce's Theoy of Abduction,* M. Nijhoff, The Hague 1970.

FARBER I., *Peirce on Reality, Truth, and the Convergence of Inquiry*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XLI, n°3, Summer 2005.

FISCH M., *Peirce's Progress from Nominalism toward Realism*, «The Monist» 1967

FUMAGALLI A., *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

GALLIE W.B., *Peirce and Pragmatism,* Penguin, Harmondsworth, 1952.

HAAK S., *"Extreme Scholastic Realism": its Relevance to Philoaophy of Science Today*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXVIII, n° 1, Winter 1992.

HAUSMAN C.R., *Peirce's Evolutionary Realism as a Process Philosophy*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXVIII, n°1/2, Winter Spring 2002.

HAUSMAN C.R., *In and Out of Peirce's Percepts* in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. XXVI, n° 3, 1990.

HAUSMAN C.R., *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

HOOKWAY C., *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, London- Boston- Melbourne 1985.

HOOKWAY C., *Truth, Rationality and Pragmatism, themes from Peirce*, Oxford University Press, New York 2000.

HOPKINS B., *Phenomenology and Pseudo Phenomenology: Five Idols Whose Time is Up*, lezione tenuta presso il "7th Annual Phenomenology Roundtable Meeting," Marquette University, 15 Giugno 2007.

KORTOOMS T., *Phenomenology of time, Edmund Husserl's Analysis of Time Consciousness,* Kluwer Academic Publishers, Dodrecht 2002.

LANFREDINI R., *Husserl: la teoria dell'intenzionalità: atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma 1994.

LANFREDINI R. (a cura di), *A priori materiale: uno studio fenomenologico*, Guerini, Milano 2006.

LUFT S., *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism*, in «Research in Phenomenology» 34 (2004).

LUFT S., *From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl*, in «International Journal of Philosophical Studies» 15/3 (2007)

MADDALENA G., *Istinto Razionale, Studi sulla semiotica dell'ultimo Peirce*, Trauben, Torino 2003.

MADDALENA G., *Peirce and Cantor on Metaphisical Realism,* in «Semiotiche» 2/04, Ananke, Torino 2004.

MADDALENA G., *La continuità del tempo come modello epistemologico,* intervento tenuto alla seconda giornata del convegno "Fenomenologia e Ermeneutica", tenutosi a Santa Fè, Argentina, 2004.

MARIETTI S., *Icona e diagramma, il segno matematico in Charles Sanders Peirce*, LED, Milano 2001.

MAYORGA R.M.T., *From Realism to Realicism, the Metaphisics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, Lankam 2007.

MEYERS R.G., *Peirce's "Cheerful Hope" and the Varieties of Realism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XLI, n°2, Spring 2005.

MICHAEL F., *Scholastic Realism in Peirce's Philosophy*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXIV, n°3, Summer 1988.

MURPHEY M., *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1961.

NESHER D.*, Peirce's Essential Discovery. «Our Senses as Reasoning Machines» Can Quasi- Prove Our Perceptual Judgments* in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXVIII n° 1/2, 2002.

NESHER D., *Peircean Epistemology of Learning and the Function of Abduction as the Logic of Discovery*, in «Transactions of Charles S. Peirce Society», vol. XXXVII, n° 1, 2001.

PAPE H., *On a connection between Peirce's theory of perception and his theory of indexical identification*, in *Proceedings of Charles Sandres Peirce Bicentennial International Congress*, a cura di K KETNER, J. RANSDELL, C. EISELE, M. FISCH, C. HARDWICK, Texas Tech University Press, Lubbock 1981.

PIANA G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1979.

PIANA G., *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1966.

PILSTRÖM S., *Peirceian Scholastic Realism and Trascendental Arguments*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. XXXIV, n°2, Spring 1998.

ROBERTS D.D., *Peirce's Realism*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. VI, n°1, Winter 1970.

ROBIN R.S., *Annoted Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1967.

ROSENTHAL S. e. BOURGEOIS P.L, *Pragmatism and Phenomenology, a Philosophic Encounter*, Grüner, Amsterdam 1980.

ROSENSOHN W., *The Phenomenology of C. S. Peirce*, B.R. Grüner, Amsterdam 1974.

SHORT T.L., *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, New York 2007.

SINI C., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

SINI C., *Metafisica e Scienze Normative*, in «Semiotiche» 2/04 , Ananke, Torino 2004.

SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement, a historical introduction*, vol. 1, M. Nijhoff, The Hague 1960

SPIEGELBERG H., *The context of the phenomenological movement,* M. Njihoff, The Hague 1981.

SPINICCI P., I pensieri *dell'esperienza, interpretazione di Esperienza e giudizio di Edmund Husserl*, La nuova Italia, Firenze 1985.

STAITI A., *Fenomenologia dell'ideale. Husserl lettore di Fichte nelle Lezioni del 1917*, in «Annuario Filosofico» XXII (2006).

THOMPSON M., *The Pragmatic Philosophy of C.S. Peirce*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

TUZET G., *L'abduzione percettiva in Peirce,* in «Aquinas», 03, XLVI, 2-3, Lateran University Press, Roma 2004.

WEINER P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge 1949.

WELTON D. (a cura di), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2003.

ZAHAVI D., *Self-awareness and Alterity, A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

ZAHAVI D., *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, «Husserl Studies» n°20, 2004.

ZAHAVI D., *Subjectivity and selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Mit, Cambridge 2005.

ZAHAVI D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2003.

ZAHAVI D. (a cura di), *Selfawareness, temporality and alterity: central topics in phenomenology*, Kluwert, Dordrecht 1998

ALTRI TESTI

ANSELMO D'AOSTA, PIETRO ABELARDO, ROSCELLINO, *Fra le due rupi*, a cura di M. PARODI e M. ROSSINI, Unicopli, Milano 2000

ALESSANDRO di AFRODISIA, *De Anima*, trad. it a cura di P. ACCATTINO e P. DONINI, Laterza, Roma-bari 1996

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000

ARISTOTELE, *Categorie*, trad. it. a cura di M. ZANATTA, Rizzoli, Milano 1989

AVICENNA, *Metafisica*, trad. it. a cura di O. LIZZINI e P. PORRO, Bompiani, Milano 2002

BERGSON H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. a cura di V. MATHIEU, Paravia, Torino 1951.

BERGSON H., *Materia e Memoria*, trad. it. a cura di A. PESSINA, Laterza, Roma-Bari 2006

BERGSON H., *Il possibile e il reale* trad. it. a cura di F. SOSSI, «aut aut», n°204 1984.

BERGSON H., «*Phantasms of the Living» and «Psychical Research»*, «Proceedings of the British Society for Psychical Research», 26, 1913

BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana,* trad. it. a cura di M. Rossi, Cappelli, Bologna 1947.

BESOLI S. (a cura di), *Willam James e la fenomenologia*, numero monografico di «Discipline Filosofiche» X 2, Quodlibet, Macerata 2000.

BESOLI S. e MARTINELLI R. (a cura di) *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata,* volume monografico di «Discipline Filosofiche», n° XI 2, Quodlibet, Macerata 2001

BESOLI S., Il giudizio come volontà e rappresentazione, saggio sulla natura del giudizio in Descartes, in Esistenza, verità e giudizio, percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza, Quodlibet, Macerata 2002

BOEZIO S., *In Isagogen Porphyrii commenta,* a cura di G. SHEPSS e B. SAMUEL, Vindobonae, Lipsia 1906.

BONANSEA B., L'uomo e dio nel pensiero di Duns Scoto, Jaca Book, Milano 1991

BRENTANO F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. a cura di L. ALBERTAZZI, Laterza, Roma-Bari 1997

CIVITA A., *La filosofia del vissuto: Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano, 1982

DESCARTES R., *Principi di filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. II, tr. it. a cura di E. LOJACONO, Utet, Torino 1994

DESCARTES R., Discorso sul metodo, in Opere filosofiche, vol. I,

DESCARTES R., Meditazioni sulla filosofia prima, in Opere filosofiche, vol. I

DUNS SCOTO G., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, in *Opera Philosophica*, a cura di G. J. ETZKORN, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York 1997, voll.III e IV.

DUNS SCOTO G., *Ordinatio*, in *Opera Omnia*, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, voll. VI-X.

DUNS SCOTO G., *Quaestiones quodlibetales*, in *Opera Omnia*, a cura di L. VIVÉS, GREGG International Publishers, Farnborough 1969, vol. XXV.

EDIE J.M., *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI M., PARODI M., *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2001

FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI M., *Introduzione a Abelardo*, Laterza Roma-Bari 1974

GILSON E., *Jean Duns Scot introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1952

GRAJEWSKI M. J., *The formal distinction of Duns Scotus: a study in metaphysics*, Catholic University of America Press, Washington 1944

GURNEY E., MYERS F. e PODMORE F., *Phantasms of the Living*, Trübner, Londra 1886.

GURWITSCH A., *William James' Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream of Consciousnes*s in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 3 (1943), pp. 449-77

GURWITSCH A., *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1964M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976

JAMES W., *Principi di psicologia*, trad. it. a cura di G. C. FERRARI, Società Editrice Libraria, Milano 1901

JAMES W., *Pragmatismo*, trad. it. a cura di S. FRANZESE, Aragno, Torino 2008

JAMES W., *G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy*, «Journal of Philosophy», vol III n°13, June 21 1906

KANT E., *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. COLLI, Einaudi, Torino 1957

LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. a cura di M. e N. ABBAGNANO, UTET, Torino 1996

MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, trad. it. A cura di A. BONOMI, Il Saggiatore, Milano 1980

PESSINA A., *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988

PORFIRIO, *Isagoge*, trad. it. a cura di B. MAIOLI, Liviana Editrice, Padova 1969

PLATONE, *Opere complete*, trad. it. a cura di G. GIANNANTONI Laterza, Bari 1971

PREZZOLINI G., *Lo spiritualismo scientifico: Phantasms of the Living*, «Leonardo» XII (1904) n°1

REINACH A., *La visione delle idee*, trad. it. a cura di S. Besoli e A. Salice, Quodlibet, Macerata 2008

SARTRE J.-P., *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 1991

SHUTZ A., *William James' Concept of the Stream of Consciousness Phenomenologically Interpreted*, in «Philosophy and Phenomenological Research» vol. 1 (1941), pp. 442-451

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica, diligenter emendata De Rubeis, Billuart et aliorum, notis selectis ornata*, Marietti, Torino 1928.

TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, trad. it. a cura di F. FIORENTINO, Bompiani 2005.

TRABATTONI F., *Platone*, Carocci, Roma 1998

VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino,* Laterza, Roma-Bari 1973

VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987

WILSHIRE B.W., *William James and Phenomenology. A study of the "Principles of Psychology"*, Indiana University press, London 1968

WILSHIRE B.W., *Natural Science and Phenomenoloy; William James's "Principles of Psychology*" as a Search for Reconciliation, New York University, Ph.D., 1966