

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI

Corso di laurea in Scienze Filosofiche

Il pensiero come processo simbolico: uno studio comparativo su Peirce e Cassirer

Tesi di laurea in Storia della semiotica

Relatore:
Prof. Costantino Marmo

Presentata da:
Elio Antonucci

Correlatore:
Dott. Francesco Bellucci

Correlatore:
Dott. Tullio Viola

Sessione III
Anno Accademico
2014-2015

*A Papà,
Che mi ha insegnato a pedalare*

Indice

Introduzione	7
I. Introduzione al lavoro	7
II. I rapporti tra Peirce e Cassirer	12
Capitolo I. I principi della teoria dei concetti di Peirce e Cassirer	25
1.1. I fondamenti kantiani della teoria della conoscenza di Peirce e Cassirer	25
1.1.1. L'influenza di Kant nella teoria della conoscenza del giovane Peirce	25
1.1.2. Le premesse kantiane della teoria della conoscenza di Cassirer	30
1.2. Un confronto tra le teorie sulla formazione dei concetti di Peirce e Cassirer	38
1.2.1. L'importanza della forma del giudizio	38
1.2.2. Il ruolo dell'interpretante e il concetto-funzione	47
1.2.3. Due teorie anti-empiriste del concetto?	53
1.2.4. Dal concetto-funzione al concetto-segno	59
Capitolo II. La teoria dei segni di Peirce e Cassirer	62
2.1. La semiotica di Peirce	62
2.1.1. La 'simbolistica' degli anni sessanta	62
2.1.2. Lo sviluppo della teoria della cognizione nei saggi anticartesiani	65
2.1.3. La prima fondazione del pragmatismo e la revisione della semiotica	72
2.1.4. La logica come semiotica: la sistematizzazione finale della semiotica	78
2.2. La filosofia delle forme simboliche di Cassirer	82
2.2.1. L'estensione del metodo trascendentale e la rilevanza del simbolo	82
2.2.2. La natura rappresentativa della coscienza	90
2.2.3. Le tre funzioni simboliche	93
2.3. Temi di confronto	102
2.3.1. Le basi semiotiche della cognizione	102
2.3.2. Il posto della semiotica in Peirce e Cassirer	105
2.3.3. Aspetti comuni della semiotica di Peirce e Cassirer	108
2.3.4. Il segno tra senso e sensibilità	110
2.3.5. Due prospettive compatibili?	112

Capitolo III. Dal problema della rappresentazione alla fenomenologia	115
3.1. La fenomenologia di Peirce	119
3.1.1. La tricotomia come ponte tra pensiero e natura	119
3.1.2. Il ruolo delle categorie fenomenologiche	125
3.1.3. Il rapporto tra la fenomenologia e la semiotica	128
3.2. La fenomenologia di Cassirer	132
3.2.1. La filosofia delle forme simboliche e il problema della vita	132
3.2.2. L'elaborazione della teoria dei <i>Basisphänomene</i>	137
3.3. Quale terreno di confronto?	141
Conclusione	149
Bibliografia	152

Introduzione

I. Introduzione al lavoro

Il seguente lavoro si concentra su un confronto tra la filosofia di Peirce e quella di Cassirer, con particolare attenzione alla loro trattazione del problema della semiotica e della sua rilevanza in relazione alla teoria della conoscenza. Il concetto di simbolo percorre una parte importante della tradizione filosofica moderna e contemporanea, e il chiarimento del ruolo simbolico dei concetti rappresenta un problema epistemologico centrale anche nel dibattito contemporaneo¹.

Il chiarimento della nozione di simbolo ha però presentato, nella storia della filosofia, difficoltà notevoli. Da una parte, il concetto di simbolo sembra poter essere d'aiuto nell'analisi di problemi importanti, come il rapporto tra le nostre rappresentazioni scientifiche e la realtà o l'idea di funzione simbolica come funzione costitutiva della conoscenza². Dall'altra, sembra mancare una definizione univoca di cosa il simbolo sia. Proprio Cassirer nell'introdurre il problema, nel suo scritto *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, si rimandava a Friedrich Theodor Vischer, definendo il simbolo come «einen gestaltwechselnden Proteus, der schwer zu packen und zu bannen sei»³. È proprio al tentativo di una chiarificazione di questo concetto, e all'analisi degli aspetti che costituiscono le condizioni di possibilità della funzione simbolica, che tanto Cassirer quanto Peirce hanno dedicato gran parte delle loro riflessioni. La tesi centrale che accomuna entrambi è l'idea che l'attività conoscitiva sia da intendere primariamente come processo simbolico, cioè che il pensiero consista nella creazione e nell'utilizzo di simboli o di segni, e che di conseguenza il compito della filosofia sia quello di chiarire il processo di costituzione degli oggetti di conoscenza a partire da essi.

Per Peirce il simbolo riveste un ruolo centrale già nelle sue prime riflessioni. Nella prima delle Harvard Lectures sulla logica della scienza del 1865, Peirce considera il simbolo l'oggetto principale della logica, la quale è definita come «the science of symbols in general and as such»⁴ e successivamente come «the science of the conditions which enable symbols in general to refer to objects»⁵. Sempre all'interno del testo di questa conferenza fa la sua prima apparizione la parola *Semeiotic*, intesa come la scienza generale delle rappresentazioni,

¹Si veda per esempio il volume *Symbol and Physical Knowledge: On the Conceptual Structure of Physics* a cura di M. Ferrari e I.O. Stamatescu (2002).

²Cfr. Ferrari (2002), p. iii.

³ECW 17, p. 253.

⁴W 1, p. 174.

⁵W 1, p. 175.

di cui farebbe parte la *Symbolistic*, cioè la logica, considerata come la scienza dei simboli⁶. Si potrebbe pensare che lo studio dei diversi tipi di segni coincida nel giovane Peirce con lo studio della logica deduttiva, ma bisogna considerare che Peirce comprende nella logica forme diverse di inferenza, che egli divide in Ipotesi, Induzione e Deduzione. Si può dunque concludere che già per il giovane Peirce è tutto il complesso del ragionamento che va inteso come un processo simbolico. Questa convinzione è ribadita nelle Lowell Lecture del 1866 in cui Peirce scrive: «All thinking is a process of symbolization, for the conceptions of the understanding are symbols in the strict sense»⁷. A partire da qui, la riflessione semiotica conoscerà uno sviluppo continuo in tutto il corso della sua produzione attraverso il tentativo di elaborazione di una tassonomia dei tipi di segni che insieme costituiscono la semiotica generale.

Allo stesso modo, per Cassirer il simbolo acquisisce grande importanza già a partire da *Sostanza e Funzione* (1910). A fornire le basi della sua analisi sull'aspetto funzionale dei concetti è una riflessione sulla natura simbolica dei concetti matematici e scientifici. In questo testo Cassirer chiarisce come la fisica giunga al massimo adempimento del suo compito quando riduce il complesso dei dati sensibili a simboli matematici⁸. In seguito è con la messa a punto della sua monumentale *Filosofia delle forme simboliche* (1923) che il suo interesse si estende dal mondo della matematica e della fisica a tutto il complesso delle forme espressive dello spirito e della cultura, all'insieme delle forme fondamentali del conoscere e del pensare dell'uomo (*Grundformendesverstehens*)⁹. La realizzazione di questo programma coincide con la messa al centro del concetto di simbolo, il quale rappresenta il concetto unificante di questa *morfologia dello spirito*: «il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. [...]L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico. Così ogni pensiero veramente rigoroso trova il suo punto fermo solo nella simbolica, nella semiotica, sulla quale esso poggia»¹⁰.

Qui occorre porre attenzione sull'uso dei termini di segno e di simbolo. Cassirer utilizza il termine simbolo in modo esteso, talvolta come sinonimo di segno, in *Sostanza e Funzione* e negli scritti che precedono la nascita del problema della *Filosofia delle forme simboliche*. A partire da questo momento (prima metà degli anni '20) utilizza la nozione di

⁶Sempre nel 1865 Peirce scrive in *Teleological Logic*: «Logic is objective symbolistic. Symbolistic is the semiotic of symbols», W 1, p. 303.

⁷W 1, p. 469.

⁸Cassirer (1973), p. 158.

⁹ECN 11, *Vorwort*, p. vii.

¹⁰Cassirer (1961), p. 20.

forma simbolica in un modo sistematico e specifico che chiariremo nel secondo capitolo. Peirce, invece, mette fin da subito al centro la nozione di segno, e concepisce il simbolo come un tipo di segno, assieme all'indice e all'icona, sebbene negli scritti giovanili utilizzi il termine simbolo in senso più esteso. Nel secondo capitolo di questa tesi mostreremo i rapporti tra il segno di Peirce, cioè della semiotica in senso generale, e il simbolo di Cassirer, o meglio della sua nozione di 'forma simbolica'.

Come si vedrà, l'idea che guida sia la ricerca di Peirce che quella di Cassirer è che il simbolo, in senso generale, non sia solo un pratico strumento concettuale, come si potrebbe pensare studiando il sistema dei segni linguistici, quelli logici e matematici e i differenti sistemi semiotici di espressione, bensì il simbolo vada inteso come elemento costitutivo del pensiero, senza il quale il pensiero, nelle sue diverse forme, non sarebbe possibile. In poche parole la conoscenza è sempre un processo mediato, un processo di costituzione del significato a partire dai simboli, in cui la realtà appare come punto di arrivo.

La mia tesi è che sia possibile porre un utile confronto tra la filosofia di Peirce e quella di Cassirer su almeno tre temi. Innanzitutto la teoria dei concetti sviluppata dal giovane Peirce nella *New List of Categories* (1868) dimostra profonde assonanze con la teoria funzionale dei concetti sviluppata da Cassirer in *Sostanze e Funzione* (1910). Nel primo capitolo, concentrandomi su questo confronto, imposterò il discorso a partire dal rapporto tra Peirce e Cassirer e la filosofia di Kant, mostrando in che modo essa fornisca delle premesse fondamentali da cui i due filosofi sviluppano le loro tesi sulla natura dei concetti e delineando il terreno profondo su cui le due filosofie possono incontrarsi, ovvero quello di una filosofia essenzialmente antiempirista che deriva dalla filosofia trascendentale kantiana un'attenzione particolare ai processi di costruzione del pensiero.

Nel secondo capitolo mi concentrerò invece sul secondo tema del mio confronto, il rapporto tra semiotica e il problema della rappresentazione. A partire da questo problema, nel secondo capitolo esporrò dapprima le singole teorie di Peirce e Cassirer e successivamente mostrerò i loro punti di incontro e le loro differenze. In questo modo sosterrò la tesi che i due filosofi si incontrino nel proporre uno sviluppo semiotico del problema trascendentale, dal momento che essi impostano il problema della conoscenza a partire dalle possibilità rappresentative e semiotiche del soggetto.

Nel terzo capitolo, infine, mostrerò come Peirce e Cassirer, proprio nell'allontanarsi dal problema strettamente trascendentale delle possibilità della rappresentazione e della semiosi, finiscano per incontrarsi per la terza volta. Seguendo il suggerimento di Krois (1995) metterò a confronto la teoria fenomenologica o faneroscopica di Peirce con la teoria dei

Basisphänomene di Cassirer. In questo caso cercherò innanzitutto di mostrare il posto rivestito dalle teorie ‘fenomenologiche’, prese singolarmente, all’interno della produzione di Peirce e di Cassirer. In seguito cercherò di evidenziare come in entrambi i casi l’emergere di questo tema coincida con una nuova ricollocazione del problema più strettamente trascendentale e semiotico nel più generale problema della vita e della realtà nel suo accadere. Qui cercherò di giustificare questa coincidenza profonda tra le due teorie fenomenologiche nella ripresa di alcuni temi di Schiller e Goethe. In questo modo mostrerò che le similarità tra Peirce e Cassirer non siano solo una coincidenza casuale ma nascondano profonde assonanze filosofiche.

Un’ultima annotazione per quanto riguarda il metodo di citazione di cui mi avvarrò nel corso del lavoro. Per le opere di Peirce mi riferisco alle seguenti abbreviazioni: CP, seguito da numero di volume e di paragrafo, per *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss, e Arthur W. Burks, 8 voll. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–1958); W, seguito da numero di volume e di pagina, per *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, a cura del Peirce Edition Project. 8 voll. (Indianapolis: Indiana University Press, 1982–2009); EP seguito dal numero di volume e di pagina per *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, 2 Voll., a cura di Nathan Houser, Christian Kloesel, and the Peirce Edition Project (Bloomington, IN–Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1992-98); MS, seguito da numero di manoscritto e, quando disponibile, numero di pagina per i manoscritti inediti presso la Houghton Library, Harvard University, secondo il catalogo di Richard Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1967); SS, seguito da numero di pagina, per *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, a cura di C. S. Hardwick (Bloomington: Indiana University Press, 1977); NEM, seguito dal numero di volume e di pagina per *The New Elements of Mathematics*, 4 Voll., a cura di Carolyn Eisele (Mouton: The Hague, 1976). Per le opere di Cassirer si è preferito citare le opere in traduzione, laddove fosse presente, riferendoci ad esse con l’anno di pubblicazione dell’edizione italiana. Per le abbreviazioni valgono: ECW seguito da numero di volume e di pagina per l’edizione completa delle opere di Cassirer *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, 26 Voll., a cura di Birgit Recki (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998-2009); ECN seguito da numero di volume e di pagina per l’edizione delle opere postume di Cassirer *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, 18 Voll., a cura di C. Möckel (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-). Per Kant ho utilizzato la notazione *Krv* per *Kritik der reinen Vernunft*, seguito dalla lettera B per la

seconda edizione e dal numero della pagina (1^a ed. 1781 - 2^a ed. 1787), secondo l'edizione della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (in Id. *Gesammelte Schriften*, 23 voll., Berlin-Leipzig, 1911). Per Leibniz ho utilizzato l'abbreviazione GP per Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (1875-1890), 7 voll., a cui segue numero del volume e pagina (Hildesheim: Olms, 1960-1962).

II. I rapporti tra Peirce e Cassirer

Trentacinque anni dividono la nascita del filosofo americano Charles Peirce da quella di Ernst Cassirer. Se a questo si aggiunge l'isolamento dal mondo accademico a cui Peirce fu condannato a partire dal 1884, in seguito al mancato rinnovo del suo incarico alla Johns Hopkins University, si può desumere che è molto improbabile che negli ultimi anni della vita di Peirce potesse mai presentarsi l'opportunità di venire a conoscenza delle opere del filosofo tedesco, sebbene il suo nome, nonostante le sue opere non fossero ancora tradotte, incominciava a circolare anche in America. Viceversa, sembra essere piuttosto una serie di circostanze fortuite che impedì a Cassirer di imbattersi nella lettura dei testi filosofici di Peirce.

Giulio Raio ha individuato solo due riferimenti diretti a Peirce nell'opera di Cassirer, entrambi risalenti al 1929¹¹. Il primo è individuabile nel terzo volume della *Philosophie der symbolischen Formen*, in un paragrafo in cui Cassirer critica il concetto di 'oggetto puramente logico', concentrandosi sulle conseguenze matematiche e filosofiche dei cambiamenti avvenuti nel campo della logica matematica nella seconda metà dell'Ottocento. Il nome di Peirce compare in questo caso a fianco a quelli di Boole, Frege, Peano, Schröder e Russell¹². Il secondo invece è nel testo *Leibniz und Jungius*, incentrato sulle interpretazioni di Jungius della filosofia di Leibniz e in cui, ancora una volta, Peirce compare tra gli artefici dei profondi cambiamenti avvenuti in logica matematica, a fianco ai nomi di Schröder e Russell¹³. Sempre sulla stessa linea andrebbe aggiunto un breve riferimento presente in *Kant und die Moderne Mathematik*, in cui si fa riferimento agli studi di Peirce sulla logica delle relazioni¹⁴. Ancora una volta Cassirer sembra a conoscenza esclusivamente di Peirce in quanto logico e matematico, e ne riconosce la rilevanza solo in questo campo. Sono riferimenti meramente accidentali, che però dimostrano che i contributi di Peirce nel campo logico matematico venivano già in buona parte riconosciuti. Un ulteriore riferimento indiretto si troverebbe in *Determinismus und Indeterminismus in der Modernen Physik*, in cui Cassirer, opponendo alla teorica classica della probabilità *a priori* di Laplace le nuove teorie di R. von Mises e J.M. Keynes, cita Keynes secondo cui: «ogni probabilità è una funzione logica di certe verità e sussiste solo in rapporto ad esse», la quale sarebbe una rielaborazione della teoria della probabilità di Peirce¹⁵.

¹¹Raio (1995), p. 31.

¹²Cassirer (1966b), p. 93n. In originale ECW 13, p. 401n.

¹³Cassirer (1929), pp. 21-26.

¹⁴ECW 9, p. 41.

¹⁵Raio (1995), p. 32.

Sembra chiaro dunque che se mai il nome di Peirce avesse mai potuto evocare qualche familiarità in Cassirer sarebbe stato soprattutto per quanto riguarda i suoi studi in ambito logico-matematico. Diversamente, non sembrano poterci essere prove che Cassirer abbia mai letto alcun testo filosofico e semiotico di Peirce. La mancanza di Peirce prolungata per tutto l'arco della sua produzione potrà suonare addirittura incredibile quando si pensi che Cassirer aveva fatto riferimento alla filosofia pragmatista americana già in *Sostanza e Funzione* (1910), rimandandosi più volte a James, esponente principale del movimento pragmatista e grande ammiratore di Peirce, e a Dewey. Ma questa circostanza non deve essere esaltata più del dovuto: i riferimenti a James erano sì presenti, ma limitati alle ricerche psicologiche contenute nei *Principles of Psychology*¹⁶, mentre mancava un approfondimento del James pragmatista. Per quanto riguarda i riferimenti a Dewey, Cassirer si limitava a mettere in luce come le ricerche dei filosofi pragmatisti si incontravano con le sue conclusioni per quanto riguarda la critica al positivismo, per la critica alle teorie della conoscenza dell'empirismo classico e per il rifiuto della nozione di verità come rispecchiamento e copia della realtà. D'altro canto Cassirer non mancava di sottolineare la parzialità della posizione pragmatista, che subordinava il valore logico-teorico dei concetti ad una visione meramente strumentalista, ed evidenziava il rischio di certe derive semplicistiche che affermassero l'equazione tra vero ed utile, estremizzazione che Cassirer avrebbe voluto senza indugio «abbandonare al destino degli slogan filosofici»¹⁷.

Secondo Ferrari, il motivo di un mancato confronto esaustivo con la filosofia pragmatista andrebbe ricercato nel sentimento di generale diffidenza che era diffuso agli inizi del Novecento da gran parte della filosofia europea nei confronti della filosofia pragmatista americana, da cui anche Cassirer sarebbe stato influenzato. La filosofia pragmatista era per lo più disprezzata in quanto espressione di uno approccio superficiale alla filosofia, che veniva associato ad un modo di vivere *yankee*, estraneo al sentire europeo, ed incapace pertanto di avvicinarsi veramente al cuore dei problemi filosofici. La spaccatura tra filosofia europea e quella americana si fa risalire al 1908, anno in cui a Heidelberg si tenne il terzo Congresso Internazionale di Filosofia, il primo in Europa dedicato alla filosofia pragmatista americana (Cassirer non fu presente in questa occasione), e perdura fino al secondo dopoguerra. A circolare erano spesso giudizi non fondati su uno studio approfondito delle implicazioni della

¹⁶Cfr. Ferrari (2012), p. 168.

¹⁷Cassirer (1973), p. 420.

filosofia pragmatista, ma su queste opinioni convergevano le idee di filosofi europei di correnti molto diverse fra loro, da Husserl a Russell, ai filosofi della vita¹⁸.

Ma fatte queste premesse, si può affermare che, nonostante mancò da parte di Cassirer un'analisi conclusiva del pragmatismo, l'attenzione che egli rivolse ad alcuni aspetti della filosofia pragmatista fu tutto sommato maggiore di quella di molti suoi contemporanei, ed essa continuò nel corso degli anni, fino al momento dell'esilio forzato di Cassirer negli Stati Uniti durante la seconda guerra mondiale. Dal punto di vista tematico Cassirer trovava nella psicologia di James una profonda critica all'associazionismo e a ogni filosofia che intenda i contenuti di coscienza come dati ricevuti passivamente. Questo aspetto veniva ribadito anche nella *Filosofia delle forme simboliche*: qui le ricerche di James venivano addirittura interpretate in senso trascendentale, per sostenere il valore costitutivo del concetto di spazio per l'esperienza. Ancora una volta si sottolineava la funzione simbolica del concetto, che in nessun modo è riducibile a una qualche cognizione ottenuta per associazione¹⁹.

Anche con Dewey l'accordo di Cassirer era tutt'altro che accidentale, e si estendeva anche all'enfasi posta da parte di Dewey sull'"attività del pensiero", ovvero per aver approfondito il processo di costruzione degli oggetti di conoscenza. In questo modo Cassirer, pur ribadendo la priorità di una concezione critica della conoscenza, che pone come primario il valore teoretico ed ideale della verità per l'attività scientifica, poteva d'altra parte riconoscere l'importanza di criteri strumentali nel giudizio di validità empirico delle teorie scientifiche. Secondo Cassirer, «noi diciamo che una proposizione è vera non in quanto corrisponda a una salda realtà posta al di là del pensiero e al di là di ogni pensabilità, ma perché si realizza nel processo di pensiero medesimo e conduce a nuove feconde conseguenze»²⁰. Cassirer dunque non sminuiva l'aspetto strumentale della pratica scientifica, secondo cui un aspetto importante della teoria scientifica è rivestito dalle predizioni che permette di compiere. Egli ribadiva tuttavia che il significato teoretico e ideale della teoria scientifica non poteva essere del tutto ridotto alla mera dimensione pratica-strumentalista²¹.

In entrambi i casi possiamo individuare profonde assonanze tra la filosofia pragmatista e quella di Cassirer²². L'elemento simbolico e mediato della conoscenza, la critica allo psicologismo, il rifiuto dell'associazionismo, ci consentono di individuare dei punti di confronto importanti che riecheggeranno successivamente anche negli scritti dello stesso

¹⁸Cfr. Ferrari (2012), p. 163.

¹⁹Cassirer (1966a), pp. 186-187.

²⁰Cassirer (1973), p. 345.

²¹*Ivi*, p. 318.

²²Ferrari (2012) fa notare l'importanza del Kantismo in Dewey. Ciò ci permette di collocare queste assonanze in una linea di reinterpretazione della filosofia kantiana, p. 212.

Peirce. È anche interessante menzionare l'invito per un ciclo di lezioni che pervenne a Cassirer nel 1913 da parte dell'Università di Harvard, giunto proprio in seguito alla morte di James. L'invito fu proposto da Hugo Münsterberg, che aveva accolto molto favorevolmente la pubblicazione del testo *Sostanza e Funzione*. Ciò dimostra che, sebbene il testo non fosse stato ancora tradotto (apparirà solamente dieci anni dopo), il nome di Cassirer era ben noto anche all'interno del mondo accademico statunitense, per lo meno tra coloro che conoscevano la lingua tedesca. Ad ogni modo la possibilità svanì in seguito allo scoppio della prima guerra mondiale. Ferrari (2012) si riferisce a questo episodio come a un'occasione mancata, che impedì a Cassirer di portarsi faccia a faccia con il pragmatismo americano: essa sarà effettivamente la prima delle occasioni mancate.

Un'occasione più propizia per questo incontro avrebbe potuto presentarsi negli ultimi anni della vita di Cassirer, in seguito al suo esilio negli Stati Uniti. Ma quando Cassirer giunse in America, nel 1941, incalzato ormai dai nuovi avvenimenti mondiali, la sua riflessione si volgeva verso l'aspetto etico della filosofia del simbolo, nonché allo strutturalismo linguistico, grazie all'incontro con le ricerche di Jakobson. Inoltre, volgendosi al problema del rapporto tra l'uomo e la tecnica, Cassirer approfondisce maggiormente l'aspetto antropologico della conoscenza e il rapporto tra cognizione e uso degli strumenti. Ad ogni modo, in questi anni avviene la pubblicazione del suo primo testo in lingua inglese, *The Essay on Man*, che gli consente di misurarsi ancora con la filosofia pragmatista. Ancora una volta vengono menzionate le ricerche di James e Dewey, che però secondo Ferrari «non aggiungevano nulla di nuovo a quanto già detto negli anni precedenti»²³. Ad essi inoltre veniva associato il nome di Charles Morris, in una riflessione di tipo eminentemente semiotico. In questo caso infatti Cassirer citava la *Theory of Signs* di Morris, riferendosi della distinzione tra segni e segnali. Il confronto con questo lavoro, nella cui bibliografia, per altro, apparivano sia Peirce che Cassirer, si ferma purtroppo a questa unica citazione. La figura di Morris rappresenta un importante anello di collegamento tra Peirce e Cassirer. Morris è il primo a mettere i due filosofi a confronto nel 1932 in *Six Theories of Mind*, richiamando l'attenzione sull'idealismo di Peirce in relazione alla sua concezione del processo simbolico come «cosmic characteristic» dell'universo²⁴. In questa nota Morris mette in relazione questo aspetto con l'idealismo di Cassirer, il quale nella filosofia delle forme simboliche si è concentrato sul processo di simbolizzazione nei diversi campi della cultura.

²³Ferrari (2012), p. 178.

²⁴Morris (1932), p. 285.

Il paragone tra Peirce e Cassirer è un terreno che viene successivamente esplorato in vari modi. Se negli Stati Uniti già Susanne Langer si riferiva a Cassirer come a un «pioniere della filosofia del simbolo»²⁵, Hamburg si concentrava in maniera approfondita sul concetto di simbolo nella teoria della conoscenza di Cassirer e proponeva un paragone approfondito tra Peirce e Cassirer in senso semiotico in diversi articoli che confluirono in *Symbol and Reality* (1956). In Germania un'interpretazione in senso semiotico avviene già alla fine degli anni 40²⁶, ma è con Karl Otto Apel e la sua nozione di trasformazione della filosofia che i due filosofi vengono per la prima volta sistematicamente messi a confronto in quanto artefici di una rivoluzione semiotica della filosofia trascendentale²⁷. Questa interpretazione viene ripresa e sviluppata da Klaus Oehler, da David Paetzold, da Wolfgang Orth, e soprattutto da John M. Krois in alcuni lavori su cui torneremo di volta in volta, dal momento che si concentrano su alcuni aspetti cruciali della filosofia del simbolo in Peirce e Cassirer. Recentemente, la monografia di Andermat (2007) ha sistematicamente messo a confronto Peirce e Cassirer, ma concentrandosi esclusivamente sul problema semiotico. Ancora Ennio Rudolph ha tentato un confronto riguardante la teoria della scienza dei due filosofi²⁸. Il tema epistemologico meriterebbe un approfondimento, a cui però non potremo dedicarci in questo lavoro, dal momento che privilegeremo il problema del simbolo in relazione alla loro generale teoria della conoscenza. Infine Frederik Stjernfelt ha invece analizzato alcuni aspetti del simbolo e del ragionamento matematico di Peirce e Cassirer²⁹.

Ma c'è da riportare la più importante delle occasioni mancate, quella presentatasi nella figura del filosofo e storico dell'arte Edgar Wind³⁰. Wind fu uno degli allievi più importanti di Panofsky, oltre che uno storico dell'arte e filosofo eclettico e originale. Ottenuto il dottorato nel 1922 con Panofsky ad Amburgo con una tesi sulla metodologia della storia dell'arte dal titolo *Ästhetischer und kunstwissenschaftlicher Gegenstand*, Wind si trasferì negli Stati Uniti tra il 1925-1927 a causa della crisi economica abbattutasi sulla Germania. Qui venne a contatto con la filosofia pragmatista americana, approfondendo in particolare modo la filosofia di Peirce, e facendo la conoscenza di Morris R. Cohen, il quale pubblicherà in America la prima monografia su Peirce *Chance, Love and Logic* (1923). La filosofia

²⁵Langer (1942), *Preface*, p. ii.

²⁶Raio (1995), p. 34.

²⁷Apel (1973), p. 131.

²⁸Cfr. Rudolph (2002), Rudolph (2003).

²⁹Cfr. Stjernfelt (2000), Stjernfelt (2002).

³⁰Per un approfondimento dei rapporti tra Cassirer e Wind, Cfr. Engel (2012).

pragmatista di Peirce ebbe profonda influenza sulla sua produzione successiva, tanto che Wind affermò in seguito di aver avuto due soli maestri: Aby Warburg e Peirce³¹.

Di nuovo ad Amburgo nel 1930, Wind discusse la sua *Habilitationsschrift*, proprio con Cassirer, sull'interpretazione delle antinomie della ragione di Kant, concentrandosi questa volta sui rapporti tra scienza e metafisica, mostrando approfondita conoscenza dei nuovi sviluppi della fisica del tempo. Ancora più originale e interessante appare il suo approccio pragmatista, con il ricorso alla filosofia peirciana, il quale rende Wind uno dei pochi in Europa, all'epoca, ad essersi occupato approfonditamente delle implicazioni della filosofia pragmatista. *Experiment und Metaphysik* fu pubblicato nel 1934 ma, nonostante l'originalità dei suoi riferimenti e lo spunto di dialogo col pragmatismo, il libro passò del tutto inosservato. È solo in anni più recenti che il lavoro di Wind è stato rivalutato per l'analisi che offre del concetto di simbolo scientifico e per i legami con il pragmatismo.

In questo testo Wind tenta una confutazione delle antinomie kantiane attraverso una riflessione sul rapporto tra esperimento e teoria nella fisica contemporanea. La sua idea è che i nuovi sviluppi della fisica possano fornire una risposta definitiva alle antinomie kantiane e generare una nuova riflessione sul generale rapporto tra fisica e metafisica. In questo modo Wind tenta una critica all'approccio neokantiano sia di Natorp che di Cassirer, i quali avevano affermato che i nuovi sviluppi della fisica, sebbene avessero minato certe assunzioni relative alla struttura fisica del mondo, non avessero confutato il nucleo metodologico fondante della filosofia trascendentale³².

Ma il suo oggetto di critica principale è l'approccio idealista trascendentale di Kant, il quale affermava l'irrisolvibilità di alcune questioni metafisiche considerate al di fuori del dominio della scienza, le antinomie cosmologiche della ragione. Da una parte Wind riconosce il carattere metafisico dei fondamenti di ogni teoria fisica, cioè la presenza di assunzioni o di principi teorici che sono indispensabili dal punto di vista teorico, ma la cui ragion d'essere non sta nell'essere l'espressione di un fatto (*Tatsache*). Essi sono principi che rendono invece possibile il fatto scientifico; o, come Wind scrive, strumenti teorici per la realizzazione della 'fatticità' (*Tatsachlichkeit*)³³. Da questo punto di vista Wind sembra aver ben assorbito e in buona parte accettato i risultati delle ricerche del neokantismo. Non è un caso, infatti, che nella prima parte l'opera si concentri sul problema della misurazione, il quale era stato uno dei temi principali dell'analisi di Cassirer in *Sostanza e Funzione*.

³¹Krois (1998), p. 184, citato da Viola (2011), p. 20.

³²Cfr. Falkenburg (2001), introduzione a Wind (2001), p. 13.

³³Wind (2001), p. 107.

Dall'altro lato, il punto di vista di Wind avanza una posizione prettamente antikantiana, dal momento che la sua tesi principale, che ispira tutto il libro, va verso la dissoluzione del problema trascendentale, a cominciare dalla dialettica delle antinomie della ragione, che a suo parere sarebbero state risolte dalla scoperta della teoria della relatività³⁴. Per Wind ogni interrogativo di tipo metafisico deve essere risolvibile empiricamente nel lungo termine all'interno della pratica scientifica³⁵. In poche parole la sua posizione presenta sì un recupero della nozione di metafisica, ma allo stesso tempo la assimila totalmente alla pratica scientifica.

La sua tesi infatti è che il conflitto tra nozioni metafisiche differenti sia sempre risolvibile nel processo di conferma di una teoria scientifica. È notevole osservare che per rafforzare questo punto, Wind cita nella sua prefazione il testo di Peirce *How to make clear our Ideas*: «yet it is unphilosophical to suppose that, with regard to any given question (which has any clear meaning), investigation would not bring forth a solution of it, if it were carried far enough»³⁶.

Se la posizione di Wind è un buon modo per vedere un possibile confronto tra l'approccio trascendentale di Cassirer e quello di Peirce, ancora più interessante per il presente lavoro è che ciò avvenga in relazione alla riflessione sul ruolo dei simboli della teoria fisica. Per argomentare la sua posizione nei confronti dei simboli matematici, Wind sviluppa infatti la nozione di *Verkörperung* o *embodiment*, che rappresenta il vero punto centrale del lavoro di Wind. Con *Verkörperung* si mette in luce la natura inevitabilmente ibrida del simbolo scientifico, la necessaria coesistenza del contenuto teorico che esso rappresenta in quanto simbolo fisico, e il suo aspetto materiale, cioè l'essere in corrispondenza con un elemento empirico. La nozione di *embodiment* ritorna spesso in Peirce sia in connessione con la massima pragmatica, sia per evidenziare la connessione tra pensiero e segno³⁷. Anche Cassirer si concentra sulla doppia natura del simbolo, sensibile e ideale, prendendo ad esempio la dialettica tra corpo e anima come archetipo principale che mostra la coesistenza dell'aspetto materiale e significativo all'interno del simbolo. Wind in questo modo ha colto un aspetto della riflessione sul simbolo che fornisce un ulteriore elemento di contatto tra Peirce e Cassirer³⁸.

³⁴*Ivi*, p. 65.

³⁵Cfr. *Ivi*, p.20.

³⁶W 3, p. 257.

³⁷Cfr. Viola (2012), pp. 21-22.

³⁸Cfr. Krois (2011), che ha inoltre posto l'attenzione sullo scritto *Experiment und Methaphysik* come punto di partenza di una teoria dell'incorporamento.

Nonostante queste affinità di principio, profonda è la differenza tra la nozione di simbolo di Wind e Cassirer, dal momento che Wind arriva a fare dell'esperimento stesso la realizzazione dell'*incorporamento*, del momento che stabilisce la verità di tutti i simboli scientifici. Per Wind, cioè, l'incorporamento sancisce la coesistenza dell'elemento ideale, simbolico, decretato dalla teoria matematica, e quello fisico, empirico, rappresentato dal risultato dell'esperimento. Mettendo al centro la nozione dell'esperimento come banco di prova della veridicità del simbolo, Wind rievoca una nozione che Cassirer aveva fermamente rifiutato in *Sostanza e Funzione*, quella di *experimentum crucis*, cioè la tesi secondo cui un singolo esperimento possa stabilire la validità di una teoria. Per Wind, in antitesi con Cassirer, l'esperimento deve rivolgere delle domande alla natura a cui deve essere possibile fornire una risposta affermativa o negativa: «symbols are real only to the extent in which they can be embodied in an experimentum crucis whose outcome is directly observable»³⁹.

Un simile passaggio non può che essere risultato inaccettabile agli occhi di Cassirer. Sebbene, come si è detto, Cassirer ricorra alla nozione di *Verkörperung* per tentare di spiegare la natura del simbolo, questo concetto non compare mai in rapporto all'esperimento. Al contrario, egli aveva affermato l'insufficienza e l'inadeguatezza di ogni posizione filosofica che veda risolto l'esperimento come una singola domanda a cui sia possibile dare una risposta in termini di conferma o smentita⁴⁰. Paradossalmente, sebbene, come si diceva, la ricerca di Wind ripercorra gran parte della riflessione presentata in *Sostanza e Funzione*, come il rapporto tra principi matematici e realtà o il problema della misurazione, Wind finisce dunque per sostenere una tesi antitetica a quella di Cassirer.

Effettivamente, come è stato messo in luce da Krois (1995), è eloquente il breve commento rivolto al lavoro da parte di Cassirer e citato da Wind stesso in una copia del lavoro regalata al fisico Samuel Sambursky: «in einem sehr geläuterten Sinne sind Sie doch eigentlich ein Empirist!»⁴¹. Come lo stesso Krois mette in luce, è molto facile riscontrare in queste parole un giudizio tutt'altro che favorevole, dal momento che il titolo di empirista utilizzato in questo frangente non può che significare l'aver mancato di comprendere il nucleo fondamentale della filosofia trascendentale kantiana⁴².

Wind era ben consapevole che il punto di conflitto con il suo docente riguardava principalmente la sua trattazione dell'esperimento. In un suo contributo sul *Times Literary Supplement* del 30 maggio 1958, egli ricordava la scrittura del suo 'libro antikantiano': «One

³⁹Viola (2012), p. 21.

⁴⁰Cassirer (1973), p. 147.

⁴¹Il testo manoscritto (datato 3 Novembre 1930) si trova nello Staatarchiv di Amburgo. Cfr. Krois (1995).

⁴²Krois (1995), p. 61.

of the very few persons who read it was the late Ernst Cassirer; and I am sorry to say it made that amiable man extremely angry. In honour of his memory I must protest against the suggestion that we held the same view about symbols. My thesis was that symbols are 'real' only to the extent in which they can be embodied in an *experimentum crucis* whose outcome is directly observable—in his view a deplorable lapse into 'empiricism'»⁴³.

Un confronto tra il lavoro di Wind e le concezioni epistemologiche di Cassirer sarebbe senz'altro molto interessante, ma rischierebbe di portarci lontano rispetto ai fini di questo lavoro. Ciò che è più interessante mettere in luce è il ruolo di Peirce in questa rottura con la filosofia di Cassirer; ovvero se, nell'accusa di empirismo diretta a Wind, possano essere individuati degli elementi riconducibili a Peirce. Krois (1995) e Engel (2012) si sono espressi entrambi favorevolmente su questo punto, e hanno visto in questo *empirismo in senso purificato* proprio l'influenza del pragmatismo di Peirce. Per Engel, Wind avrebbe condiviso con Peirce l'idea che anche la forma dell'intuizione, cioè il processo di formazione delle categorie, sottostà ad un criterio sperimentale che si realizza nella pratica scientifica⁴⁴. Secondo questo punto di vista l'analisi peirciana delle categorie sarebbe antitetica a quella trascendentale perché quest'ultima sottrarrebbe le categorie al criterio di validità empirico. Ma posto che il rapporto tra le categorie di Kant e quelle di Peirce sia così risolvibile, davvero l'approccio *trascendentale* di Cassirer sarebbe così dottrinalmente kantiano da opporsi alla teoria della conoscenza di Peirce? Sul confronto tra le interpretazioni di Kant dei due filosofi, e sulla presunta opposizione tra una filosofia primariamente trascendentale 'cassireriana' e una opposta, pragmatica e semiotica peirciana, ci occuperemo nel primo e nel secondo capitolo.

Krois invece afferma che questo commento si riferisce alla sola trattazione riguardante l'esperimento, ma anche in questo caso vede nella posizione di Wind un'influenza originata da Peirce. Sarebbe stata la maggiore familiarità di Peirce con la pratica scientifica, dovuta alla sua esperienza di chimico e alle sue ricerche sulla misurazione della gravità per l'Office of Coast and Geodetic Survey, a originare quel pragmatismo che influenza l'idea di Wind di esperimento come *Verkörperung* del simbolo scientifico. Ma quanto davvero di questa accusa di 'empirismo' da parte di Cassirer ci porta vicino a Peirce?

A mio avviso occorre qui distinguere due aspetti. Da un lato le posizioni di Wind sul generale rapporto tra metafisica ed esperienza scientifica, che come abbiamo visto sono fortemente influenzate dal Peirce pragmatista di *How to make clear our ideas*. Per poter

⁴³Wind (1958), p. 297.

⁴⁴Cfr. Engel (2012), p. 19.

riscontrare su questa concezione pragmatista dei rapporti tra scienza e metafisica un' opposizione con la posizione trascendentale proposta da Cassirer in *Sostanza e Funzione* bisognerebbe mostrare che quest'ultima è in qualche modo in contraddizione con l'idea che ogni problema metafisico trova una sua risposta nella ricerca scientifica nel *long run*. Di fatto, sebbene Cassirer non si sia mai spinto ad una affermazione equivalente, ritengo che uno degli obiettivi principali di *Sostanza e Funzione* fosse proprio quello di mostrare l'estrema connessione tra il problema metafisico e la pratica scientifica. Questo punto sulla filosofia di Cassirer, del resto, era ben chiaro allo stesso Wind, dal momento che scriveva, in un articolo per il «Journal of Philosophy»: «These examples, and many others, Cassirer mentions in support of his claim that metaphysics ceases to exist when a certain stage of methodical thinking is reached»⁴⁵. L'idea peirciana di una realtà da raggiungere nel lungo termine nella pratica scientifica, inoltre, non è poi così lontana dalla concezione cassireriana della realtà come *compito* conoscitivo della pratica scientifica. In generale dunque la trattazione da parte di Cassirer del problema metafisico in relazione ai principi che sottostanno l'oggettività scientifica suggerirebbe una maggiore vicinanza con Peirce piuttosto che un' opposizione radicale⁴⁶.

Piuttosto differente da questo problema è la disputa relativa al ruolo dell' *experimentum crucis*, che invece conduce Wind ad una posizione apparentemente antitetica a quella di Cassirer. È contro questo aspetto che sembra essere indirizzata l'accusa di empirismo, dal momento che Wind finisce per esaltare l'apporto del singolo contenuto empirico corrispondente al simbolo nel singolo atto dell' esperimento, sostenendo così l'idea che l'esperimento sia il singolo banco di prova per la conferma dei principi metafisici che lo rendono possibile. Per Cassirer, invece, alcuni principi alla base dell' oggettivizzazione del fatto scientifico non possono essere mai confrontati con un singolo dato empirico, essendo essi i principi costitutivi stessi dell'osservazione dell'esperienza. Questo non significa che vi siano alcuni principi metafisici che si sottraggono al confronto dell'esperienza, ma che questo confronto possa seguire vie più complesse che quelle della semplice osservazione di un singolo dato empirico. Questi principi, secondo Cassirer, non possono essere confrontati con alcun fatto ma si devono confrontare con il «sistema complessivo dell'esperienza»⁴⁷.

⁴⁵ Wind (1925), p. 484. Secondo Wind, inoltre, l'atteggiamento della scuola neokantiana nei confronti della filosofia kantiana mostra «the Neo-Kantian tendency to eliminate the metaphysical elements in Kant and to develop the methodical parts of his philosophy», p. 487.

⁴⁶Cfr. Cassirer (1973), p. 599.

⁴⁷Cfr. Cassirer (1958), p. 78.

Questo punto si adatta bene in relazione alla questione riguardante la ‘reale geometria’ dello spazio fisico, che viene discussa da Cassirer in *Sostanza e Funzione* e che è ripresa dallo stesso Wind. Per Cassirer il significato degli assiomi geometrici non deriva da un confronto diretto con dei correlati fisici in grado di stabilirne la loro veridicità. Piuttosto, essi sono principi teorici generali attribuiti allo spazio in cui devono essere osservati i fenomeni. A partire da questi assunti geometrici, messi in relazione con la teoria che descrive il comportamento dei fenomeni (le equazioni di Lorentz) è possibile confermare o rifiutare indirettamente la geometria presa in esame. In poche parole la scelta della geometria è precedente e influisce sull’osservabilità del fenomeno, ed è solo una volta che questi assiomi geometrici sono stati fissati e alcune assunzioni teoriche sono state effettuate che il fenomeno può essere osservato. Il modo in cui la geometria è sperimentalmente testata segue un metodo indiretto e un complesso lavoro di interpretazione.

Di fatto la posizione di Wind non sembra contrastare sul valore costruttivo delle ipotesi geometriche tant’è che lo stesso Wind afferma, riferendosi all’aspetto ‘costruttivo’ delle ipotesi geometriche: «Nur auf Grund einer solchen Vorwegnahme können wir das jeweils gewählte Instrument die adäquate Verkörperung eines vorgefaßten geometrische Begriffs betrachten»⁴⁸. Allo stesso modo, Cassirer non è in disaccordo con l’aspetto sperimentale della ricerca, e non nega mai che l’esperienza abbia ‘die letzte Entscheidung’⁴⁹ in relazione alla verità di una teoria. Cassirer e Wind sono dunque in accordo su due punti centrali della questione ma il loro disaccordo risiede nell’enfasi riposta da Wind sulla vicinanza tra la nozione di incorporamento e quello di esperimento, e cioè sull’esperimento come strumento per la stabilizzazione della verità del simbolo.

Il punto è che per Cassirer l’*experimentum crucis* evoca l’idea di un singolo contenuto empirico da confrontare con il simbolo, e, come si è detto, non tutti i simboli possono derivare il loro significato da un diretto test sperimentale. Non abbiamo il vero triangolo geometrico confrontato con un triangolo ‘fisico’. Possiamo piuttosto confrontare questi assiomi, uniti alle nostre previsioni sul comportamento del fenomeno, in base alla teoria di Lorentz, con ciò che osserviamo nell’esperimento, ma non fornire un rapporto diretto tra esperimento e i parametri stessi. Per Cassirer, il modo in cui un singolo oggetto fisico incorpora un significato geometrico, è molto diverso dal modo in cui un esperimento incorpora un suo significato empirico⁵⁰. Il primo momento precede dal punto di vista

⁴⁸ Wind (2001), p. 76.

⁴⁹ *Ivi*, p. 80.

⁵⁰ Al contrario, la nozione di incorporamento finisce per inglobare i due problemi. Così Wind talvolta afferma che gli strumenti di misurazione incorporano delle ipotesi metodologiche, Cfr. Wind (2001), p. 100; talvolta

temporale il momento sperimentale ed è una decisione arbitraria che non può essere confrontata in quel momento con nulla; il secondo momento invece fornisce le vere e proprie osservazioni che devono poi essere interpretate. Il rifiuto della nozione di *experimentum crucis* da parte di Cassirer, a mio avviso, vuole salvaguardare questa differenza e mostrare come in alcuni casi, come appunto il caso in cui bisogna fissare la relazione tra simboli geometrici e oggetti fisici, non si è di fronte a un singolo ‘atto di incorporamento’ sperimentale, ma ad un’ ipotesi teorica, la cui veridicità non segue un test di conferma sperimentale (così come per molti secoli si è solamente assunto la natura euclidea dello spazio senza dover mettere le singole ipotesi geometriche di fronte ad un test sperimentale). Solo qualora questa ipotesi venisse messa in dubbio da un fenomeno inaspettato si potrebbe essere costretti ad elaborare un esperimento per testare indirettamente una singola ipotesi, e per poter comprendere se essa debba essere rivista, ma ciò, in ogni caso, non potrebbe essere realizzato attraverso un singolo atto di incorporamento sperimentale.

Il ruolo del simbolo, per Cassirer, può risiedere non solo in sede sperimentale, ma nel suo valore teorico che rende accessibile un dato empirico, senza basare per questo la sua veridicità in un confronto empirico diretto e in un incorporamento dell’ipotesi in un dato sperimentale. In questo modo si spiega il motivo profondo che deve aver reso, agli occhi di Cassirer, il lavoro di Wind un passo indietro verso l’empirismo.

Comunque sia la decisione finale sulla questione, vale la pena chiedersi in quale modo questa concezione del ruolo dell’esperimento e della nozione di incorporamento possa essere riconducibile all’influenza di Peirce. In merito a questo problema, non mi sembra che il Peirce di *How to make clear our ideas* abbia qualche rilevanza. Non sembra affatto che nel suo pragmatismo possa ritrovarsi l’origine delle posizioni di Wind sull’esperimento e sulla misurazione⁵¹. In alcun testo pubblicato, inoltre, Peirce si è confrontato con l’idea di *experimentum crucis* nel modo in cui è stato caratterizzato finora, ma a partire da un confronto con alcune citazioni dalle opere non pubblicate, le sue posizioni sembrerebbero dimostrare una posizione che vada verso il rifiuto di questa nozione. In *Logic and Method of Science* Peirce scrive: «The relation between truth and falsity, as we must begin by conceiving them, is thus defined. 1st, Nothing is both true and false. 2nd, Every proposition is either true or false. The former clause of the definition is called the principle of contradiction, the latter the principle of excluded middle. A somewhat different view is familiar to physicists. Dealing as they do with matters of measurement, they hardly conceive it possible

invece afferma che sia l’esperimento a incorporare il significato dei simboli mettendo alla prova la teoria (Cfr. p. 106), finendo per suggerire che l’esperimento incorpori sempre la conferma di un ipotesi sperimentale.

⁵¹Cfr. Krois (1995) sembra suggerire, al contrario un legame di questo tipo, pp. 66-67.

that the absolute truth should ever be reached, and therefore instead of asking whether a proposition is true or false, they ask how great its error is»⁵².

In un altro testo Peirce distinguendo tra secondità e terzità afferma: «Two is the number of hard common sense, of the stern moralist, of the practical man. "Yes or no? Answer me categorically," says such a man. Heaven and hell, right and wrong, truth and fiction, gain and loss, agent and patient, living or dead,—on such distinctions our practical life turns.» ma aggiunge: «all measure, all quantity, is thirdness»⁵³. Peirce sembra dunque perfettamente consapevole della differenza tra l'incorporamento che caratterizza un'unità di misura, che si confronta direttamente con un fatto ma dal punto di vista metodologico, e il confronto di simboli teorici che riposano su un lavoro di interpretazione di ipotesi sperimentali. Né sembra plausibile che, sotto questo secondo punto di vista, Peirce potesse intendere l'atto dell'esperimento in termini di una semplice conferma o smentita di un simbolo teorico.

Sembra di poter concludere che, al contrario di quanto suggerito da Krois e Engel, il commento di Cassirer a Wind abbia poco da dire riguardo ad una possibile distanza di principio tra la filosofia di Cassirer e quella di Peirce. Non sappiamo quale potesse essere stata la posizione di Cassirer in relazione ad altre questioni del lavoro di Wind strettamente legate al pragmatismo di Peirce, le quali avrebbero potuto forse avviare un dialogo con l'approccio pragmatista: la critica di Cassirer si concentra soprattutto su un aspetto specifico della teoria di Wind, il concetto di *experimentum crucis*. Così è sfumata l'ultima delle occasioni per un incontro ravvicinato tra la filosofia di Peirce e Cassirer, ma si introduce per noi la questione riguardante le possibilità di confronto tra i due importanti filosofi del simbolo.

⁵²W 4, p. 241.

⁵³W 5, p. 303.

Capitolo I

I principi della teoria dei concetti di Peirce e di Cassirer

Come già accennato nell'introduzione, sia per Peirce che per Cassirer il simbolo ha un ruolo centrale nel processo conoscitivo, perciò, prima di analizzare la natura e la funzione dei simboli, è necessario fornire un preliminare chiarimento del funzionamento dei concetti e del processo della loro creazione. Impostare il discorso a partire da questo problema generale potrà mostrarci se non vi sia un più profondo terreno in comune su cui il nostro confronto tra Peirce e Cassirer possa fondarsi.

Il saggio *A New List of Categories* (1868)⁵⁴ di Peirce è un punto di partenza privilegiato per questo fine per una serie di motivi. Innanzitutto, questo saggio rappresenta un inizio importante all'interno della riflessione giovanile peirciana, tanto che, come è stato mostrato da Murphey, in esso si possono individuare le basi di una nuova teoria della conoscenza⁵⁵. Il testo presenta i caratteri di una trattazione sistematica, con la quale Peirce cerca di venire a capo di alcune questioni relative alla teoria della conoscenza che lo hanno impegnato negli anni precedenti.

Inoltre, il saggio si concentra primariamente sul processo di formazione delle categorie a partire dalla forma del giudizio, e in particolare, in modo esplicitamente kantiano, sul ruolo sintetico delle categorie. In questo modo è possibile mettere a confronto le tesi di Peirce sulla formazione dei concetti con l'opera *Sostanza e Funzione* (1910) di Cassirer, dedicata esplicitamente alla teoria della formazione dei concetti. Nella prima parte di questo capitolo cercheremo di fare il punto della situazione dei rapporti tra le posizioni di Peirce e Cassirer e la filosofia di Kant, dal momento che essa costituisce il punto di partenza di entrambi i lavori. Nella seconda parte ci concentreremo sulla teoria della formazione dei concetti, con particolare attenzione ai concetti che compaiono all'interno del giudizio, attraverso un confronto tra la *New List* di Peirce e la teoria funzionale dei concetti di Cassirer presentata in *Sostanze e Funzione*.

1.1. I fondamenti kantiani della teoria della conoscenza di Peirce e Cassirer

1.1.1. L'influenza di Kant nella teoria della conoscenza del giovane Peirce

La *Critica della Ragion Pura* rappresenta senza dubbio il testo filosofico che maggiormente influenza il giovane Peirce fin dal 1855 e che indirizza le sue prime riflessioni. Solo le

⁵⁴W 2, p. 49.

⁵⁵Cfr. Murphey (1961), p. 55.

Ästhetische Briefe di Schiller compaiono in quegli anni tra i suoi appunti con uguale frequenza⁵⁶. È Peirce stesso ad affermare nello scritto *Detached Ideas on Vitally Important Topics* del 1898: «In the early sixties I was a passionate devotee of Kant, at least as regards the Transcendental Analytic in the *Critic of the Pure Reason*. I believed more implicitly in the two tables of the Functions of Judgement and the Categories than if they had been brought down from Sinai»⁵⁷.

Già a partire dalla fine degli anni cinquanta, Peirce sta tentando di fornire una definizione della metafisica e una delimitazione del suo dominio e, allo stesso tempo, elabora una teoria della conoscenza che modifica alcune premesse della teoria kantiana. Rispetto a Kant, Peirce abbandona ben presto la distinzione tra *fenomeno* e *noumeno*, in particolar modo il concetto di *noumeno* inteso come oggetto non rappresentabile della coscienza e causa inconoscibile delle rappresentazioni sensibili⁵⁸. Per Peirce l'idea di *noumeno* è del tutto inutile, perché tutto ciò che è concepibile deve essere considerato oggetto di una rappresentazione possibile. Così la relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto può essere ridotta a una distinzione tra pensiero (*thought*) che si identifica con l'attività cognitiva o rappresentativa, e l'oggetto pensato o rappresentato (*thought of*), senza alcun bisogno di postulare un oggetto trascendentale al di là delle rappresentazioni⁵⁹. Il rifiuto del concetto di cosa in sé, intesa sempre come la causa inconoscibile delle rappresentazioni, sarà un elemento costante dell'indagine di Peirce.

Al centro della riflessione di Peirce, c'è principio che rimarrà costante fino alla pubblicazione della *New List*, cioè l'idea che ogni atto percettivo implichi una operazione cognitiva sul materiale ricevuto sensibilmente. La modalità tramite cui l'intelletto agisce nell'atto della percezione sul molteplice sensibile è al centro dell'analisi trascendentale nella *Critica della ragion pura* e riguarda il problema della sintesi, laddove con sintesi si intende «l'operazione del riunire diverse rappresentazioni e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza»⁶⁰. Questa funzione è svolta dai concetti puri dell'intelletto, che devono ridurre a unità l'informazione ricevuta passivamente dalla facoltà sensibile. Per Kant, come poi per Peirce, l'unità fornita dai concetti alle rappresentazioni è ottenuta per mezzo di un giudizio. Anche per Kant, infatti, è mediante la forma logica del giudizio che l'intelletto può giungere a sintetizzare le rappresentazioni mediante concetti⁶¹. Come scrive Murphey, fin dal 1861

⁵⁶Esposito (1980), p. 11.

⁵⁷ CP 4.2, Cfr. Murphey (1961), p. 20.

⁵⁸*Ivi*, p. 23.

⁵⁹W 1, p. 60-61.

⁶⁰*KrV*B 103.

⁶¹*KrV*B 105.

Peirce fa coincidere il principio kantiano secondo cui ogni contenuto rappresentativo presuppone un'attività dell'intelletto con la tesi che «an inference is involved in every cognition»⁶² dal momento che «an operation upon data resulting in cognition is an inference»⁶³.

In questo modo, l'analisi dell'elemento razionale che interviene nel giudizio assume la forma di un'analisi delle differenti forme di inferenza possibile. Questo ha alcune conseguenze importanti. Innanzitutto, viene meno l'intera impalcatura della logica trascendentale, intesa come logica del pensiero empirico degli oggetti⁶⁴, che Kant aveva esplicitamente distinto dalla logica generale come logica della «forma del pensiero in generale»⁶⁵, la quale si occupa della semplice forma del pensiero. La logica trascendentale è una parte fondamentale della critica, perché in essa è data la pensabilità degli oggetti possibili in quanto pensati a partire dalle intuizioni pure a priori dello spazio e del tempo. Secondo Kant, spazio e tempo sono determinazioni a priori cui spetta il compito preliminare di fornire le condizioni generali del molteplice sensibile (estetica trascendentale). La logica trascendentale riflette questo statuto privilegiato delle forme di spazio e tempo al fine di disegnare un ponte tra estetica e analitica trascendentale, tra facoltà sensibile e intelletto, mediante la dottrina dello schematismo trascendentale. Peirce, invece, negando allo spazio e al tempo lo statuto di intuizioni pure e ridefinendo il valore di questi concetti, si concentra sull'elemento inferenziale del pensiero in generale, analizzando il valore dei giudizi a partire dalla forma logica del giudizio e delle inferenze possibili, e non ponendo per questo una distinzione tra logica trascendentale e logica formale. Ugualmente per Peirce la ragione non è distinta nelle due facoltà della sensibilità e dell'intelletto dal momento che l'inferenza deve caratterizzare sia l'esperienza percettiva sia quella concettuale allo stesso modo⁶⁶.

Una seconda conseguenza della prevalenza dell'inferenza nell'atto percettivo è un'ulteriore revisione della funzione della sintesi, la quale, già nel 1859, viene affidata a un giudizio esplicitamente ipotetico⁶⁷. Nel 1859 Peirce non è ancora giunto a distinguere le tre forme di inferenza che compariranno nella *New List*, tuttavia la sintesi che spetta al giudizio, nel caso di un giudizio percettivo è già chiaramente intesa come inferenza ipotetica e in funzione esplicativa.

⁶²W 1, p. 75.

⁶³*Ibid.*

⁶⁴*KrV* B 79.

⁶⁵*Ibid.*

⁶⁶Ciò verrà ribadito successivamente da Peirce in CP 1.35.

⁶⁷Murphey (1961), p. 21.

Peirce è costretto in questo modo a rivedere il significato della distinzione tra giudizi *a priori* e *a posteriori*. *A priori* significava per Kant in modo un po' ambiguo sia giudizio universale e necessario, cioè valido per l'intero ambito dell'esperienza, e necessariamente fondato (a partire dall'esaustività della tavola delle categorie che si richiedeva completa⁶⁸), sia costitutivo dell'esperienza, cioè delimitante le condizioni di possibilità dell'esperienza stessa. Se il criterio di necessità e universalità non viene preso in considerazione come criterio stringente da parte di Peirce⁶⁹, tuttavia rimane aperto il problema relativo alla giustificazione dell'oggettività dei giudizi, che Peirce interpreta come il tentativo di rendere conto della validità dei principi concettuali della ragione.

[...] there are two elements of belief; the mental and the real element; and we can know nothing until we can say what validity for truth the mental element has. There is no possible way of answering such a demand from external studies; consequently we must study the action of consciousness in order to solve the problem *quid juris*: If it cannot be solved in this way, then it is insoluble and we cannot attain cognition. This is Kant's idea.⁷⁰

Queste parole compaiono nel trattato sulla metafisica che Peirce scrive nel 1861, nel capitolo dedicato al rifiuto del trascendentalismo, che Peirce definisce: «the system of investigation which think necessary to prove that the normal representations of truth within us are really correct»⁷¹. Nonostante Peirce affermi che non vi sia alcuna necessità del trascendentalismo, egli è lungi da decretare un rifiuto in toto del metodo filosofico di Kant. Il trascendentalismo che Peirce sta rifiutando è inteso come la dottrina che cerca giustificazione all'attività psicologica della coscienza, cioè l'attività della coscienza nella sua realtà empirica. Non è un caso che Peirce nomini il trascendentalismo come un abuso della psicologia. Il suo rifiuto di questo trascendentalismo è motivato dal fatto che la coscienza non è in grado di produrre alcuna prova per la validità della sua attività. Ma questa obiezione al trascendentalismo cade del tutto fuori dall'ambito della filosofia kantiana⁷². Il vero oggetto dell'indagine kantiana era un altro: giustificare l'oggettività della ragione, non mostrare in che modo le operazioni psicologiche potessero essere corrette. L'elemento mentale a cui Kant si riferisce non è tanto un contenuto psicologico di cui si cerca una giustificazione; al contrario, l'aspetto mentale che a Kant interessa sono i principi a priori della ragione in quanto tale, cioè i principi richiesti da

⁶⁸*KrV* B 89.

⁶⁹Cfr. Murphey (1961), p. 25.

⁷⁰W 1, p. 72.

⁷¹*Ibid.*

⁷² Anche Gava (2014) sottolinea che la nozione di trascendentale criticata da Peirce nel *Treatise on Metaphysics* è difficilmente accostabile all'originaria concezione kantiana Cfr. p. 137.

ogni essere razionale, per giungere al compimento del proprio fine conoscitivo. Ciò che giustifica l'attività dell'intelletto è infatti la necessità di una funzione di sintesi delle impressioni, senza la quale il molteplice non potrebbe essere unito, e di conseguenza compreso dall'intelletto. Questo problema tornerà a interessare profondamente le successive ricerche di Peirce, e si può dire che il confronto con il trascendentalismo inteso in questa accezione, nella sua vicinanza con il problema della sintesi, diventerà un problema centrale della sua ricerca. In questo senso, e solo in questo senso, Peirce rimane profondamente kantiano, come dimostra anche il tono confidente con cui la filosofia di Kant è trattata in una lettera del 1865 indirizzata al filosofo Abbot:

Scientific men when they adopt hypotheses excuse themselves by saying that it is only by so doing that the facts can be comprehended (that is brought to a logical unity) and they say they do not believe these hypotheses as facts in themselves but only so far as they do bring the facts to unity. In the same way Kant admits unviarsals on the ground they are indispensible for bringing to the unity of counsciousness, not facts merely but the very impressions of sense [...] According to Kant then material inference from experience is the very thing which alone can give validity to synthetic judgements *a priori*⁷³.

In quel periodo, però, Peirce si è già mosso verso una revisione profonda della filosofia di Kant. Se come abbiamo visto il giovane Peirce aveva accettato per assolute le tavole delle categorie e dei giudizi, nello scritto del 1898 già citato, Peirce ricorda di essersi trovato in un'impasse nel suo studio giovanile della filosofia kantiana e che c'era qualcosa di sbagliato nella logica formale di Kant⁷⁴. Secondo Murphey, è questo problema con la logica di Kant a spingere Peirce verso uno studio approfondito della logica tra il 1862 e il 1863⁷⁵.

Peirce rivede così le categorie kantiane. Nel farlo, Peirce ritiene necessaria una riflessione su alcuni aspetti logico formali della teoria della proposizione che possa condurre ad una diversa derivazione delle categorie stesse. In particolar modo, Peirce cerca di individuare alcune categorie fondamentali, affinché esse possano essere messe in relazione e generare dinamicamente le successive categorie, al fine di costituire un sistema unitario⁷⁶. Del resto già a partire dal 1857 Peirce aveva elaborato tre nuove categorie fondamentali della coscienza, che aveva chiamato *I*, *It* e *Thou*, e sulla loro articolazione ritorna più volte tra il

⁷³ W 1, p. 159.

⁷⁴ CP 4.2.

⁷⁵ Murphey (1961), p. 55.

⁷⁶ «I detected some additional relations between the categories, all but forming a regular system, yet not quite so. Those relations seemed to point to some larger list of conceptions in which they might form a regular system of relationships» CP 4.2.

1859 e il 1862, specificandone di volta in volta le funzioni⁷⁷. È una tripartizione che sembra ricordare le idee cosmologiche della ragione di Kant⁷⁸, ma che si ispira soprattutto a Schiller⁷⁹. Essa inaugura l'interesse di Peirce verso quello che De Tienne chiama "formalismo triadico"⁸⁰, che caratterizzerà gran parte di tutta la sua riflessione. È sulla base di questa lista "ridotta" che Peirce spera di formulare un sistema di relazioni da cui derivare gradualmente altre categorie, sebbene per ora egli non riesca a fornire una risposta completa al problema della loro deduzione⁸¹. Le fondamenta logiche del sistema di Kant sono dunque già in quegli anni drasticamente riviste⁸², e con esse la deduzione delle categorie.

Come Peirce stesso afferma, tuttavia questo non determina un rifiuto totale della filosofia di Kant. Ciò che deve essere rivisto è la sola deduzione trascendentale: «The correspondences between the functions of judgement and the categories are obvious and certain. So far the method is perfect. Its defect is that it affords no warrant for the correctness of the preliminary table, and does not display that direct reference to the unity of consistency which alone gives validity to the categories»⁸³.

Per Peirce il problema della sintesi delle impressioni rimane un problema centrale, esso appare come un requisito interno necessario per garantire l'unità della consistenza della ragione. D'altro canto si nota come, messo da parte il problema della logica trascendentale, l'analisi delle forme del giudizio rappresenta il punto di partenza per comprendere la struttura categoriale dell'intelletto. Questa analisi, come si è detto, deve essere tanto comprensiva da includere l'analisi delle diverse forme inferenziali in cui il giudizio può comparire.

1.1.2. Le premesse kantiane della teoria della conoscenza di Cassirer

A questo punto ci pare opportuno chiederci se le premesse kantiane che caratterizzano la ricerca del giovane Peirce siano così distanti da quelle di Cassirer. Il tema dei rapporti tra Cassirer e la filosofia di Kant è ovviamente un argomento vastissimo⁸⁴, in questo paragrafo ci limiteremo pertanto a prendere in considerazione gli aspetti fondamentali della filosofia di Kant su cui Cassirer si concentra per impostare la propria teoria della conoscenza.

L'incontro di Cassirer con la filosofia di Kant, più che frutto di una fascinazione giovanile, ha inizialmente i caratteri di un appuntamento annunciato, poiché si inserisce

⁷⁷Murphey (1961), p. 14.

⁷⁸*Ivi*, p. 36

⁷⁹Esposito (1980), p. 12-13.

⁸⁰De Tienne (1989), p. 387.

⁸¹Murphey (1961), p. 55.

⁸²*Ivi*, p. 35.

⁸³W 1, p. 351.

⁸⁴A tal proposito si veda Cacciatore (2005), Hubbert (1992), Ihmig (1997), Makkreel (1997).

naturalmente nell'atmosfera filosofica che si respirava nella Germania di fine Ottocento: «It was then a generally admitted opinion that no one could enter the field of philosophy without a careful and thorough study of the work of Kant»⁸⁵. A questa fascinazione generale per la filosofia di Kant però non corrispondeva una unitarietà di interpretazione, cosicché il “ritorno a Kant” si presentava piuttosto in un'offerta filosofica e interpretativa estremamente variegata.

Spinto da un grande interesse per lo studio dei fondamenti della conoscenza, Cassirer passa ben presto dalle lezioni di Georg Simmel all'Università di Berlino a quelle di Hermann Cohen, di cui legge con interesse *Kants Theorie der Erfahrung*, e di cui è allievo dal 1896 al 1899. Con Cohen, fondatore della scuola neokantiana di Marburgo, Cassirer ha modo di approfondire un'interpretazione della filosofia kantiana che mette al centro la teoria della conoscenza e i rapporti tra la filosofia critica e i nuovi sviluppi della scienza. Ma qui soprattutto prende avvio il suo studio sistematico della storia della filosofia moderna; Cassirer scrive la sua dissertazione su Cartesio, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, e pubblica nel 1902 il suo lavoro su Leibniz, premiato dall'accademia di Berlino: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Nel corso del primo decennio del Novecento, Cassirer affronta direttamente il problema della conoscenza nella storia della filosofia e del pensiero scientifico moderno, impostando un monumentale lavoro storico-filosofico di ricostruzione dell'evoluzione della teoria della conoscenza dal rinascimento all'epoca contemporanea: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. I primi due volumi, che si arrestano momentaneamente proprio a Kant, vengono pubblicati tra il 1906 e il 1907, e consacrano Cassirer come giovane promessa del panorama filosofico europeo.

Di particolare importanza, per analizzare l'impostazione kantiana di Cassirer, appare la nozione di metodo trascendentale, che Cassirer eredita dalla filosofia di Cohen⁸⁶. Per Cohen il principio del metodo trascendentale identifica l'indagine verso i principi teorici che identificano il «Faktum der Wissenschaft»⁸⁷. Cohen, che restringe il campo del suo interesse soprattutto a una teoria della conoscenza scientifica, mette al centro la nozione di “fatto della scienza”, con la quale si riferisce alla generazione (*Erzeugung*) delle teorie scientifiche, ovvero alla costruzione fisico-matematica dei fenomeni. Nelle parole di Krois, per Cohen, «Philosophy starts by asking about a “given” like the fact of science only to discover that this

⁸⁵Cassirer (1943), p. 220.

⁸⁶Krois (1987), p. 40.

⁸⁷Cohen (1871), p. 108, citato da Krois (1987), p. 40.

fact is a construction»⁸⁸. Il trascendentalismo nel contesto del neokantismo si presenta così come l'indagine sulle condizioni di possibilità del fatto scientifico. Per il giovane Cassirer dunque, così come per la scuola neokantiana di Cohen, la filosofia critica va interpretata soprattutto come una teoria dell'esperienza⁸⁹.

In *Sostanza e funzione*, Cassirer si dimostra fedele a questo approccio metodologico e costruttivo, ma estende il problema ad un'analisi generale della conoscenza, concentrandosi sulla teoria della formazione dei concetti, e sulla loro funzione in differenti contesti (matematico, scientifico, psicologico). La nozione di metodo trascendentale non compare nella *Critica della ragion pura*. Tuttavia, Kant si riferisce alla nozione di trascendentale in questo modo: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori»⁹⁰. La filosofia trascendentale diviene dunque «il sistema di tutti i principi della ragion pura»⁹¹. Come Kant chiarisce successivamente, non si tratta di elencare una serie di verità assolute che andrebbero a caratterizzare la conoscenza, bensì di una certa funzione della conoscenza, che indagli le condizioni di possibilità della conoscenza stessa (e dunque ne rinvenga i suoi principi a priori). Nelle parole di Kant:

«Non bisogna chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, bensì solamente quella attraverso la quale conosciamo che e come alcune rappresentazioni (intuizioni o concetti) sono impiegate o sono possibili esclusivamente a priori (cioè la possibilità della conoscenza e il suo uso a priori). Pertanto né lo spazio né una sua qualsiasi determinazione geometrica a priori sono rappresentazioni trascendentali; lo sono invece soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni e la possibilità che tuttavia posseggono di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza.»⁹²

Al centro è la domanda sulle condizioni di possibilità della conoscenza stessa, che coincide con il problema dell'apriorità dei principi scientifici. Cassirer mantiene costantemente questa impostazione anche nella sua analisi della conoscenza presentata in *Sostanza e Funzione*, interpretando il problema dell'oggettività come un'analisi delle condizioni logiche dell'esperienza. La nozione di trascendentale a cui Cassirer fa riferimento, che si connette alla teoria neokantiana della conoscenza di Cohen e di Natorp, indirizza dunque l'attenzione

⁸⁸Krois (1987), p. 40.

⁸⁹Cfr. Ihming (1997), p. 123.

⁹⁰*KrV*, B 25.

⁹¹*KrV*, B 27.

⁹²*KrV* B 80-81.

verso il metodo della conoscenza e individua il problema dell'oggettività della conoscenza nella domanda relativa alle condizioni che la rendono possibile⁹³.

Un secondo aspetto che Cassirer riprende da Kant è l'attenzione verso la forma del giudizio, che abbiamo già visto essere al centro dell'interpretazione kantiana di Peirce. Anche per Cassirer lo spostamento del problema dell'oggettività della conoscenza a partire dalla forma del giudizio rappresenta un passaggio distintivo della *Critica* kantiana, come dimostra la trattazione che Cassirer offre della filosofia critica nel secondo volume dell'*Erkenntnisproblem*. Secondo Cassirer, questo è del resto strettamente legato all'aspetto trascendentale della filosofia kantiana. Nella misura in cui, come si diceva, secondo Kant gli oggetti non si presentano in sé per sé alla conoscenza, ma solo attraverso le condizioni dell'esperienza, compito di Kant è analizzare le norme e le regole dell'esperienza, ovvero quello che Cassirer chiama «la forma logica [...] dell'esperienza in genere»⁹⁴. Ma la conoscenza si fonda esclusivamente su rappresentazioni, perciò la ragione deve ricavare l'oggettività da se stessa, attribuendo le rappresentazioni singole a concetti generali. Questo avviene mediante la facoltà del giudizio, che unifica le singole rappresentazioni sensibili sotto i concetti. L'intelletto è perciò definito come «la facoltà di giudicare» e i giudizi si caratterizzano come «funzioni dell'unità delle nostre rappresentazioni»⁹⁵. E' solo a partire dall'attività giudicante dell'intelletto, e dal riconoscimento della sua funzione unificante, che possono poi essere rintracciati i concetti che lo compongono. Dal momento che Kant ha spostato l'attenzione sulla forma dell'intelletto, l'analisi si sposta sulla forma che garantisce l'unità delle rappresentazioni, e dunque sui giudizi. Per questa ragione, scrive Cassirer, l'oggetto dell'analisi è costituito: «non già dalle cose, bensì dal giudizio sulle cose»⁹⁶: è la forma del giudizio che costituisce l'esperienza, mediante cui si fissa il riconoscimento dell'esistenza degli oggetti empirici. Ciò che fa differire un giudizio di riconoscimento meramente soggettivo da un giudizio oggettivo, non è una rappresentazione diversa per materia o contenuto, ma è il «differente atteggiamento formale del giudizio»⁹⁷. Ciò consente di riconoscere un certo carattere come dato di fatto, ovvero come «simbolo di una connessione universalmente valida»⁹⁸. Sebbene qui Cassirer stia ancora parlando a nome di Kant, l'attenzione sulla forma del giudizio ritornerà nei medesimi termini in *Sostanza e*

⁹³Cfr. Ihming (1997), p. 124.

⁹⁴Cassirer (1953), p. 719.

⁹⁵*KrV* B 94.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷Cassirer (1953), p. 721.

⁹⁸*Ivi*, p. 722.

Funzione ed è perciò interessante notare come già si accenni al valore simbolico della conoscenza oggettiva.

È importante notare come Cassirer faccia propria la distinzione kantiana tra logica *trascendentale* e logica *generale*. Come dicevamo, per Kant i due ambiti sono nettamente distinguibili. La logica generale è quella che oggi definiremmo logica formale, la logica che astrae da ogni contenuto e che studia la semplice forma del pensiero⁹⁹. La logica trascendentale, invece, è per Kant la logica della pensabilità degli oggetti empirici *a priori*. Al contrario della logica generale essa ha un contenuto, il contenuto delle intuizioni pure dello spazio e del tempo fornite dalla facoltà sensibile, mediante cui solo è possibile pensare l'oggetto empirico in generale. La logica trascendentale perciò riguarda la possibilità di pensare gli oggetti empirici, a prescindere però dall'occasione empirica particolare, e considerando le condizioni a priori della loro possibilità, essa perciò riguarda la «forma intellettuale delle rappresentazioni»¹⁰⁰.

Ugualmente, l'oggetto principale di *Sostanza e Funzione* è la logica della conoscenza empirica, che riguarda la possibilità della costruzione della conoscenza oggettiva, e non la logica formale, che viene considerata un' astrazione successiva dell'analisi filosofica¹⁰¹. Cassirer analizza la «funzione logica dei concetti» (che sono di volta in volta concetti di numero, concetti scientifici o concetti empirici in genere), concentrandosi sulla loro funzione teorica, e non in relazione ad una analisi formale del linguaggio.

Sebbene il concetto di logica venga connotato in modo simile alla trattazione kantiana, tuttavia è bene notare che in questo modo, come già è stato con Peirce, viene meno il significato originario di logica trascendentale. Essa non ha più come oggetto primario le intuizioni pure di spazio e tempo, e perde così anche la sua funzione mediatrice tra le due facoltà distinte di sensibilità e intelletto. Per Cassirer si può fare a meno della distinzione tra la facoltà della sensibilità e quella dell'intelletto, perché la sintesi resa possibile dalle intuizioni pure non è di tipo differente da quella resa possibile dai concetti dell'intelletto. Per Cassirer non bisognerebbe considerare spazio e tempo espressioni di una facoltà unificante differente della ragione stessa, bensì come espressioni fondamentali della medesima e unica facoltà di sintesi della ragione in genere¹⁰². Ciò significa che se per Kant la logica trascendentale è strettamente legata alle intuizioni pure (come dimostra la dottrina dello schematismo che mostra la validità dei concetti a partire dal concetto di schema, che è a sua

⁹⁹KrV B 78.

¹⁰⁰KrV B 80.

¹⁰¹Friedman (2000), p. 93.

¹⁰²Ivi, p. 90.

volta una «determinazione trascendentale del tempo»), la logica a cui fa riferimento Cassirer, perdendo questo pezzo importante dell'articolazione kantiana, si riferisce alla funzione costruttiva della ragione nella sua totalità, a prescindere dalle forme dello spazio e del tempo¹⁰³.

Anche il problema dell'*a priori* giunge con Cassirer ad una chiara delimitazione. Come già osservato, Peirce rinunciava a mantenere questa denominazione, e in particolare il significato di conoscenza *a priori* intesa come insieme di proposizioni universalmente o necessariamente valide. Cassirer invece ridefinisce il ruolo dell'*a priori*, cercandone il chiarimento in una più profonda lettura della Critica kantiana. Il significato dell'*a priori* può essere compreso solo all'interno di una teoria critica della conoscenza e fa riferimento ai modi in cui determinati concetti conducono a costruire l'oggettività dell'esperienza. Così, per Cassirer, «validità oggettiva e universalità necessaria sono due concetti che si possono sostituire a vicenda»¹⁰⁴. Ovviamente la necessità che deve caratterizzare i concetti è una necessità «relativa»¹⁰⁵, ovvero relativa a garantire l'oggettività della conoscenza, la quale deve essere possibile a partire dalla forma dei giudizi, per garantire la funzione di sintesi dell'intelletto.

Nella sua interpretazione Cassirer esalta certi aspetti della filosofia di Kant, non rinunciando mai ad attribuire al problema dell'*apriori* un ruolo centrale anche nella moderna analisi della conoscenza. Nella misura in cui l'enfasi è posta sulla nozione di *sintesi*, l'impostazione di Cassirer appare straordinariamente consonante con quella del giovane Peirce. Cassirer può riscontrare così già in Kant «lo specifico atteggiamento funzionale della nostra conoscenza»¹⁰⁶ che fornisce il significato più proprio del concetto di esperienza, intesa nelle sue leggi e nelle condizioni logiche che ne determinano la sua oggettività.

Un ultimo tema che offre spunti interessanti è la trattazione di Cassirer della nozione di *cosa in sé*, che era stata rifiutata da Peirce, interpretandola come l'idea di un oggetto posto al di là delle possibilità conoscitive della ragione e nondimeno causa delle rappresentazioni. A questo problema è dedicato l'ultimo capitolo del volume due dell'*Erkenntnisproblem*, in cui Cassirer, nello stile che lo contraddistingue, reinterpreta le ipotetiche incongruenze di Kant cercando di mostrare che egli non ha mai inteso con *cosa in sé* un oggetto posto al di là della conoscenza. Di fatto è possibile individuare in questo capitolo dell'*Erkenntnisproblem* molte delle idee che caratterizzeranno il pensiero di Cassirer nei lavori successivi. Se con *fenomeno*

¹⁰³Ivi, p. 91.

¹⁰⁴Cassirer (1953), p. 722.

¹⁰⁵Ivi, p. 739

¹⁰⁶Ivi, p. 729.

andiamo a identificare, non tanto l'apparenza ingannevole di un oggetto, bensì l'oggetto conoscibile, che è dato nelle condizioni dell'esperienza, *noumeno* non va ad identificare un oggetto nascosto, posto al di là delle nostre possibilità conoscitive ma ugualmente esistente. Esso va a intendere piuttosto il limite della conoscenza possibile, cioè ciò che trascende le condizioni dell'esperienza stessa¹⁰⁷.

Ma se nell'Estetica il concetto di *cosa in sé* ha un significato soltanto negativo, Cassirer chiarisce che al termine della trattazione kantiana è possibile attribuire a questo concetto una valenza del tutto positiva. Ecco che la *cosa in sé* deve rappresentare non più un oggetto, ma una specifica «funzione della conoscenza»¹⁰⁸, che fa da correlato alla funzione unificatrice dell'intelletto: così come, in seguito alla sua azione unificatrice, nell'intelletto sorge l'idea di oggetto costituito tramite le sue forme pure e che non può mai essere intuito direttamente, così la ragione è portata da se stessa a formulare il concetto di una *x* indeterminata, che continua ad esistere al di là della nostra attività intellettuale.

Il medesimo concetto di *cosa in sé* così definito permane quando dall'oggetto passiamo all'idea dell'esperienza in generale. In essa comprendiamo due momenti: da una parte la totalità di ciò che è stato momentaneamente conosciuto, la totalità dei fenomeni resi possibili dalle leggi della natura finora conosciute, e dall'altra il pensiero di ciò che ancora si può raggiungere, una *x* ancora indeterminata che però sussiste già come pensiero. Ci troviamo qui ad accedere all'ambito delle idee che sono appannaggio non della facoltà dell'intelletto, ma di quella della ragione, le quali hanno un valore soltanto regolativo. La ragione, secondo l'interpretazione di Cassirer, ha così due idee ugualmente fondamentali che corrispondono al concetto di *fenomeno* e di *noumeno*, vale a dire, da un lato l'idea della totalità dell'esperienza, che non è mai compiuta ma rappresenta un limite sempre vacillante, e dall'altro il principio che sprona a estendere questa unità. Così il *noumeno*, che nell'estetica identificava il limite di conoscibilità dell'oggetto, rappresenta ora positivamente un'idea, quella del principio della ricerca stessa, «l'impulso costante della conoscenza che la sprona a risultati sempre nuovi»¹⁰⁹.

Sembra di poter individuare nei due poli dell'idea di realtà come principio regolativo posto al termine del processo conoscitivo, e del principio produttivo della ricerca, due concetti centrali della produzione filosofica successiva di Peirce. Già nello scritto *Consequences of Four Incapacities*, parte della serie di scritti pubblicati per il *Journal of Speculative Philosophy* nel 1868¹¹⁰, Peirce definisce il reale come un'idea regolativa su cui l'opinione

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 803.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 808.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 816.

¹¹⁰ *W 2*, p. 162.

della comunità deve convergere, enfatizzandone l'aspetto sociale¹¹¹. La stessa idea è ribadita nel 1978 nel saggio *How to Make Our Ideas Clear*, pubblicato per il *Popular Science Monthly*, in cui Peirce sviluppa la sua concezione di realtà mediante un'analisi del metodo della ricerca¹¹².

Sebbene in questo scritto il lessico strettamente kantiano sia ormai narcotizzato, in effetti Peirce si riferisce al concetto di realtà come a un'ipotesi verso cui la ricerca deve tendere, in modo molto congruente alla concezione cassireriana di realtà intesa come idea regolativa della ragione. Qui tuttavia ci sono degli elementi nuovi che riguardano l'enfasi di Peirce sull'analisi della credenza, e l'idea secondo cui la rappresentazione dell'opinione finale a cui la ricerca scientifica tende nel lungo corso sia in qualche modo un suo destino provvidenziale. Tuttavia, affine all'approccio cassireriano è l'enfasi sul metodo della ricerca scientifica, caratterizzato dall'elaborazione di ipotesi, che deve portare la teoria scientifica ad assicurarsi il cammino verso il concetto-limite di realtà. La trattazione della nozione di cosa in sé mostra che Cassirer si inserisce nel problema generale del recupero e della reinterpretazione della filosofia kantiana specifico della scuola di Marburgo. Questo pone una differenza fondamentale di intenzioni tra Cassirer e Peirce, il quale, invece, fa subito a meno della nozione di cosa in sé. Tuttavia, se considerata in se stessa, l'interpretazione cassireriana del concetto di cosa in sé finisce per portarlo, come si è visto, molto vicino alla concezione di realtà del Peirce pragmatista, dimostrando che sebbene i due filosofi possano essere differenti per i loro punti di partenza, finiscano anche in questo caso vicini nelle concezioni filosofiche.

Al termine di questa indagine sulla rilevanza del pensiero kantiano all'interno della filosofia di Peirce e di Cassirer notiamo profonde coincidenze tra i due filosofi per quanto riguarda l'attenzione riposta al problema della sintesi. D'altro canto, almeno due aspetti sembrano tuttavia allontanare i due filosofi l'uno dall'altro. Innanzitutto la focalizzazione del problema da parte di Cassirer soprattutto nei termini di una teoria della conoscenza scientifica, come pietra di paragone privilegiata con cui confrontare i problemi della conoscenza, su cui incentrerà anche *Sostanza e Funzione*. Questo approccio risente molto dell'influsso del neokantismo di Cohen, e verrà esteso ad un approccio molto più comprensivo solo nella *Filosofia delle forme simboliche*. Ma già in *Sostanza e Funzione* Cassirer avanza una posizione sistematica profondamente originale, che sebbene veda nella scienza il compimento della conoscenza oggettiva, ricerca una coerenza generale della teoria

¹¹¹ Cfr. Hookway (1985), p. 35.

¹¹² Sullo sviluppo del realismo peirciano negli anni settanta si veda Hookway (1985), capitolo II.

della conoscenza che inglobi anche la psicologia e la teoria della percezione, distaccandosi dal problema unicamente scientifico e dall'approccio prettamente neokantiano.

In secondo luogo, come vedremo, la mancanza in Cassirer di un approfondimento delle forme di inferenza, che invece è uno dei punti centrali dell'analisi di Peirce. Per entrambi, ad ogni modo, rimane centrale la riflessione sull'apporto della ragione all'attività cognitiva. L'attività dell'intelletto deve agire già a partire dall'atto percettivo del soggetto, interpretando il materiale ricevuto¹¹³. Questo lavoro attivo di interpretazione va a strutturarsi come un'attività di sintesi strettamente legata alla funzione del giudizio ed è su queste basi che si struttura la loro teoria dei concetti.

1.2. Un confronto tra le teoria sulla formazione dei concetti di Peirce e quella di Cassirer

1.2.1. L'importanza della forma del giudizio nella *New List* e in *Sostanza e Funzione*

L'articolo *On a New List of Categories* esce nel 1867 sui *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*. In quegli anni Peirce è completamente immerso nello studio della logica e ha già tenuto due corsi sulla logica della scienza: le *Harvard Lectures* del 1865 e le *Lowell Lectures* del 1866, con le quali Peirce sembra ben avviato nel mondo accademico. In questi anni Peirce ha avuto modo di riflettere sul rapporto tra pensiero e logica, e in particolar modo sull'utilizzo dei simboli logici coinvolti nell'attività conoscitiva, maturando un rifiuto esplicito dello psicologismo¹¹⁴.

Questi temi si riflettono all'interno della *New List*, la cui proposta è quella di una nuova deduzione delle categorie fondamentali della ragione che possa riparare alle inesattezze della tavola kantiana. In effetti, il punto di partenza di questo lavoro è esattamente il problema della sintesi che abbiamo finora analizzato: «This paper is based upon a theory already established, that the function of conceptions is to reduce the manifold of sensuous impressions to unity, and that the validity of a conception consists in the impossibility of reducing the content of consciousness to unity without the introduction of it»¹¹⁵. Questa impostazione ripropone il ruolo costitutivo dei concetti puri nella *Critica della ragion pura*, in cui l'attività intellettuale svolge il ruolo di sintesi del molteplice sensibile che altrimenti rimarrebbe indistinto e incompreso. Si nota che sebbene la sintesi del molteplice sensibile ponga l'enfasi sul ruolo dell'attività di pensiero nel contesto di un giudizio percettivo¹¹⁶, il fine di Peirce è la

¹¹³Cassirer (1953), p. 730.

¹¹⁴Esposito (1980), p. 83.

¹¹⁵W 2, p. 49.

¹¹⁶Buzzelli (1970), p. 69.

deduzione di categorie che possano applicarsi alla totalità del processo rappresentativo. Il testo di Peirce riflette in questo modo un' ambiguità che caratterizza la stessa Critica kantiana. Quello che è certo è che Peirce è interessato non solo ad una analisi delle componenti formali di un giudizio, ma ad un giudizio che esprime un contenuto rappresentativo.

La *New List* propone una deduzione volta a individuare i concetti fondamentali necessari per giungere a tale sintesi del molteplice. Nella *Critica della ragion pura*, i concetti puri venivano ottenuti al termine di una deduzione distinta in due momenti fondamentali: la deduzione metafisica e quella trascendentale. Nella deduzione metafisica Kant elaborava la tavola delle forme logiche del giudizio, per derivare da essa le categorie in base alla loro funzione di unificazione delle rappresentazioni all'interno del giudizio. Sebbene la sua tabella ricalcasse «la tecnica usuale dei logici»¹¹⁷, e fosse in gran parte originata a partire da considerazioni di logica formale (riconducibili in gran parte alla tradizione wolfiana), Kant precisava che il criterio per la completezza e la validità della sua tabella dipendeva dalla loro funzione conoscitiva, e quindi dalla logica trascendentale¹¹⁸. Successivamente, nella deduzione trascendentale Kant giustificava la validità delle categorie in base al principio secondo cui tutto il molteplice deve essere sottoposto alle condizioni dell'unità sintetica originaria dell'appercezione¹¹⁹. Nel corso della deduzione, come si è fatto notare, era fondamentale la funzione mediatrice fornita dalla logica trascendentale che forniva i criteri di pensabilità a priori dell'oggetto empirico. Questo secondo aspetto, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è da Peirce messo da parte, assieme a gran parte della tabella dei giudizi che Peirce inoltre modifica sulla base di considerazioni puramente formali.

Secondo Short (2013)¹²⁰, sebbene il riferimento alla sintesi delle impressioni nella *New List* sembra alludere alla deduzione trascendentale, la deduzione fornita nel saggio da Peirce ricalca la deduzione metafisica, essa infatti si concentra esclusivamente sul ruolo che i concetti hanno all'interno del giudizio. Tuttavia è da ricordare che, se, come detto, per Kant la

¹¹⁷KrV B 96.

¹¹⁸Questo emerge anche dalla considerazione di Kant in KrV B 97, dove si giustifica la distinzione tra giudizi infiniti e affermativi sulla base della loro funzione conoscitiva, «benché nella logica generale siano, a ragione, posti assieme a questi e non costituiscano a nessun titolo un elemento particolare della suddivisione». Su questo aspetto puntualizza anche Barone (1999): «il problema del valore oggettivo del giudizio si connette per Kant in questo contesto con il problema della possibilità che le forme soggettive dell'intelletto (categorie) hanno di inquadrare in una esperienza il molteplice dell'intuizione sensibile, [...] quindi esso esula da una considerazione puramente formale» Cfr. p. 201. Barone coglie del resto in questo rapporto problematico tra logica formale e trascendentale il *punctum dolens* della teoria del giudizio kantiana. La tabella dei giudizi, che a prima vista sembra derivare da considerazioni di logica formale, finisce per essere giustificata «dalla stessa funzione unificante del pensiero che la logica trascendentale puntualizza come condizione fondamentale per la sintesi conoscitiva della molteplicità dell'intuizione». Cfr. p. 228.

¹¹⁹KrV B 136.

¹²⁰Short (2013), p. 272.

logica formale non è l'unico criterio che indirizza l'elaborazione della tavola dei giudizi, anche nel testo di Peirce, come vedremo, la giustificazione delle categorie deriva anche dal ruolo che questi concetti hanno dal punto di vista conoscitivo, cioè dal punto di vista della comprensione dell'esperienza, in funzione della sintesi. Sebbene Peirce faccia a meno della deduzione trascendentale kantiana che giustifica le categorie mediante l'unità dell'appercezione, non è sufficiente mostrare il ruolo formale di ciascun concetto all'interno nel giudizio, bisogna anche mostrare il loro ruolo sintetico.

Nel considerare propriamente la funzione delle categorie all'interno della trattazione di Peirce è necessario distinguere due movimenti. Il primo è il processo cognitivo di unificazione delle rappresentazioni a partire dall'occasione della sensazione. Questo è il processo effettivo di sintesi che prende avvio dall'occasione della sensazione al fine di comprenderla mediante l'attività concettuale. Vista da questo punto di vista, la prima concezione della ragione è la categoria di *sostanza*, la prima categoria che Peirce nomina. La sostanza, in questo livello zero, è intesa come concetto informe. Esso è il concetto più vicino al senso, quello di *It*, ovvero il concetto di ciò che è presente in generale (*the present in general*). Questo concetto di fatto non offre ancora alcuna unità propriamente detta, bensì è il dato d'esperienza non ancora analizzato¹²¹. Essa indica una certa fondamentale funzione cognitiva: la capacità denotativa della ragione, la possibilità di riferirsi a qualcosa, che Peirce traduce anche come atto di *attenzione*. Di fatto questo concetto non si può neanche dire ancora risultato di un'analisi¹²², essa è ancora l'idea del molteplice in generale, riconosciuto come oggetto di rappresentazione possibile¹²³.

A questo punto ci si potrebbe aspettare che Peirce esponga il processo che dalla sostanza indeterminata conduce gradualmente alla determinazione. Ma nella deduzione esposta a partire dal paragrafo successivo, Peirce non prosegue per questo percorso. Al contrario, a partire dalla categoria successiva, quella di *being*, Peirce segue una via esattamente opposta. La categoria di *being* è, infatti, l'ultima raggiungibile dall'attività razionale, perché identifica la sintesi ormai raggiunta nell'unità di una proposizione; essa è perciò l'ultimo concetto raggiungibile da una ragione intenta all'unificazione delle proprie rappresentazioni. L'inversione che Peirce compie nel corso della sua trattazione non è un semplice vezzo, ma è motivata dal fatto che Peirce non è interessato a offrire una semplice

¹²¹Cfr. De Tienne (1989), p. 194.

¹²²Cfr. Michael (1980), p. 193.

¹²³Buzzelli (1972), p. 66.

descrizione del processo empirico e psicologico che caratterizza questo processo di unificazione¹²⁴.

Peirce vuole fornire una *deduzione* e cioè una giustificazione delle categorie, per farlo si concentra nella loro funzione logica all'interno del giudizio. L'argomento di Peirce procede in questo modo: posto che l'obiettivo da raggiungere è la sintesi, cioè l'unificazione delle impressioni, e posto che «The unity to which the understanding reduces impressions is the unity of proposition»¹²⁵, Peirce mostra che le categorie concepite di volta in volta sono logicamente richieste per completare l'unità del giudizio. In questo modo, analizzando la forma di un giudizio completo, e cioè la sintesi già realizzata, Peirce individua le categorie che sono necessarie per ottenere l'unificazione e la comprensione dell'esperienza possibile. La logica trascendentale kantiana è del tutto accantonata, ma il metodo ricalca ancora la deduzione trascendentale di Kant: ogni nuovo concetto è supposto in quanto richiesto dalla ragione stessa al fine di giungere all'unità.

Affinché il molteplice giunga a piena chiarezza e sia in grado di costituire una unità è necessario concepire, dicevamo, l'unità della proposizione, resa possibile a partire dalla categoria del *being*, che corrisponde a quella che Kant aveva definito la facoltà unificante del giudizio. Il *being* è la copula che rende possibile la connessione del soggetto con il predicato. Esso serve a caratterizzare la sostanza in qualche rispetto e differenziarla dal molteplice informe, determinando la sostanza in qualche modo. Ciò porta con sé anche il concetto successivo, quello di qualità, che compare nella funzione di predicato, andando a completare così l'unità del giudizio.

Mentre il concetto di sostanza si riferisce al molteplice come potenziale oggetto di determinazione, con l'applicazione del concetto di *being* il processo di determinazione è terminato. Nella proposizione che Peirce cita come esempio: «The stove is black», la sostanza, disposta nella posizione di soggetto nel giudizio, è determinata tramite l'applicazione di un predicato. La forma della proposizione, che esprime il punto finale del processo di sintesi, consente di specificare appieno il significato del concetto di sostanza. Si potrebbe con ciò supporre che la sostanza che compare all'interno della proposizione finale rivesta un significato differente dall'*It* indistinto: non la sostanza come oggetto di determinazione possibile, e mero atto di attenzione, ma la sostanza già determinata, il risultato del processo di determinazione, la sostanza per ciò che è. In questo modo la sostanza riassume in sé il momento iniziale e quello finale del processo di determinazione.

¹²⁴Anche per Hookway (1985) l'analisi della cognizione fornita da Peirce non è di tipo psicologico ma logico, Cfr. p. 90.

¹²⁵W 2, p. 49.

Un punto importante della riflessione sul ruolo dei concetti presentata in *Sostanza e Funzione*, pubblicato da Cassirer nel 1910, durante il periodo berlinese, è proprio l'analisi della forma del giudizio. Nelle prime pagine della sua trattazione sul concetto, Cassirer fa riferimento ai nuovi sviluppi della logica formale di Frege di Russell, tramite i quali egli intende mostrare non solo le novità apportate al concetto di numero ma anche le notevoli ripercussioni riguardanti la teoria della conoscenza e la teoria fisica. Cassirer afferma che le nuove ricerche in logica matematica e in teoria degli insiemi, caratterizzate dall'attenzione per la logica delle relazioni, hanno segnato il passaggio dalla teoria del concetto alla teoria del giudizio¹²⁶. Con teoria del concetto Cassirer si riferisce alla logica aristotelica e alla logica empirista, da essa derivata, che si caratterizzerebbero per la preminenza di una concezione estensionale dei concetti, intesi come concetti-generi. Questa concezione dei concetti metterebbe al centro gli individui, già differenziati, lasciando alla facoltà astrattiva il compito di raggruppare gli individui accomunati da proprietà simili. A questa teoria, di cui mostra le difficoltà, Cassirer contrappone una teoria del concetto-funzione che analizza i rapporti tra funzione dei concetti e forma logica del giudizio.

Come abbiamo visto, Cassirer aveva già legato l'importanza della riflessione sul giudizio alla teoria della formazione dei concetti nella sua interpretazione di Kant, nel secondo volume dell'*Erkenntnisproblem*. Qui aveva affermato che prima di poter parlare di un concetto o genere c'è bisogno di ricondurre certe impressioni «entro una regola determinata dell'attività giudicante»¹²⁷. Cassirer torna a più riprese in *Sostanza e Funzione* su questo tema, specificando in che senso il giudizio rivesta un particolare ruolo nel processo di conoscenza. In questo contesto Cassirer vuole contrastare una visione della conoscenza radicalmente empirista che individui il contenuto di un giudizio percettivo in un unico fatto riscontrato nella coscienza in un singolo istante. Una simile concezione dell'attività percettiva non saprebbe rendere conto di un contenuto percettivo se non come ripetizione di una singola rappresentazione attuale, limitata all'unicità di un'esperienza del soggetto conoscente. L'empirismo radicale, dovendo rimanere coerente a una simile impostazione, non saprebbe spiegarsi il concetto di un oggetto indipendente dalla ripetizione delle singole esperienze soggettive e conseguentemente non sarebbe in grado di rendere conto dell'oggetto delle scienze e della matematica¹²⁸.

Una riflessione sul significato del giudizio mostra invece che, già nel suo uso soggettivo e limitato all'esperienza percettiva, il giudizio non limita la sua validità alla

¹²⁶Cassirer (1973), p. 10.

¹²⁷*Ivi*, p. 733.

¹²⁸*Ivi*, p. 317.

semplice constatazione della presenza di un contenuto rappresentativo, limitato al qui e ora. Al contrario, affermare che a è b implica un elemento di durata, che attribuisce all'oggetto denotato da a una proprietà non limitata all'istante t in cui è pronunciato il giudizio¹²⁹. Non solo, la percezione di un cambiamento nell'istante t' della proprietà b in una differente proprietà b' , piuttosto che la confutazione del valore trans-oggettivo del giudizio, mostra il suo rafforzamento. Il variare di una proprietà spinge a fissare nel tempo l'oggetto denotato dall'espressione a attribuendogli un carattere di permanenza, e una sua oggettività, e allo stesso tempo spinge il soggetto conoscente a domandarsi la causa di questo cambiamento, e a ricercarla in una regola generale¹³⁰.

Ecco che il concetto di oggettività entra in gioco già nella cerchia limitata della nostra personale esperienza, ogni volta in cui un contenuto mutevole si contrappone a uno più stabile. Il giudizio esprime proprio questa constatazione, non del presentarsi di una sensazione qui e ora, ma di un contenuto costante e di uno stato di cose a cui può attribuirsi una sua validità oggettiva (sebbene limitata). Il giudizio mostra cioè, nella sua funzione logica, già nell'ambito ristretto dell'esperienza soggettiva, una sua pretesa di oggettività. Ciò che si arricchisce nel contesto del giudizio scientifico non è dunque la forma dell'oggettività, che rimane tale, quanto il suo grado di oggettività. Nella concezione di Cassirer la conoscenza scientifica non mostra alcuna rottura con la conoscenza del mondo che si realizza in altri contesti conoscitivi come l'esperienza percettiva; semmai la scienza mostra un completamento e un approfondimento delle medesime funzioni di oggettivazione.

Questo punto di vista segna l'approccio epistemologico di *Sostanza e funzione* e conoscerà uno sviluppo solo con la pubblicazione della *Filosofia delle forme simboliche*, in cui Cassirer si sarà reso conto che il pensiero prevede anche altre forme di oggettivazione (*Objektivierung*) non scientifiche. «L'è della copula è l'espressione di questa connessione, nel quale interviene come fattore necessario in ogni enunciato concernente un singolo oggetto empirico»¹³¹. Capiamo bene ora che “il necessario” non si riferisce ad un criterio di validità assoluta e universale, bensì al fatto che la connessione che asseriamo tra proprietà e oggetto all'interno di un giudizio è allo stesso tempo l'attribuzione di un certo grado di oggettività al contenuto percettivo ricevuto, cioè al fatto che la proprietà pertiene all'oggetto indipendentemente dal singolo istante della constatazione.

Un ulteriore aspetto che viene messo in luce nell'analisi cassireriana del giudizio è il carattere mediato della conoscenza. L'oggetto non si mostra mai in se stesso alla coscienza,

¹²⁹Cfr. *Ivi*, pp. 389-390.

¹³⁰*Ivi*, p. 389.

¹³¹Cassirer (1973), p. 327.

bensi è sempre ricondotto a un altro concetto, all'interno di un giudizio, che lo rappresenta in certi rispetti. Il giudizio, partendo dalla più semplice attribuzione di una proprietà a un oggetto, assume un carattere rappresentativo, che colloca un certo contenuto in un sistema. Già il riconoscimento di un certo contenuto rappresentativo avviene nella misura in cui esso riceve una certa determinazione spaziale e temporale, nonché una certa valenza concettuale, senza la quale non vi sarebbe alcun contenuto presente alla coscienza, alcun dato¹³². Il concetto di rappresentazione spiega così il vero significato del processo di sintesi che la funzione logica del giudizio rende possibile: «Se pertanto si intende la rappresentazione come l'espressione di una regola ideale che collega il particolare, dato qui ed ora, al tutto, riunendolo con esso in una sintesi concettuale, non avremo più a che fare con una determinazione successivamente aggiunta, bensì con una condizione costitutiva di ogni contenuto d'esperienza»¹³³. Il sistema a cui questi concetti devono conformarsi finisce per essere, al suo pieno compimento, come si diceva, il complesso articolarsi delle teorie scientifiche, ma il medesimo procedere logico costitutivo si presenta già nei più semplici contenuti conoscitivi.

L'attenzione riposta tanto da Peirce quanto da Cassirer alla forma della proposizione o alla funzione del giudizio potrebbe a prima vista suggerire una qualche forma di logocentrismo, che tenda a interpretare i concetti come conseguenza del loro ruolo all'interno della proposizione. In verità, come si è cercato di mostrare, l'attenzione è di volta in volta verso la funzione sintetica del concetto in relazione alla comprensione dei contenuti dell'esperienza. La proposizione o il giudizio è il contenuto concettuale come risultato già concluso di un'attività interpretativa del pensiero. Ma concentrarsi sull'unità rappresentata dalla proposizione, in quanto contenuto isolato del pensiero, consente di riflettere sui singoli concetti che sono richiesti per giungere a questa unità e sulla loro funzione.

Il riconoscimento del carattere mediato della conoscenza e della trascendentalità del giudizio ha mosso Cassirer già a partire da *Sostanza e Funzione* verso la consapevolezza dell'importanza del problema semiotico, tanto che la riflessione sul simbolo degli anni successivi, potrà dirsi un approfondimento del problema piuttosto che una vera e propria svolta: «Ogni singolo elemento dell'esperienza in tanto possiede un carattere simbolico, in quanto in esso è nel contempo posta e pensata la legge generale che abbraccia la totalità dei termini»¹³⁴. A riprova dell'importanza di questo tema è il prolungato riferimento a Helmholtz nel capitolo dedicato al concetto di realtà, in cui Cassirer si rimanda esplicitamente al suo

¹³² *Ivi*, p. 376.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Cassirer (1973), p. 398.

Handbuch der physiologische Optik e alla sua teoria dei segni applicata alla teoria della percezione. Qui Cassirer rimarca come nelle ricerche sulla fisiologia e la percezione le sensazioni assumano già il ruolo di segni, rappresentando, nel processo di interpretazione di certe eccitazioni nervose, non la copia di un certo contenuto sensoriale con cui ha un certo rapporto di somiglianza, bensì un segno che ha con queste esperienze soltanto una certa corrispondenza funzionale¹³⁵. Così la trascendentalità del giudizio, non è semplicemente qualcosa da ricondurre alla forma logica della proposizione, ma si lega al ruolo dei concetti nella comprensione dell'esperienza stessa. Qui sta il loro ruolo simbolico nella coscienza: «la singola impressione data non rimane semplicemente ciò che è, ma diventa il simbolo del completo ordinamento sistematico entro il quale essa si trova e a cui prende parte in determinata misura»¹³⁶.

Anche per Peirce la qualità non si presenta direttamente nell'impressione ma è un concetto mediato. Questa mediatezza si riflette direttamente nel ruolo che la qualità riveste all'interno di una proposizione. In questo senso, Peirce scrive, la qualità è un concetto più mediato che viene applicato ad un concetto più immediato (il concetto di sostanza) al fine di determinarlo. L'asserzione x è p deve attribuire al soggetto, corrispondente ad un oggetto ancora indeterminato, una qualità indipendentemente dalla circostanza dell'asserzione.

Ora, in Peirce questo carattere "oggettivante" della proposizione è motivata soprattutto a partire da alcune dottrine logiche a cui egli giunge nel 1865¹³⁷, e in particolare dal fatto che «There is no difference between hypotheticals and categoricals. The subject is a sign of the predicate, the antecedent of the consequent; and this is the only point that concerns logic»¹³⁸. La relazione che intercorre tra il soggetto di una proposizione e il predicato è equivalente a una relazione inferenziale di tipo semiotico. È per questa ragione che nella *New List* Peirce afferma che, dal punto di vista logico, non c'è differenza, nell'uso della copula predicativa, tra il significato attuale *be* e il suo uso potenziale *would be*. La forma logica della proposizione vuole infatti asserire che qualora la relazione tra soggetto e predicato sia una relazione empiricamente valida, da quel momento in avanti la si dovrà intendere come un segno in grado di attivare l'inferenza: *if x then y*, in ogni possibile contenuto d'esperienza simile.

Dal punto di vista logico, nonostante l'enfasi sulla forma soggetto più predicato, ciò non conduce direttamente ad una costrizione dal punto di vista ontologico. Peirce afferma infatti che il soggetto è sempre potenzialmente una pluralità, essendo potenzialmente

¹³⁵ *Ivi*, p. 403.

¹³⁶ *Ivi*, p. 372.

¹³⁷ Murphey (1961), p.63.

¹³⁸ *Ibid.* Riguardo a questa tesi Michael (1980) sottolinea la rilevanza di Okham. Cfr. p. 181.

utilizzabile in differenti contesti proposizionali che ne evidenziano di volta in volta diverse fasi e apparenze. In questo modo la forma soggetto-predicato non limita affatto la complessità relazionale dei concetti.

Come sottolinea Murphey, questa connessione tra la riflessione sulla forma logica della preposizione e la sua funzione conoscitiva determina uno sviluppo importante nella teoria della conoscenza di Peirce. Se in maniera sempre piuttosto kantiana Peirce mantiene il principio che per comprendere il contenuto d'esperienza sia necessario l'applicazione di certe forme, ora Peirce individua questa forma in una relazione semiotico-inferenziale tra tipi diversi di rappresentazioni. Attraverso questo passaggio semiotico fondamentale nella teoria della conoscenza, il problema trascendentale della costituzione dell'oggetto trova dunque un approfondimento e una specificazione a partire dalle relazioni semiotiche tra rappresentazioni. Come abbiamo appena visto, anche Cassirer connette l'elemento di trascendentalità del giudizio al suo ruolo semiotico, andando ad avviare una tematica, seppur ancora solamente abbozzata in *Sostanza e Funzione*, che verrà ripresa nella *Filosofia delle Forme simboliche*.

Una cosa tuttavia molto chiara nella trattazione peirciana è che la relazione semiotica tra soggetto e predicato espressa dal giudizio è del tutto ipotetica. In questo senso anche la qualità, o meglio l'attribuzione di una qualità a una sostanza è un atto inferenziale ipotetico. Come si è detto, il significato logico di una proposizione sta nel suo attribuire il contenuto del predicato al soggetto. Ma il fatto che questa attribuzione possa essere valida in tutte le occorrenze dell'esperienza percettiva, nasconde in sé un'inferenza. Il fatto cioè che il rosso percepito in un determinato contesto percettivo non sia percepito di volta in volta come un fatto del tutto accidentale e temporaneo, ma sia la qualità di una certa sostanza, implica un passaggio logico fondamentale, che Peirce intende come un'inferenza: il passaggio dal fatto che «this thing is thus» a «whatever has this name is thus»¹³⁹.

De Tienne¹⁴⁰ mostra come la sintesi resa possibile dalle categorie deve essere intesa esattamente come un processo ipotetico: «Hypothesis [is] an argument which assumes that a term which necessarily involves a certain number of characters, which have been lighted upon as they occurred, and have not been picked out, may be predicated of any object which has all these character»¹⁴¹. Il riconoscimento di una certa sensazione può essere un fatto accidentale, ma l'attribuzione di questa sensazione a un oggetto implica un passaggio inferenziale, che consiste nel considerare quel contenuto percettivo, in tutti i suoi contesti ripetibili, come segno di quell'oggetto. Come scrive Peirce nei suoi appunti alla nona *Lowell Lecture*: «These

¹³⁹Murphey (1961), p.70.

¹⁴⁰De Tienne (1989), p.396.

¹⁴¹W 2, p. 48.

[sensations and conceptions] are nothing else than hypothesis which the mind makes in order to understand the data which it has already admitted. [...] Sensations and conceptions, unlike intuitions, are representations. They represent not the impressions merely but the impressions consistently put together, and this is the same as the true fact»¹⁴². Da un lato dunque il giudizio impone un legame logico tra sostanza e qualità, rendendo la qualità segno di una sostanza, dall'altro l'inferenza in cui questo giudizio compare è ipotetica e deve essere confrontata con l'esperienza.

Sebbene, come abbiamo messo in luce, Cassirer riconosca ed espliciti perfettamente il ruolo di questa relazione semiotica, legandola alla riflessione sulla forma logica del giudizio, egli non si spinge fino a fornire un'analisi del processo inferenziale che deve essere supposto già a partire dai giudizi percettivi. In questo modo anche il carattere ipotetico di questo processo viene quanto meno trascurato. Se nel caso dell'analisi dell'induzione nel contesto scientifico Cassirer elabora una teoria dell'inferenza ipotetica che potrebbe fornire molti spunti di confronto con l'inferenza abduittiva di Peirce, sembra mancare una uguale attenzione verso l'aspetto inferenziale in altri contesti conoscitivi. Per quanto Cassirer si concentri sulle «funzioni produttive»¹⁴³ del pensiero, e sulla spontaneità con cui la ragione deve creare da sé i propri nessi concettuali, questa attività non viene mai esplicitamente analizzata nel suo iniziale ruolo ipotetico.

1.2.2. Il ruolo dell' interpretante e il concetto-funzione

Il secondo concetto dedotto nella *New List* è quello di qualità, che fa da contrappunto al concetto di sostanza all'interno della proposizione. Peirce la definisce «The first conception in order in passing from being to substance»¹⁴⁴. Secondo il metodo della deduzione peirciana, la qualità è necessaria a determinare un certo contenuto non ancora analizzato, al fine di comprenderlo.

Come si è detto, l'analisi di Peirce è una deduzione graduale delle categorie fondamentali che vuole mostrarne la giustificazione a partire dall'unità del giudizio empirico. I concetti che egli individua sono sì categorie individuate *ex post* nell'analisi filosofica, al fine di identificare una tavola di categorie fondamentali, ma dall'altro lato, dal punto di vista dell'occasione cognitiva, realizzano la sintesi che deve rendere possibile la comprensione del molteplice.

¹⁴² MS 357:2, citato da De Tienne (1989), p. 398.

¹⁴³ Cassirer (1973), p.456.

¹⁴⁴ W 2, p. 52.

Questo aspetto è sottolineato anche dall'operazione che Peirce chiama *prescission* o astrazione. Questo procedimento è molto importante perché mette in luce il metodo adottato da Peirce per la sua deduzione, metodo su cui Peirce tornerà più volte anche negli scritti successivi. La *prescission* è considerata una specie di separazione mentale, mediante cui è possibile concentrare l'attenzione su un certo elemento concettuale, trascurandone altri. Peirce la distingue da altri due tipi di separazione mentale: la *discrimination*, che rende possibile la distinzione semantica tra contenuti, e la *dissociation*, con il quale è possibile separare dei contenuti che non hanno una connessione logica. La specificità della *prescission* è la possibilità di dissociare certi concetti al fine di considerarli in sé stessi e identifica perciò il processo stesso di analisi dell'attività del pensiero.

Se nell'esperienza effettiva un certo concetto sorge perché richiesto nell'attività stessa della ragione al fine di comprendere il molteplice sensibile, una volta che il molteplice è stato sintetizzato, si può prescindere dall'occasione singola che ha originato questo concetto e trattare il concetto di per sé. Fondamentale, da questo punto di vista, è il commento di Peirce secondo cui l'operazione di prescissione non è simmetrica: mentre è possibile prescindere la categoria di *being* dall'occasione che l'ha generata, non è possibile l'inverso, perché il molteplice non è comprensibile senza la categoria di *being*. Allo stesso modo è possibile prescindere la categoria di qualità da quella di *being*, ma non viceversa perché l'unità della proposizione richiede la categoria di qualità.

Il metodo chiarisce l'articolazione logica e sistematica tra le categorie, poste in relazione tra loro in modo che ogni categoria, dal *being* alla sostanza, richiede di volta in volta la categoria successiva al fine di garantire l'unità. L'unità della proposizione riflette la sintesi che deve essere raggiunta mediante operazioni dell'intelletto, e che stabilisce il fine dell'operazione cognitiva. Tutti i concetti hanno una funzione nell'unificazione e nella comprensione che rendono possibile per la coscienza, ma, una volta ottenuti, possono essere poi prescissi nella riflessione e trattati in se stessi. Gava (2014) suggerisce che si possa parlare di due tipi di relazione tra le categorie: una relazione di dipendenza fattuale, in cui i concetti sono richiesti al fine di rendere conto di un contenuto empirico, e una di dipendenza logica, resa possibile dall'operazione di prescissione, stabilita a partire dall'unità della proposizione, e che permette di identificare la gerarchia tra le categorie¹⁴⁵.

Questo consente di superare un' apparente contraddizione relativa alla derivazione delle categorie. Da un lato si è detto che le categorie sono derivate a partire dall'unità della preposizione, secondo un procedimento a priori che garantisce la consistenza della

¹⁴⁵ Cfr. Gava (2014), p. 12-13.

proposizione; dall'altro lato nel paragrafo precedente si mostrava che l'applicazione dei concetti alle rappresentazioni è ipotetica, cosicché i concetti sembrano seguire un criterio di derivazione empirica. Per superare questa impasse bisogna ricordare i due movimenti dell'articolazione peirciana delle categorie. Da un lato c'è l'occasione che genera un molteplice sensibile indistinto che deve essere unificato. Questo avvia un'attività senza dubbio empirica, l'attività cognitiva che deve tendere alla sintesi del contenuto rappresentativo. Da questo punto di vista l'applicazione dei concetti al molteplice è ipotetica, o meglio, come si è detto, ad essere ipotetica è l'inferenza mediante cui una certa determinazione non viene considerata solo nella sua presenza momentanea e contingente alla coscienza, ma come segno distintivo di una sostanza. Questa è la descrizione di come *di fatto* un concetto si applichi ad un contenuto ancora non distinto. Come sottolineato all'inizio del paragrafo precedente¹⁴⁶, diverso è il procedimento di analisi di Peirce. Nel testo si propone non una descrizione empirica dell'uso dei concetti, operazione che potrebbe essere oggetto di una analisi psicologica, ma una *giustificazione* delle categorie fondamentali, secondo il metodo logico della prescindione. I due movimenti sono diversi, ma trovano un importante legame nell'unità della proposizione, che è sia il punto di partenza logico della sua analisi, sia il punto finale del processo di determinazione del contenuto empirico. In questo senso è vero che ogni concetto serve a sintetizzare un contenuto empirico, ma la sua derivazione non è ottenuta empiricamente.

È da notare, a tal proposito, che il concetto di astrazione/prescindione non ha nulla a che vedere con la facoltà astrattiva richiesta per la formazione dei concetti della tradizione empirista. Come si è visto, il concetto sorge nel momento stesso in cui il soggetto conoscente si trova a dover affrontare un contenuto d'esperienza ancora allo stato indeterminato. Non c'è in questa situazione alcun concetto da poter astrarre da un materiale sensibile già ordinato; al contrario, soltanto dopo che questa unità è stata raggiunta mediante un concetto è possibile astrarre/prescindere questo concetto. La prescindione/astrazione fa dunque riferimento a una riflessione successiva della coscienza, e alla possibilità di considerare i concetti a prescindere dalle occasioni singole che li hanno generati.

Una volta attribuita una qualità ad un oggetto, come abbiamo visto, il giudizio attribuisce questa qualità alla sostanza indipendentemente dal singolo contesto di percezione o asserzione. Peirce aggiunge che affermare che un certo oggetto sia nero significa nient'altro che affermare che esso incorpora in se stesso il concetto di nerezza, il significato di questa affermazione potrebbe essere che il concetto di qualità, una volta ottenuto, può essere

¹⁴⁶ Cfr. Supra §2.2.4.

applicato in contesti percettivi differenti. La qualità così intesa può dunque dirsi anche riferimento a un *ground*. Il riferimento al concetto di nerezza è del tutto equivalente al semplice riconoscimento dell'attributo nero di una sostanza ma rende l'idea di un'accordanza in un medesimo rispetto di sostanze percepibili in contesti differenti.

Per poter affermare che una certa qualità si predica di una sostanza indeterminata, è necessario che la qualità sia già presente alla mente, ovvero, che essa sia già stata differenziata e riconosciuta, che essa sia cioè un dato. Per questa ragione Peirce aggiunge che, nel contesto del giudizio, la qualità è il concetto più mediato. Ma come aggiunge Peirce stesso, la qualità non può essere data nell'impressione¹⁴⁷. Essa è a sua volta il frutto di una funzione di sintesi della cognizione e dovrà essere ricondotto ad un momento della deduzione delle categorie. Occorre dunque spiegare in che modo il concetto di qualità possa essere richiesto per l'unificazione delle impressioni. Per spiegarlo Peirce continua il suo percorso a ritroso, a partire dall'analisi dell'occasione che origina il concetto di qualità. Peirce parte allora dalla premessa che la conoscenza di una qualità è sempre resa possibile tramite il suo contrasto o la similarità con un'altra qualità. In questo senso la qualità stabilisce una relazione tra un oggetto e il suo correlato. Sicché il concetto di *correlato* diviene la categoria successiva che il concetto di *ground* necessita per poter essere spiegato, e che può poi successivamente venir prescisso.

Con la categoria di correlato Peirce pone la relazione alla base del concetto di qualità. Ma ancora rimane da spiegare a sua volta la nascita di questa relazione tra un oggetto e il suo correlato. Peirce afferma che l'occasione che spiega la sua origine è attraverso una comparazione. Ma come intendere questa affermazione? Il confronto di un oggetto nero con un altro oggetto di colore nero di fatto non è sufficiente per spiegare la nascita del concetto di nero, dal momento che per rendere questa comparazione possibile avrei già dovuto supporre il concetto stesso di nerezza. Se Peirce credesse che la nascita del concetto di qualità è resa possibile dalla comparazione di due oggetti già determinati, cadrebbe in un circolo vizioso, finendo per supporre ciò che ancora rimane da chiarire. Ma Peirce è perfettamente consapevole di questo problema: il concetto di somiglianza o di differenza sono i concetti da chiarire, e non possono essere derivati semplicemente dall'oggetto e dal suo correlato. Ma questo è perfettamente coerente con il metodo finora seguito, il concetto di correlato non può servire come base per dedurre il concetto successivo, al contrario ciò che si sta cercando è un concetto più generale in grado di spiegarlo. Ecco che Peirce passa alla deduzione dell'ultima

¹⁴⁷ Per Michael (1980) Peirce sta rigettando il fenomenalismo di Hume, Cfr. p. 195. Come chiariremo più avanti, si potrebbe affermare che Peirce sta, di fatto, rigettando l'empirismo in generale.

categoria, quella di interpretante, che definisce come: «a mediating representation which represents the relate to be a representation of the same correlate which this mediating representation itself represents»¹⁴⁸.

Nasce così la categoria di interpretante, in quanto categoria che giustifica e rende possibile la comparazione. Essa è la rappresentazione che istituisce la relazione tra oggetto e correlato. Ancora una volta il concetto viene concepito a partire da una specifica funzione della ragione a cui esso risponde. L'interpretante inserisce un elemento di spontaneità nel processo di elaborazione concettuale: l'atto della coscienza che mette in relazione dei contenuti rappresentativi tramite una rappresentazione mediatrice. Non c'è limite a questa possibilità, se non la conformità che questa rappresentazione mediatrice deve poter fornire rispetto ai dati sensibili. Ritornando all'esempio della qualità rosso, il ruolo di interpretante potrebbe venir attribuito alla rappresentazione mediatrice colore. Non c'è alcun omogeneo contenuto da poter comparare prima della nascita della rappresentazione del colore. Il colore è la rappresentazione mediata che rappresenta i diversi oggetti, differenziati dalla rappresentazione rosso e dalla rappresentazione nero, essere a loro volta il correlato di una medesima rappresentazione, quella del colore. Interpretandolo in un'ottica cassireriana, l'interpretante funge da concetto funzione che lega i differenti casi specifici in un concetto generale, che è anche legge di connessione dei singoli valori possibili. Il concetto di interpretante ci porta vicino al concetto come principio di connessione a cui Cassirer si riferisce anche con il termine di *Reihenbegriff* ovvero 'concetto di serie': il concetto di colore fornisce un esempio di tale concetto di serie, esprimendo il dominio possibile di variazione delle singole qualità cromatiche, la serie dei valori possibili che cadono nel concetto.

Se volessimo ricapitolare l'intero processo di giustificazione delle categorie da parte di Peirce, potremmo supporre inizialmente un insieme di percezioni confuso e non riconosciuto, che colpisce i nostri organi di senso (sostanza). La comprensione di questo molteplice di dati potrebbe essere avviata solo laddove la ragione con un suo iniziale atto spontaneo, rendesse possibile la comparazione di due oggetti unificandoli in una rappresentazione (*interpretant*), mettendoli allo stesso tempo in relazione (oggetto e correlato) in un certo rispetto (*ground*). Allo stesso momento, con questo primo atto di differenziazione sarebbe possibile considerare l'attributo in se stesso (*quality*) e l'oggetto come sostanza determinata. Tutte queste fasi gradualmente richieste nell'attività cognitiva, si trovano riassunte nella forma finale di un giudizio (*being*).

¹⁴⁸W 2, p. 53.

L'occasione di questo atto interpretativo è certamente la confusa diversità delle impressioni ricevute dagli organi di senso e la varietà delle sensazioni possibili, ma questo dato di fatto non è sufficiente a spiegare la nascita della qualità e la differenziazione delle sostanze. Fin quando le impressioni non sono state riconosciute e individuate, lo stato primordiale della coscienza è il senso di confusione e di complicazione. Ciò spinge la ragione ad agire, e l'attività sintetica della ragione, per come è stata finora analizzata, spiega la modalità di sintesi del molteplice sensibile e la nascita dei concetti fondamentali.

E' da notare che ognuna delle categorie è l'elemento di una relazione. La qualità si spiega nel suo riferimento ad un *Ground* considerato in se stesso, la *relazione* (tra qualità possibili) si spiega nel suo riferimento ad un correlato, la *Rappresentazione* (che deve mettere in relazione due qualità) si spiega con il riferimento ad un interpretante. Da notare che in questa tripartizione tra Qualità, Relazione e Rappresentazione, la parola "rappresentazione", rispetto ad altri punti del testo, viene usata in un senso più specifico, come il riferimento all'interpretante. In questo caso rappresentazione non significa solamente un generico concetto, ma forse vuole intendere il compimento del processo di unificazione rappresentativo del molteplice, che è affidato con il riferimento all'interpretante. In questo senso è possibile leggere questa tripartizione come una gerarchia crescente verso le categorie che sono necessarie per spiegare la categoria inferiore. La qualità ha bisogno della categoria di relazione ma quella di relazione è spiegabile esclusivamente mediante una categoria che spieghi la possibilità della rappresentazione stessa, e cioè appunto il riferimento ad un interpretante.

Come mette in luce Gava (2014), è possibile riconoscere nel metodo utilizzato per la deduzione nella *New List* molte similarità con l'analisi trascendentale kantiana. Anche per Kant l'esperienza è il punto di partenza da cui l'analisi filosofica deve iniziare e di cui si devono individuare le condizioni di possibilità. Nel farlo bisogna mostrare che l'esperienza non sarebbe comprensibile senza l'apporto logico di determinati concetti. Il metodo della prescindione mostra per l'appunto la possibilità di astrarre i concetti fondamentali, a prescindere dall'occasione empirica, e consente di disporli in progressione gerarchica, mostrando come un determinato concetto sia necessario per pensare il precedente¹⁴⁹. Questo

¹⁴⁹ Cfr. Gava (2014), p. 149. Una posizione opposta si trova in Gartenberg (2012), secondo cui la prescindione non sarebbe un metodo trascendentale ma empirico. A prescindere dalla sua discutibile trattazione della deduzione trascendentale kantiana, questa affermazione è ambigua: da un lato per Gartenberg la prescindione sarebbe empirica perché identifica un processo empirico della mente; dall'altro sarebbe un metodo empirico perché separa del materiale derivato empiricamente, Cfr. p. 588. I due aspetti però sono molto diversi: che la prescindione sia un'operazione della mente è fuor di dubbio; che esso separi due concetti ottenuti empiricamente è un'affermazione che ha bisogno di chiarimenti. Se ci concentriamo sul concetto di *qualità*, ad esempio, è vero

punto ha indubbe similarità con il metodo trascendentale adottato da Cassirer. Come abbiamo visto anche per il Cassirer di *Sostanza e Funzione* il fine del metodo filosofico è individuare le condizioni di possibilità dell'esperienza. Tra i suoi obiettivi non c'è quello di fornire una lista di categorie fondamentali poste in relazione tra loro, tuttavia, ponendo al centro il problema dell'oggettività, i concetti, considerati nel loro carattere funzionale, sono anch' essi considerati a partire dalla relazione logica stabilite tra le impressioni nel processo di comprensione, che proietta l'esperienza soggettiva verso l'oggettività dei contenuti. Ciò è possibile attraverso la funzione sintetica dei concetti, che ha il suo culmine nel fatto scientifico.

È bene sottolineare che questo approccio subirà dei cambiamenti negli sviluppi successivi di entrambi i filosofi. Peirce rinuncerà ben presto a spiegare le categorie facendo riferimento alla riduzione del molteplice ad unità e considererà le categorie da un punto di vista differente a partire dall'elaborazione della sua fenomenologia, a partire dagli anni 1885-86, di cui ci occuperemo nel terzo capitolo. Cassirer, d'altro canto, estenderà il significato di analisi trascendentale fino a comprendere forme diverse di oggettivazione a partire dal concepimento della sua *Philosophie der symbolischen Formen*. In entrambi i casi tuttavia, come vedremo, si potranno individuare ancora elementi di contatto con il metodo trascendentale finora analizzato.

1.2.3. Due teorie anti-empiriste del concetto?

In questo modo si identifica a partire da questa deduzione delle categorie una precisa tesi riguardante la creazione dei concetti, che, come è stato già accennato, pone Peirce molto lontano dalla tradizione empirista. Come è stato detto nel caso del concetto di qualità, quando Peirce afferma che l'occasione per la nascita della relazione tra oggetto e correlato è la comparazione, questo non significa che la qualità sia derivata dalla comparazione tra due oggetti già differenziati¹⁵⁰. Al contrario bisogna intendere la comparazione come un'operazione resa possibile dal concetto di interpretante, che unifica il complesso rappresentativo in una medesima rappresentazione mediatrice. In questo modo si nota che il concetto di qualità non è concepito come una proprietà generale che accomuni primariamente

che la sua nascita è motivata da un'occasione empirica, ma il concetto stesso non è derivato da dati empirici, per il semplice motivo che il dato è ciò che deve essere ancora spiegato. Il concetto di *qualità*, è spiegato facendo riferimento al concetto di correlato, che a sua volta richiede il concetto di interpretante. Il metodo non è empirico, tutte le categorie, al contrario, servono a unificare il molteplice dell'esperienza. Unicamente in questo aspetto risiede il valore trascendentale del metodo peirciano.

¹⁵⁰È ciò che pensa erroneamente Murphey, ritrovandosi poi in difficoltà nell'interpretazione della deduzione delle categorie. Cfr. Murphey (1961), p. 76.

gli oggetti, e che possa sorgere mediante un'astrazione dal materiale sensibile. Secondo la teoria proposta da Peirce il concetto è originato con una precisa funzione esplicativa, a partire da una situazione di confusione e diversità di impressioni che deve ancora essere unificata mediante un'operazione di sintesi.

Anche per Cassirer, prima di ogni astrazione si deve supporre un «atto di identificazione»¹⁵¹, mediante cui a un certo singolo contenuto rappresentativo venga attribuito un carattere tipico: «Al pensiero viene attribuita una funzione peculiare consistente nel riferire un contenuto presente a un contenuto passato e nel riconoscerli uguali fra loro sotto un certo punto di vista. Questa sintesi, che collega e unifica due situazioni separate nel tempo, non ha negli stessi contenuti confrontati alcun diretto correlato sensibile»¹⁵². Questa sintesi deve essere una rappresentazione, in grado di raggruppare nel tempo l'insieme delle sensazioni possibili accomunate sotto un certo rispetto. Il concetto in se stesso, una volta ottenuto, come abbiamo visto, è così inteso da Cassirer come una forma di costruzione di serie, ovvero un concetto che non ha nulla a che fare con i singoli contenuti percettivi, se non l'essere la funzione della loro identificazione, in un modo che sembra molto simile alla funzione della categoria di interpretante. Se ci concentriamo ad esempio sul concetto di qualità e in particolare sull'esempio dei singoli colori, dobbiamo prima di tutto supporre la serie complessiva dei colori in generale, inteso come schema fondamentale del rapporto dei possibili valori¹⁵³. Non è la similarità dei contenuti percettivi che si ripetono nel tempo che spiega la natura della qualità, quanto il ruolo funzionale del concetto generale che può ordinare i possibili contenuti d'esperienza. Il colore giallo non è più quella singola proprietà dell'oggetto bensì il valore di una regola di connessione funzionale. Ogni concetto acquista così il suo vero significato, dal punto di vista relazionale, nella propria relazione con i singoli contenuti.

Come si è detto, l'attenzione di Cassirer per la “funzione del concetto” è finalizzata a formulare una teoria della formazione dei concetti del tutto nuova. Il primo avversario di Cassirer è una certa concezione del concetto, inteso come concetto-genere. Questa teoria compare secondo Cassirer a più riprese nella storia della filosofia, e si riflette in una certa concezione naturale del mondo. Questa concezione vede prima di tutto gli oggetti nelle loro differenze specifiche, e in secondo luogo i concetti, che sarebbero originati raggruppando gli oggetti che condividono le medesime proprietà. Una simile concezione presuppone sempre una varietà di oggetti che si differenziano o si accomunano a partire da certe proprietà, e vede

¹⁵¹Cassirer (1973), p. 24.

¹⁵²*Ibid.*

¹⁵³*Ivi*, p.34.

il concetto come un genere, il cui significato si può ridurre estensionalmente nell'insieme degli oggetti accomunati dalla stessa proprietà. In una tale visione l'attività intellettuale viene necessariamente intesa come una classificazione analitica del reale, che segue sempre da una certa ipostatizzazione degli elementi oggettivi alla base della conoscenza.

La scienza aristotelica, ad esempio, che secondo Cassirer concepisce la medesima teoria logica del concetto, è caratterizzata, prima di tutto da una concezione sostanzialista della realtà, in cui la realtà è un sostrato oggettivo presente e già caratterizzato nelle sue differenze essenziali. A partire da questo, Aristotele intende le proprie categorie come strumenti logico-linguistici per distinguere le specificità delle singole sostanze e raggrupparle in generi. A partire dalle sue premesse metafisiche, Aristotele elabora una scienza per lo più classificatoria, finalizzata a incasellare le sostanze nelle loro specificità. E in questo senso la funzione del giudizio è subordinata alla categoria di sostanza, e ha il solo fine di riprodurre i rapporti di ciò che è. Ciò che rimane inspiegato in questa concezione è il significato relazionale dei concetti, dal momento che qualità, quantità, determinazioni spazio-temporali, etc. vengono ricondotti a proprietà sostanziali delle realtà.

Il medesimo problema si ripropone in un contesto differente come quello della psicologia empirista. Qui non sono le sostanze prime a rappresentare il punto di partenza conoscitivo, bensì dei contenuti rappresentativi di coscienza, le sensazioni, che vengono assunte come elementi primari forniti direttamente dall'esperienza. Qui la teoria estensionale dei concetti-genere va a legarsi direttamente a una teoria astrattiva delle idee generali. Ciò che spiega la nascita di questi concetti è una funzione di astrazione a partire dal continuo presentarsi alla coscienza delle medesime intuizioni, sensazioni o determinazioni nella percezione. I concetti non sarebbero che contenuti tipici ripresentati nel tempo nell'atto percettivo e infine condensati mediante una facoltà astrattiva. Ciò che dovrebbe spiegare la nascita di questi concetti dovrebbe essere un principio di somiglianza tra rappresentazioni che, sorto dal presentarsi di certe rappresentazioni tipiche, dovrebbe essere astratto dal contenuto rappresentazionale.

Ma ecco che l'empirismo radicale, avendo ipostatizzando una certa concezione pura dei contenuti dell'esperienza, si ritrova nella medesima incapacità di rendere conto del carattere relazionale dei concetti, dovendo ridurre il significato di concetti di qualità, quantità, etc. al presentarsi di certe impressioni attuali. Così John S. Mill riduce il significato delle relazioni ai singoli termini in essi collegati, e individua il principio della connessione in una

legge psicologica associativa stabilita per abitudine dall'attività della mente¹⁵⁴. Ma qui ritroviamo esattamente lo stesso pericolo su cui si era incontrato Peirce. Se il concetto deve essere derivato dai singoli contenuti rappresentativi, essi devono essere prima ricondotti ad un medesimo concetto comune, finendo per supporre ciò che si dovrebbe spiegare. Così come abbiamo visto, non è possibile risalire dalla somiglianza di certi contenuti al concetto che deve spiegare la loro somiglianza, è necessario invece spiegare questo concetto a partire da una funzione dell'attività stessa della ragione, per poter dedurre solo successivamente la determinazione dei singoli elementi.

Peirce è consapevole di questo problema. Ciò è palese, ad esempio, nella recensione del lavoro di James Mill *Analysis of the Human Mind*, comparsa su *The Nation* nel 1867 e intitolata *The English Doctrine of Ideas*¹⁵⁵. Peirce individua nell'analisi della percezione di James Mill esattamente questo principio tipico della filosofia inglese empirista, secondo cui ogni idea sia una copia di una sensazione, e le sensazioni siano gli elementi primi della coscienza. Anche Mill, in seguito, è costretto a ricorrere al principio associativo per spiegare l'origine della formazione delle idee, che in questo modo sono ricondotte al presentarsi ripetuto di certe sensazioni nel corso dell'esperienza. Ma in che modo sensazioni diverse presenti in momenti diversi nel corso dell'esperienza possono essere messe in relazione e riconosciute come inerenti alla stessa cosa? C'è bisogno di fondare il principio associativo su qualcos'altro, e così Mill rimanda al concetto di somiglianza dei contenuti percettivi. Ma qui l'analisi di Mill si trova in difficoltà: quale statuto associare al concetto di somiglianza? Se essa si fonda solo a partire dal ripetersi di sensazioni simili ricevute, il suo principio non può rendere conto della differenza delle stesse. E se essa deve essere un'idea non può essere riducibile ad un principio oggettivo di somiglianza dei contenuti, perché essi sarebbero così già messi in relazione di somiglianza, generando un circolo vizioso. In questo modo, la somiglianza non può essere fondata semplicemente a partire dalla sensazione, e deve invece essere anche un'idea con un'origine non oggettiva.

La spiegazione di questo dilemma può essere risolto riconoscendo una funzione ai concetti e riconducendosi ad un qualche atto cognitivo in grado di precedere il concetto di similarità. Peirce scrive così, rimandandosi alle ricerche sulla teoria della percezione di Wundt, che «Every train of thought is essentially inferential in its character, and is, therefore, regulated by the principles of inference»¹⁵⁶. In maniera interessante anche Peirce riconduce la teoria dell'associazionismo alla filosofia aristotelica, alla cui base, tuttavia, come si è visto, vi

¹⁵⁴Ivi, p. 19.

¹⁵⁵W 2, p. 302.

¹⁵⁶W 2, p. 307.

è una precisa concezione della realtà di tipo sostanzialistico, e una certa concezione della funzione logica dei concetti legata alla sua nozione di scienza.

Il principio dell'associazionismo ricompare a caratterizzare le moderne dottrine inglesi della psicologia e della teoria della conoscenza, nella recensione del 1871 all'edizione degli scritti di Berkeley realizzata da Fraser¹⁵⁷. Qui Peirce riconduce le correnti empiriste in psicologia e filosofia della conoscenza a una medesima tendenza nominalista del pensiero. Non è mia intenzione analizzare nel dettaglio tutte le tesi che Peirce avanza in questo testo, né considerare i profondi cambiamenti che questo testo annuncia nello sviluppo interno della filosofia di Peirce. Tuttavia sarà utile menzionare alcune note di Peirce riguardanti l'empirismo inglese, che egli afferma aver ereditato i caratteri di questo "spirito nominalista". Locke, ad esempio, pone alla base della conoscenza le sensazioni per poi aggiungere l'elemento concettuale tramite una riflessione successiva. Le idee sono dunque copie e riproduzioni delle sensazioni, e questo significa negare alle idee ogni valore positivo oltre a quella di essere semplici nomi che riproducono le sensazioni. Allo stesso modo Peirce individua una tendenza nominalista nelle correnti della filosofia e psicologia inglese a lui contemporanea: il materialismo di Priestley e l'associazionismo di James Mill. Essi sono accomunati dal porre come fondamentali certi aspetti sensazionalisti, fenomenisti, o materialisti, e dal negare ai concetti un valore positivo. Ciò che è interessante ai fini della nostra ricerca è la difficoltà che Peirce individua nelle teoria nominaliste di rendere conto del significato della relazione. Persino un fine nominalista quale Ockham «most emphatically and clearly denies that it exists as anything different from the things related; and this denial he expressly extends to relations of agreement and likeness as well as to those of opposition»¹⁵⁸.

Ora, il punto su cui Peirce intende focalizzarsi non è tanto la questione dell'esistenza delle relazioni in se stesse, a prescindere da qualsiasi valore cognitivo. Il punto della questione è la possibilità di assegnare al concetto un suo valore positivo nella sua funzione cognitiva e di farlo rendendo conto del concetto di relazione, il che è strettamente legato con il problema che abbiamo finora affrontato. Ciò che Peirce segnala è che qualsiasi nominalismo, da quello di Ockham al nominalismo delle teorie empiriste, sebbene neghi l'esistenza oggettiva degli universali o delle proprietà, deve porre inizialmente come reali degli elementi, indipendenti da qualsiasi attività mentale. Così il nominalista:

¹⁵⁷W 2, p. 462.

¹⁵⁸W 2, p. 475.

[...] admits the real existence of qualities, he denies that real qualities are respects in which things agree or differ; but things which agree or differ in themselves and in no respect extra animam. He allows that things without the mind are similar, but this similarity consists merely in the fact that the mind can abstract one notion from the contemplation of them. A resemblance, therefore, consists solely in the property of the mind by which it naturally imposes one mental sign upon the resembling things. Yet he allows there is something in the things to which this mental sign corresponds¹⁵⁹.

In questo modo un nominalista, avendo ipostatizzato una certa categoria da porre alla base della propria teoria della conoscenza, deve porre questa alla base del suo concetto di realtà. L'empirista ad esempio pone alla base il concetto di dati sensibili simili e, riconducendo le qualità ad astrazioni ottenute per somiglianza, finisce per spiegare la somiglianza a partire da quelle cose che sono già determinate a prescindere da qualsiasi attività cognitiva del soggetto conoscente.

In questo modo il concetto di relazione rimane sempre insoluto, ricondotto alla semplice presenza degli oggetti che cadono sotto di esso. Lo stesso procedimento agisce nel caso dell'empirismo di John S. Mill, per il quale alla base vi sono le sensazioni che si danno alla coscienza in modo reale, e solo successivamente sorgono le proprietà, nate attraverso un processo di associazione di idee che si regge a sua volta su un concetto di somiglianza che non si è in grado di spiegare partendo dagli stessi oggetti, già presupposti simili, e che, come abbiamo visto, conduce all'impossibilità di spiegare pienamente il concetto di relazione.

Se letto in questa specifica ottica, la *Berkeley Review* di Peirce non fa che esplicitare la sua posizione riguardante il problema delle relazioni e del carattere relazionale dei concetti, che è già avviato nella *New List*. Del resto Peirce stesso afferma che la teoria realista che sta proponendo implica una posizione fenomenista che non confuta Kant, ma al contrario lo riconduce a Kant. In maniera solo apparentemente paradossale Peirce scrive: «what Kant called his Copernican step was precisely the passage from the nominalistic to the realistic view of reality»¹⁶⁰. È possibile dare un senso a questa affermazione solo se si concepisce il realismo che Peirce intende opporre al nominalismo come una posizione che ha al centro l'intenzione di mettere pienamente in luce il ruolo relazionale e allo stesso tempo costitutivo del concetto.

La realtà è comprensibile solo riconoscendo all'attività del pensiero il ruolo primario, ponendolo come la fonte dell'oggettività dei suoi pensieri: «It was the essence of his philosophy to regard the real object as determined by the mind. That was nothing else than to

¹⁵⁹W 2, p. 475.

¹⁶⁰W 2, p. 470.

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»¹⁶¹. L'enfasi posta da Peirce sulla necessità della posizione realista non ha dunque come obiettivo di lasciare indietro la sua impostazione kantiana; al contrario, il realismo serve a Peirce per raffinarne certi aspetti.

Non è da escludere che questa riflessione sull'importanza del concetto di relazione abbia avuto un ruolo in quello che Peirce ha chiamato il suo passaggio dal nominalismo al realismo¹⁶². Ad ogni modo, ciò che è qui stato importante sottolineare è innanzi tutto il rifiuto peirciano di qualsiasi posizione empirista che ipostatizzi un certo elemento della realtà, lasciandone conseguentemente inspiegate genesi e natura. In secondo luogo abbiamo avanzato l'idea che l'enfasi riposta sul realismo dei concetti abbia uno stretto rapporto con la spiegazione del valore relazionale dei concetti, e in particolare del concetto di qualità. Il realismo di Peirce garantisce la fonte dell'oggettività degli atti di pensiero a partire dalle funzioni del pensiero stesso. Così è del tutto coerente affermare, da una parte, di intendere la realtà come il prodotto dell'attività conoscitiva, e dall'altra rimarcare l'oggettività dei concetti di relazione: «The realist will, therefore, believe in the objectivity of all necessary conceptions, space, time, relation, cause and the like»¹⁶³. In questo modo è possibile individuare una concordanza con Cassirer nel riconoscimento del ruolo positivo e funzionale dei concetti, ovvero nell'identificare la specificità dei concetti nella loro capacità di rendere conto delle relazioni tra contenuti.

1.2.4. Dal concetto-funzione al concetto-segno

Questa teoria del concetto conduce al riconoscimento della infinita possibilità relazionale dei contenuti empirici che il concetto rende possibile. Se per la teoria empirista prima vengono i contenuti dell'esperienza e poi i concetti, in virtù della relazione di somiglianza tra di essi, per Cassirer è il concetto, in quanto spontaneo creatore di relazioni, che rende possibile l'unificazione di differenti contenuti rappresentativi. Pensare il concetto come funzione, dunque, significa rimarcare il fatto che la ragione non crea concetti grazie alla sola relazione di somiglianza tra contenuti d'esperienza, cosa a cui è invece condannata la teoria della creazione dei concetti mediante la facoltà dell'astrazione. Ciò consente di poter legare i singoli contenuti mediante una molteplicità di possibili relazioni che non esauriscono mai

¹⁶¹W 2, p. 470-71.

¹⁶² Cfr. Fisch (1986), p. 184.

¹⁶³W 2, p. 471.

definitivamente il contenuto dell'esperienza. Somiglianza, dissomiglianza, grandezza, numero, spazio e tempo: il significato di ciascuno di questi concetti sta in una specifica funzione relazionale. Il ruolo della facoltà dell'astrazione è così drasticamente rivisto: «Essa non è più un'uniforme e indistinta osservazione di contenuti dati, ma l'intelligente compiersi dei più differenziati e indipendenti atti di pensiero, ciascuno dei quali implica una particolare maniera di interpretazione del contenuto, una propria tendenza nel riferimento all'oggetto»¹⁶⁴. Quello che Cassirer chiama atto di pensiero, richiamandosi a una "spontaneità" del pensiero stesso, rimarca l'infinita potenzialità della conoscenza, che può sempre pensare nuovi modi di interpretare i suoi contenuti.

Ma come si è mostrato finora, anche la teoria di Peirce propone una medesima inversione di tendenza nella spiegazione della creazione dei concetti. Anche in Peirce non c'è alcun dato già presente alla coscienza, ma l'interpretante deve primariamente mettere in relazione delle rappresentazioni. In entrambi i casi, inoltre, questo atto di connessione tra contenuti rappresentativi, realizzato in una proposizione, assume un carattere esplicitamente semiotico, ma solo nel caso di Peirce essa viene esplicitamente messa in relazione con il ruolo ipotetico e inferenziale degli atti di pensiero. Per quanto Cassirer scriva: «l'attività del pensiero, a cui qui si risale, non è essa stessa un'attività arbitraria, bensì regolata e determinata»¹⁶⁵, tuttavia la sua analisi non si spinge fino a far coincidere il processo di sintesi con l'elaborazione di un'inferenza ipotetica. Questa è invece la caratteristica della teoria di Peirce, per il quale l'attività dell'intelletto è sempre determinata da un processo inferenziale in relazione al preciso contesto empirico in cui la coscienza si trova ad interpretare i suoi contenuti.

Nella *New List* il carattere relazionale dei concetti presi singolarmente, inoltre, porta ad approfondire loro semiotico ad essi corrispondenti. Come abbiamo visto, le categorie di *Ground*, *Correlate* e *Interpretant*, che rendono possibile il passaggio dal *being* alla determinazione della sostanza, hanno la loro spiegazione quali termini di una relazione. Da questo punto di vista è da notare che l'interpretante fornisce una relazione che è triadica rendendo possibile una comparazione tra due oggetti sotto un certo rispetto¹⁶⁶. Questo è molto interessante perché anticipa un tema, quello dell'aspetto logico delle relazioni, che sarà sviluppato da Peirce solo a partire dal 1870 con l'elaborazione della logica delle relazioni. Le rappresentazioni ottenute nella *New List* sono successivamente differenziate in base alla relazione che intercorrono con gli oggetti. La prima è la somiglianza, la seconda l'indicalità,

¹⁶⁴Cassirer (1973), p. 38-39.

¹⁶⁵*Ivi*, p. 417.

¹⁶⁶Cfr. Hookway (1985), p. 94.

la terza la simbolicità. Ecco che i singoli concetti vanno ad assumere un ruolo semiotico all'interno del processo conoscitivo. Di questa tripartizione ci occuperemo nel prossimo capitolo. Quello che è interessante notare è che la stessa natura relazionale dei singoli concetti, che chiarisce la loro funzione coincide con la loro natura semiotica: «the objects of the understanding, considered as representations, are symbols, that is, sign which are at least potentially general»¹⁶⁷.

Questo passaggio, che ci conduce al capitolo successivo, è in *Sostanza e Funzione* solo implicito. Sebbene, come abbiamo visto, Cassirer sottolinei l'importanza dell'elemento relazionale dei concetti, non si spinge ad una trattazione differenziata delle loro singole funzioni semiotiche. Solo la riflessione sul simbolo che prenderà avvio a partire dal 1921 lo porterà ad intraprendere un'analisi sistematica del pensiero come processo simbolico.

In questo capitolo abbiamo messo in luce le basi comuni delle teorie della conoscenza di Peirce e Cassirer. Entrambi, come abbiamo visto, si incontrano in un recupero della filosofia kantiana, attraverso la focalizzazione sul problema del giudizio in relazione al problema della sintesi, e, contemporaneamente, in un rifiuto dell'empirismo classico. Sia per Peirce che per Cassirer, inoltre, i concetti sono caratterizzati dalla loro natura relazionale e cioè dal rendere possibile connessioni tra rappresentazioni. In rapporto a questo tema abbiamo riscontrato una forte analogia tra il concetto funzione e la categoria dell'interpretante, che è un concetto cardine nell'operazione di sintesi delle impressioni.

¹⁶⁷W 2, p. 56.

Capitolo II

La teoria dei segni di Peirce e Cassirer

In questo capitolo ci concentreremo sul confronto diretto della semiotica dei due filosofi. Prima di tutto prenderemo in esame le teorie semiotiche singolarmente, in relazione alla teoria della conoscenza, in modo da metterne in luce le specificità e il loro sviluppo nel tempo. Nella seconda parte, invece, metteremo a confronto alcuni punti di contatto tra le due teorie. Il confronto tra la *New List* e *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* ha permesso di mettere in luce molte similarità tematiche in relazione alla teoria dei concetti. Ha permesso anche di mostrare come le influenze kantiane spingano il giovane Peirce ad adottare un metodo di argomentazione che è molto vicino al metodo trascendentale di analisi della conoscenza scientifica cassireriano. Tuttavia, nel corso degli anni Peirce si avvicina a problematiche e metodi nuovi. Senza tentare di risolvere la questione se questo cambiamento coincida con un abbandono *in toto* della filosofia kantiana¹⁶⁸, certo è da riscontrare che alcuni problemi, come la deduzione delle categorie il problema della sintesi, vengano affrontati a partire da nuove basi.

D'altro canto, anche la pubblicazione della *Philosophie der symbolischen Formen*, come è stato già accennato, decreta se non una svolta nel metodo cassireriano, una estensione considerevole del paradigma trascendentale. Ciò coincide, in Cassirer, con la possibilità di un cambiamento semiotico del metodo trascendentale. In questo capitolo si cercherà di mostrare che, riconosciute le specificità proprie delle singole teorie, vi è spazio per un interessante confronto su alcuni temi centrali legati alla natura semiotica del pensiero.

Sebbene cercheremo di ricostruire tutta l'evoluzione della semiotica di Peirce nel corso degli anni, focalizzeremo l'attenzione soprattutto sui principi della cognizione sviluppata negli anni '60-'70. Questo, ci rendiamo conto, lascerà da parte gli sviluppi più maturi della filosofia di Peirce, in particolare in relazione alla rielaborazione più tarda del pragmatismo. La scelta è motivata dal fatto che i temi su cui ci concentreremo forniscono le basi su cui si sviluppa anche la riflessione successiva, vale a dire l'attenzione sul processo di creazione delle rappresentazioni e la natura inferenziale dei pensieri.

2.1. La semiotica di Peirce

2.1.1 La "simbolistica" degli anni sessanta

La riflessione sulla semiotica accompagna tutta la produzione di Peirce dagli anni sessanta fino alla sua morte, avvenuta nel 1914. La semiotica assume ben presto una rilevanza tale

¹⁶⁸ È l'opinione di Short (2007) ed Esposito (1980). Per un'opinione diversa si veda Gava (2014), p. 173n.

nella sua filosofia da toccare tutti i principi cardine del suo pensiero. In questo paragrafo cercheremo di esporre sinteticamente i caratteri principali della semiotica e i suoi sviluppi nel tempo in relazione alla teoria della conoscenza.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la riflessione sulla funzione delle categorie nella *New List* ha portato all'elaborazione di tre tripartizioni delle rappresentazioni in base alla loro natura relazionale: la categoria di *Ground*, definita in base alla relazione dell'oggetto con la qualità; quella di relazione, definita a partire dalla relazione dell'oggetto con il correlato; e la rappresentazione, definita in base alla relazione dell'oggetto con l'interpretante. In corrispondenza di questa tripartizione Peirce ha poi fornito un'ulteriore tripartizione tra tipologie di rappresentazioni, in base alla relazione che identificano tra gli oggetti. In questo secondo senso le rappresentazioni si distinguono in: *Likeness*, che determina una qualità, ed è quindi definita dalla relazione dell'oggetto alla qualità; *Indices/Signs* che identificano una "corrispondenza di fatto", e sono definiti dalla relazione tra un relato e un correlato; *Symbols*, che identifica un "*imputed character*" tra gli oggetti, cioè un carattere reso possibile dalla relazione di entrambi gli oggetti ad uno stesso interpretante. Sebbene Peirce non fornisca nella *New List* una trattazione completa della natura formale delle relazioni possibili, è già possibile intuire che mentre gli indici sono definiti a partire da una relazione diadica, il simbolo identifica una relazione triadica, rendendo possibile la relazione degli oggetti ad un interpretante. Allo stesso modo la rappresentazione di *Likeness* presa in se stessa può essere associata ad una relazione monadica¹⁶⁹.

Un'altra tripartizione distingue i simboli tra: Termini, simboli che determinano solo le qualità di oggetti; proposizioni, che determinano gli oggetti mediante la congiunzione con altri termini e che possono essere veri o falsi; argomenti, che invece sono una sequenza di proposizioni che determinano indipendentemente un interpretante. L'analisi peirciana dell'argomento mostra che anche le forme di inferenze possibili hanno un corrispettivo nella forma semiotica che rappresentano, dal momento che: «In an argument, the premisses form a representation of the conclusion»¹⁷⁰. Per questa ragione, un'ultima tripartizione è possibile tra specie di inferenze, in relazione ai tipi di segni tramite cui le premesse rappresentano la conclusione: la deduzione rappresenta un simbolo della conclusione, l'ipotesi una somiglianza, l'induzione un indice della conclusione.

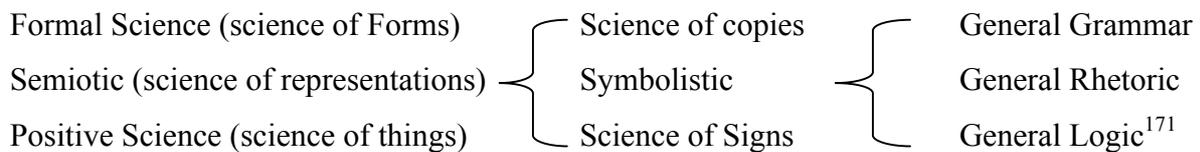
Queste considerazioni mostrano lo stretto legame che intercorre tra logica e pensiero; tema che era già stato affrontato a partire dalle Harvard Lectures e dalle Lowell Lectures del

¹⁶⁹ Fisch (1984), p. xxviii.

¹⁷⁰ W 2, p. 58.

1865 e del 1866. Centrale nel rapporto con lo studio dei segni è in tal senso la nozione di rappresentazione. La nozione di rappresentazione nella *New List* ha due significati come si è visto, che non la limitano mai ad un contenuto psicologico della mente, entrambi anzi sono legati ad una accezione semiotica: in senso specifico, come oggetto che ha una relazione con un interpretante; e in senso generale, come contenuto concettuale o meglio come: «object of the understanding», che lo avvicina molto alla nozione di *Vorstellung* kantiana. In ogni caso le rappresentazioni sono segni, e alcuni segni sono simboli, quindi generali e potenzialmente applicabili a molti oggetti. Nella misura in cui le leggi della logica funzionano per tutti i sistemi di simboli possibili, anche i concetti, quando sono considerati nel loro senso generale possono essere oggetto della logica.

Come abbiamo visto nella sistematizzazione delle discipline presentata nella prima Harvard Lecture, la logica è considerata una parte della simbolistica, a sua volta parte della scienza generale della semiotica, o scienza delle rappresentazioni. La simbolistica è definita la scienza dei simboli in senso generale, ed è divisa in : *General grammar*, *Logic* e *Universal rethoric*..



La simbolistica non è nominata come tale nella *New List*, ma come *trivium of sciences*¹⁷², che viene distinto in: grammatica formale, che è lo studio delle condizioni formali dei simboli con significato (o lo studio dei simboli in relazioni al loro ground); logica, che è lo studio delle relazioni dei simboli ai loro oggetti, cioè delle condizioni di verità dei simboli; retorica formale, che è lo studio della “forza dei simboli” (dei simboli in riferimento all’interpretante).

La semiotica di questi anni (1968-1970) è considerata come la scienza più generale, cioè scienza delle rappresentazioni, che concepisce la logica come una sua parte. Secondo l’interpretazione di Max Fisch, sarà solo a partire dal 1902, che la revisione di questa concezione lo condurrà ad intendere non più la logica dentro la semiotica ma la logica come semiotica¹⁷³.

¹⁷¹ W 1, p. 303-4.

¹⁷² W 2, p. 57.

¹⁷³Fisch (1986), p. 338-339.

A partire dal 1866 Peirce ha ben chiaro la natura triadica del processo di semiosi¹⁷⁴ e di rappresentazione: la rappresentazione è qualcosa che sta per qualcos'altro per un interpretante. L'interpretante non è semplicemente un atto mentale, ma è esso stesso una rappresentazione inserita nel processo semiotico, in particolar modo l'interpretante è un'ulteriore rappresentazione della stessa cosa rappresentata dal segno¹⁷⁵. Questa nozione di interpretante è, come abbiamo visto, ripresa e sviluppata nella *New List*. È da notare che in questo caso però, il ruolo semiotico dell'interpretante è circoscritto ad un preciso fine conoscitivo: l'interpretante è una delle rappresentazioni che costituiscono le categorie fondamentali dell'attività di sintesi delle impressioni.

2.1.2. Lo sviluppo della teoria della cognizione nei saggi anticartesiani

L'approfondimento della tesi relativa alla natura semiotica del pensiero è sviluppata nei tre saggi pubblicati per lo «*Speculative Philosophy Journal*» nel 1868: *Questions Concerning Certain Faculties of the Mind*¹⁷⁶, *Some consequences of four Incapacities*¹⁷⁷, *Grounds of Validity of the Laws of Logic*¹⁷⁸. L'occasione per la realizzazione di questi scritti è uno scambio tra Peirce e il redattore della rivista, William Torrey Harris iniziato con delle considerazioni logiche di Peirce in relazione ad una recensione di Harris¹⁷⁹. Il fatto è degno di menzione perché è proprio a partire da una lettera di Harris rivolta a Peirce, poi ripubblicata dallo stesso Harris nello «*Speculative Journal*» con il titolo *Nominalisms vs Realism*¹⁸⁰, che Peirce approfondisce in quegli anni il significato della polarità tra realismo e nominalismo.

L'obiettivo polemico dei suoi scritti sono alcune tesi riconducibili a quello che Peirce chiama lo spirito del cartesianesimo. Il primo testo presenta la forma di un trattato strutturato in sette tesi sulla facoltà cognitiva dell'uomo che Peirce intende rifiutare sulla base della tesi sulla natura irriducibilmente semiotica della cognizione. La prima tesi rifiutata da Peirce è quella secondo cui l'uomo sarebbe in possesso di una facoltà intuitiva. Il rifiuto di questa tesi ha due obiettivi: innanzitutto si nega che l'intelletto abbia accesso a verità e cognizioni non determinate da cognizioni precedenti; in secondo luogo la sua tesi respinge l'accesso a cognizioni che si riferiscano direttamente all'oggetto, riflettendo per questa ragione un netto

¹⁷⁴Già a partire da questi anni Peirce fa uso di un altro nome per identificare la scienza delle rappresentazioni: *semeiotic*, che è un calco dal greco *semeiosis*, che Peirce deriva dal trattato *De Signis* di Filodemo. Molto rilevante, in relazione alla rapporto tra semiotica e logica è inoltre l' *Essay concerning Human Understanding* di Locke, in quale si riferisce alla *semeiotic* come alla dottrina dei segni. Cfr. Fisch (1986), p. 322.

¹⁷⁵Cfr. Short (2007), p. 29.

¹⁷⁶W 2, p. 193.

¹⁷⁷W 2, p. 211.

¹⁷⁸W 2, p. 242.

¹⁷⁹Delaney (1984), p. xxxvii.

¹⁸⁰W 2, p. 144.

rifiuto sia della posizione razionalista cartesiana, sia dell'empirismo classico¹⁸¹; che, del resto, abbiamo già visto essere incompatibile nella *New List* per via della difficoltà di risolvere il problema della relazione. L'intuizione, infatti, sarebbe un contenuto non determinato da una cognizione precedente dell'oggetto e perciò causata e determinata direttamente dall'oggetto. Ma la tesi secondo cui *all thought is in signs* conduce Peirce ad intendere la cognizione come un processo costitutivamente inferenziale, in cui ogni cognizione può avere un contenuto solo se determinata da una cognizione precedente. L'affermazione secondo cui la cognizione è un processo inferenziale è incompatibile con l'idea di un oggetto la cui natura sia accessibile indipendentemente dalla sua relazione con la mente, esso, scrive Peirce, dovrebbe dirsi un oggetto trascendentale¹⁸².

La strategia argomentativa per rifiutare l'idea di una conoscenza intuitiva, di una facoltà per l'accesso diretto alla coscienza, e la nozione di introspezione è molto differente dalla *New List*. Nel corso del testo Peirce fa ampio ricorso a fatti empirici, tratti dalle scienze specifiche come la psicologia e la fisiologia, per fornire esempi che supportino la sua tesi principale sulla natura semiotica della cognizione. Peirce si appella alla maggiore capacità della sua tesi di essere in accordo con fatti empirici presi anche da campi scientifici sperimentali. In relazione al rifiuto della facoltà intuitiva risultano particolarmente interessanti alcuni esempi di Peirce tratti da alcune considerazioni fisiologiche. Peirce intende mostrare come l'osservazione di certi fenomeni di cognizione rivelino di fatto un processo inferenziale inconsapevole. Il primo riguarda la presenza nel campo visivo di un punto nero che non è normalmente visibile nell'ordinaria visione. Questo fatto mostra che ogni dato visivo non è mai la contemplazione di un semplice dato intuitivo ma il risultato di un'attività di interpretazione, per quanto inconsapevole. Lo stesso viene mostrato da Peirce tramite considerazioni fisiologiche e logiche nel caso delle rappresentazioni di spazio e di tempo. La rappresentazione dello spazio non può essere il risultato della semplice eccitazione di singoli nervi della retina. Se così fosse, la nostra visione apparirebbe come una collezione di punti colorati; ma ciò non avviene, né potrebbe la mera somma di questi punti rendere la totalità della singola rappresentazione dello spazio. È dunque necessario che queste sensazioni vengano precedentemente ricondotte ad una unità per poter essere rappresentate.

¹⁸¹ Fisch (1986), p. 325.

¹⁸² W 2, p. 194. È da notare che in questo modo Peirce non si riferisce alla cosa in sé kantiana, non avendo in nessun luogo della critica Kant postulato un oggetto conoscibile per intuizione al di fuori della facoltà dell'intelletto, ma avendo voluto contrastare proprio questa tesi. Peirce è perfettamente consapevole di questo, dal momento che cita poco dopo la rappresentazione kantiana come esempio di cognizione inferenzialmente determinata. Cfr. W 2, p. 198.

L'esempio è molto interessante perché mostra che alcuni elementi della *New List* sono ancora operanti. Dal momento che non è mai data una corrispondenza tra singoli nervi eccitati e singole sensazioni, e che non sempre lo spazio è percepito dai medesimi singoli nervi, è necessario che eccitazioni ottenute in tempi diversi, e a partire da singoli nervi potenzialmente diversi, vengano considerati simili. Questo non può essere ricondotto ad una somiglianza fattuale, perché la somiglianza deve riguardare le rappresentazioni e il problema è spiegare il riconoscimento di questa somiglianza. Quello che serve è un concetto che riduca questo complesso di impressioni a unità. Il concetto di spazio è dunque necessario affinché le singole sensazioni percepite vengano ricondotte alla medesima rappresentazione. Esso funziona, in un certo senso, come concetto-funzione, rendendo possibile mettere in connessione funzionale i singoli contenuti percettivi. L'idea di un concetto che costituisce il contenuto rappresentativo è in stretta concordanza con la *New List*. Non è un caso che in una nota Peirce affermi la vicinanza della sua teoria con quella di Kant e difenda il senso proprio della nozione di intuizione pura in senso kantiano, che egli considera coerente con la sua tesi¹⁸³.

Anche in uno scritto dello stesso periodo, *Questions concerning reality*¹⁸⁴, vi sono dei chiari legami con i problemi analizzati in relazione alla *New List*. In particolar modo l'enfasi sulla forma del giudizio: «It is, then, an intrinsic part of the hypothesis [che il pensiero sia in segni] whose consequences we are now tracing out [...] that every cognition whatever is a judgment»¹⁸⁵. Affinché una certa emozione o una sensazione sia riconosciuta, e possa essere presente alla coscienza, questa sensazione deve essere determinata dal ricordo di una sensazione riconosciuta come simile. Il concetto di questa sensazione è in un certo senso molto diverso dal *this*, dalla sensazione nel particolare istante della sua presenza alla coscienza, ma acquista determinazione nella misura in cui è ricondotta ad una cognizione. Scrive Peirce in modo straordinariamente simile al cassireriano concetto di serie: «These previous sensations, then, must have been attended to, somewhat, as a series»¹⁸⁶.

Non solo ogni contenuto di coscienza è riconosciuto nel momento in cui è ricondotto ad una cognizione in un giudizio, ma inoltre questo giudizio deve comparire in una inferenza: «It is plain that the process we have found to compose any step of perception, a process of the determination of one judgment by another, is one of *inference* in the strict sense»¹⁸⁷. In *Some*

¹⁸³ Cfr. W 2, p. 199. Lo si confronti inoltre con la trattazione dello spazio come forma sintetica dei contenuti di coscienza presentata da Cassirer (1961), Cfr. p. 39-41.

¹⁸⁴ W 2, p. 165.

¹⁸⁵ W 2, p. 179.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ W 2, p. 180.

consequences Peirce definisce il processo di cognizione come «the process of valid inference, which proceeds from its premise»¹⁸⁸. Il modo in cui i concetti si legano tra loro è dunque mediante le tre forme del ragionamento valido, che abbiamo già incontrato nella *New List*: la deduzione, l'induzione, l'ipotesi. Ad esse Peirce aggiunge l'analogia che è però una forma di ragionamento ibrida di queste tre forme.

La tesi sulla natura inferenziale della cognizione implica l'inserimento dei concetti all'interno di un processo semiotico di interpretazione, inteso come processo di ragionamento: «A man says one thing to himself and then something else which would follow from the former on account of some third thing which he has not however said to himself»¹⁸⁹. Affinché una cognizione possa essere originata è necessario che un'altra cognizione lo renda possibile. Questo inserisce la cognizione in un flusso di cognizioni relate in cui ogni concetto è sempre determinato a partire da un altro. Ma non solo la cognizione ha una natura semiotica perché interviene in un processo inferenziale di esplicazione di un fenomeno, la singola cognizione è in se stessa un segno, perché rimanda ai contenuti che esso determina. Questa distinzione tra una natura semiotica dei concetti nella loro funzione esplicativa e una natura semiotica dei concetti in se stessi, vuole mettere in luce due momenti diversi, per quanto interrelati, del processo semiotico. L'aspetto esplicativo riguarda la natura dei concetti nel loro intervenire ipoteticamente alla comprensione di contenuti, i quali possono riferirsi a fenomeni esterni o, come si diceva, a contenuti di coscienza che vanno interpretati per venir compresi. Una volta consolidate queste interpretazioni di contenuti, esse possono essere considerate in se stesse, nelle relazioni che possono intrattenere con altri contenuti già stabiliti. Questi due aspetti corrispondono esattamente ai due movimenti evidenziati nell'analisi della *New List*: la necessità di comprendere l'occorrenza di nuove rappresentazioni spiega la funzione del segno nella suo aspetto ipotetico, la considerazione del segno in se stesso segue invece al metodo di prescrizione.

A partire da questo secondo rispetto, Peirce ribadisce¹⁹⁰ la natura triadica del segno, che in quanto tale si riferisce a tre cose: l'interpretante, l'oggetto, la qualità. La cognizione è segno per un'altra cognizione che lo interpreta; è segno di un oggetto, che gli è equivalente in quel pensiero; ed è segno nel rispetto di una qualità.

- Il riferimento ad un interpretante è caratteristica della cognizione perché ogni pensiero è segno di un altro pensiero. Questa coincide con il fatto che il pensiero può essere determinato solo da un altro pensiero precedente.

¹⁸⁸ W 2, p. 214.

¹⁸⁹ W 2, p. 173.

¹⁹⁰ W 2, p. 224-25.

- Il riferimento di un segno ad un oggetto, è spiegabile come riferimento ad un contenuto (che può essere cognizione, emozione, sensazione) a cui il segno si riferisce. Nel caso di un oggetto esterno, chiarisce Peirce, può riferirsi ad esso solo tramite una cognizione precedente che si riferisca al medesimo contenuto; non si dà cioè un accesso diretto ad un oggetto esterno indipendente dalla cognizione stessa.
- Il riferimento ad una qualità dipende dal fatto che un segno sta per un oggetto sempre nel rispetto di qualcosa, la qualità.

Peirce sviluppa in seguito tre caratteristiche del pensiero che hanno una relazione con questi riferimenti: la funzione rappresentativa, che fa riferire la rappresentazione all'interpretante; la funzione dimostrativa, che la fa riferire direttamente a un oggetto; la componente materiale, in riferimento alla qualità.

Per quanto riguarda la componente materiale del segno, Peirce fa riferimento ai caratteri propri del segno, che non riguardano la sua funzione di rappresentazione. Potremmo dirlo l'aspetto sensibile del segno, che determina anche la modalità con cui il segno si collega ad altri. Un esempio fornito è la natura grafica delle lettere, tipica dei segni scritti. Più problematico è individuare la componente materiale delle cognizioni. Peirce sembra ricondurlo all'effetto della sensazione, suscitato dalle rappresentazioni, e fornisce l'esempio della sensazione di bellezza. L'attribuzione di questo attributo ad un oggetto che riconduce la bellezza ad un predicato, essere bello, che pertiene all'oggetto. In questo modo però, Peirce riconosce, la bellezza, ridotta ad un predicato, assume già funzione rappresentativa, perché essa diventa il segno che rappresenta l'oggetto nel rispetto del predicato. Al di fuori di questa possibilità di predicazione c'è però ancora la pura sensazione da essa suscitata: è questa la qualità materiale del segno, la temporanea sensazione considerata in modo indipendente dal concetto¹⁹¹.

L'altra caratteristica è quella che Peirce chiama il puro potere dimostrativo del segno. Peirce intende distinguere questa caratteristica dalla funzione rappresentativa del segno, e dalla sua componente materiale. La caratteristica di questa componente sussisterebbe nel segno indipendentemente dalla sua facoltà di connettersi con un pensiero. Peirce la definisce: «their being really connected with the very things they signify»¹⁹². Essa si riferisce cioè ad

¹⁹¹ Nel capitolo *On the Nature of Signs* della *Logic* del 1873, Peirce ritornerà sulla qualità materiale del segno, fornendo un altro esempio legato alla percezione dei colori: la qualità materiale del segno è determinata dalla reazione che si manifesta nel *feeling* suscitato dalla rappresentazione, mentre le cose esterne a cui esse si riferiscono sono associate alla componente fisica del segno. Cfr. W 3, p. 67-68.

¹⁹² W 2, p. 225.

una relazione reale, fisica con l'oggetto a cui si riferisce, indipendentemente dal pensiero. L'esempio più interessante è l'esempio fornito dalla banderuola segnamento, che è un segno che è a diretto contatto con l'oggetto fisico che vuole segnalare. Questa caratteristica anticipa la nozione di relazione reale, che verrà associata alla funzione denotativa dell'indice solo a partire dagli anni '80. Al potere dimostrativo del segno, per ora, Peirce ingloba anche il caso della somiglianza di un quadro con il suo oggetto, che invece successivamente verrà associato alla componente iconica del segno. Il motivo è che l'immagine, che deve corrispondere ad un oggetto, è il risultato dell'effetto reale dell'apparenza dell'oggetto rappresentato nella mente del pittore¹⁹³.

La componente rappresentativa appare in relazione alla nozione di significato. Il significato di un concetto è la sua comprensione logica¹⁹⁴, la quale consiste di una serie di pensieri messi in relazione con questo concetto. Per comprendere in che modo sorga un concetto, bisogna separare la sua funzione logica dal semplice presentarsi di un pensiero. Se consideriamo i pensieri in se stessi, infatti, essi non sono che eventi singoli, atti mentali con una loro temporanea durata ed esistenza nella mente. Ma ogni pensiero, sensazione, emozione, fintanto che è considerato nella sua singola occorrenza e in nessun rapporto con altri pensieri è del tutto inspiegabile, perché non può mai neanche essere determinato. Noi non conosciamo mai una sensazione in se stessa, nel suo singolo presentarsi, perché in quanto evento avrebbe un'esistenza limitata. Noi riconosciamo una sensazione presente solo se la riconduciamo ad una idea di somiglianza con altre sensazioni passate o possibili. Per questa ragione il significato: «lies not in what is actually thought, but in what this thought may be connected with in representation by subsequent thoughts; so that the meaning of a thought is altogether something virtual»¹⁹⁵.

Il significato logico di un concetto ha dunque un legame cruciale con la sua componente rappresentativa. Il contenuto stesso di ogni pensiero riguarda la relazione possibile tra contenuti. Come si è detto nel capitolo precedente, il processo di interpretazione di un contenuto di pensiero attuale, mediante una rappresentazione è un'ipotesi, che assume la forma di un giudizio. Anche per Peirce, un concetto dunque non *contiene* rappresentazioni, ma rappresenta un contenuto in certi rispetti, mettendolo in relazione ad altre rappresentazioni che lo determinano. Anche in questo caso notiamo una chiara somiglianza con la nozione di concetto-funzione, che rende possibile una connessione, in opposizione alla nozione di concetto-genere, che esaurisce il suo significato nella sua estensione.

¹⁹³ W 3, p. 66-68.

¹⁹⁴ W 2, p. 225.

¹⁹⁵ W 2, p. 227.

La natura relazionale dei concetti conduce dunque Peirce ad affermare che ogni pensiero è determinato da cognizioni precedenti¹⁹⁶. D'altro canto Peirce ha anche affermato che il contenuto di ogni pensiero è la sua comprensione, cioè la connessione con la totalità dei pensieri che esso determina. Come scrive Short (2007) ogni cognizione finisce non solo in un regresso apparentemente infinito di altri pensieri che lo determinano, ma anche nel flusso progressivo dei pensieri che esso determina¹⁹⁷. Il flusso di pensieri forma dunque un continuo costituito da un'infinità di pensieri. Peirce è perfettamente consapevole della problematicità della teoria, e del fatto che essa conduce ad un paradosso simile a quello di Zenone ma cerca in vari modi di superare la difficoltà. Il regresso all'infinito della cognizione è una conseguenza della tesi sulla natura continua e dinamica del processo di interpretazione dei contenuti. Ciò deriva dal fatto che possiamo spiegarci un concetto solo nella misura in cui è messo in relazione con un altro, perché non abbiamo altri accessi conoscitivi alternativi alla rappresentazione. Quello che Peirce dice è che sebbene noi pensiamo tramite singoli pensieri discreti, che possiamo considerare in se stessi, d'altro canto la loro natura non è mai quella di essere determinati da un oggetto, ma quella di essere determinati da altri concetti.

Tuttavia ogni concetto è determinato nella misura in cui è conosciuto, cioè in quanto diviene contenuto di ragionamento. In nessun luogo del testo Peirce immagina un mondo interiore fatto di discorsi della mente solo su se stessa. I concetti si riferiscono a fenomeni, che si presentano esternamente, o internamente (emozioni, sensazioni), e che richiedono una spiegazione. Un nuovo concetto viene inizialmente concepito nel suo significato inferenziale, intervenendo come ipotesi esplicativa di un fatto. Dunque il nostro pensiero è causato da un'occasione empirica, e non è esso stesso generato da altri concetti, sebbene abbia bisogno di altri concetti per essere interpretato. Il regresso ad altri concetti, in poche parole, riguarda solo il momento dell'interpretazione di questo contenuto perché è possibile comprendere un certo fenomeno solo riconducendolo ad altre rappresentazioni. Ciò non conduce dunque ad un regresso dei pensieri di fatto. Il regresso infinito dei pensieri esprime solo un processo potenzialmente infinito di interpretazione dei contenuti, che di fatto, però, si estende solo fin dove la coscienza spinge la propria ricerca. Il modo in cui questo processo di interpretazione deve arrestarsi sarà chiarito da Peirce solo in seguito allo sviluppo dell'analisi della credenza, con la nascita della dottrina pragmatista¹⁹⁸.

¹⁹⁶ W 2, p. 210.

¹⁹⁷ Short (2007), p. 37.

¹⁹⁸ Hookway (2007), p. 624-25.

2.1.3. La prima fondazione del pragmatismo e la revisione della semiotica

Negli anni che seguono la pubblicazione degli scritti sullo «Speculative Journal», la filosofia di Peirce conosce due momenti fondamentali. Il primo procede sul versante della riflessione sulla logica, che conducono ad una sistematizzazione della teoria delle relazioni con il lavoro *Description of a Notation for the Logic of Relatives*¹⁹⁹. Il secondo è la prima formulazione del pragmatismo nella serie di cinque scritti per il «Popular Science Monthly» tra il 1877 e il 1878, tra cui compaiono *The Fixation of Belief*²⁰⁰ e *How to Make our Ideas clear*²⁰¹.

Il tenore delle analisi qui presentate è del tutto nuovo. Peirce si concentra sull'analisi dell'atto mentale della credenza, caratterizzandolo come un *habit*, cioè come la stabilizzazione di una tendenza ad agire in un certo modo ogni qualvolta un determinato contesto si presenta. Il genere di *habit* a cui Peirce si riferisce è tuttavia molto vasto e comprende il pensiero stesso come uno dei possibili casi, concentrandosi in particolare sugli *habit* di ragionamento corretto, che devono garantire la verità della ricerca scientifica.

Alla base di questa teoria vi è la convinzione che la realtà sia un'ipotesi e un'idea regolativa concepita come l'opinione su cui una comunità di ricerca convergerà nel lungo termine. Ribadita l'impossibilità di poter giungere ad una dimensione assoluta della verità, la verità si lega in modo indissolubile al concetto di credenza; e la credenza, a sua volta, si lega al concetto di azione che può far giungere la coscienza ad uno stato di soddisfazione (credenza vera) o insoddisfazione (dubbio).

Nella misura in cui la credenza è resa l'obiettivo della ricerca, diviene allora particolarmente importante stabilire i criteri con cui la credenza vera può stabilirsi, cosicché il nucleo degli scritti è per l'appunto l'elaborazione di un metodo che possa garantire il discernimento delle credenze vere e l'avvicinamento alla realtà; cioè l'analisi del metodo scientifico²⁰². La peculiare teoria del significato che lega il significato agli effetti della ricezione di una credenza è così formulata: «consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object»²⁰³. In questi scritti non c'è accenno al lessico semiotico della cognizione che aveva caratterizzato i testi precedenti, se escludiamo l'importanza della sistematizzazione dei tre tipi di inferenze: deduzione, induzione, ipotesi, che devono caratterizzare il metodo della ricerca. Secondo

¹⁹⁹ W 2, p. 359. Cfr. Hookway (1985), p. 41.

²⁰⁰ W 3, p. 242.

²⁰¹ W 3, p. 257.

²⁰² *Ivi*, p. 68.

²⁰³ W 3, p. 266.

Fisch, tuttavia, non c'è un salto tra le due serie di scritti del '68 e del '77, perché in verità il modello semiotico del concetto può rendere conto di questa nuova definizione di significato, e il pragmatismo si presenta soprattutto come teoria della logica, seppur della logica del metodo scientifico²⁰⁴. In effetti questa teoria sembra dare un chiarimento del processo di interpretazione che deve caratterizzare i contenuti ed evitare un processo di interpretazione infinito. C'è da dire tuttavia che l'intera trattazione evidenzia degli aspetti nuovi e diversi della conoscenza, come l'importanza dell'aspetto sociale per una fondazione della logica²⁰⁵.

Nella *Logic* del 1873²⁰⁶, possono essere individuati alcuni sviluppi della teoria della cognizione dei saggi anticartesiani, che mostrano la continuità della riflessione semiotica. Si ribadisce la definizione di rappresentazione come oggetto che sta per qualcos'altro, e la cui esperienza rende possibile la conoscenza di qualcos'altro²⁰⁷. Inoltre, si ripresentano tre aspetti delle rappresentazioni: la qualità materiale, che deve caratterizzare ogni segno possibile; la connessione causale con l'oggetto che rappresenta, perché il segno deve essere effetto dell'oggetto; e il riferimento ad una mente. La tripartizione è la stessa precedentemente incontrata, ma è interessante notare l'accento sulla connessione causale tra segno e oggetto, con la riproposizione dell'esempio della banderuola segnamento, che pone enfasi su un nuovo aspetto del suo realismo, per l'appunto la realtà della causazione, che deve caratterizzare la connessione tra segno e oggetto.

L'enfasi sulla connessione causale tra oggetto e rappresentazione, che è dunque già riconosciuto, non conduce per altro ad un rifiuto della tesi secondo cui ogni rappresentazione è determinata da un'altra rappresentazione. Questo perché, spiega Peirce, ogni contenuto attuale di coscienza deve necessariamente produrre un'altra rappresentazione dello stesso oggetto al fine di venir riconosciuto dalla mente stessa. Peirce ribadisce che come era stato chiarito negli scritti del '68, non è concepibile alcun oggetto che possa essere presente indipendentemente da un processo interpretativo. In questo modo il continuo rimandare da idea ad idea, rimane un aspetto necessario della rappresentazione²⁰⁸:

²⁰⁴ Fisch (1986), p. 328.

²⁰⁵ Per Short (2007) ci sarebbe in questi anni uno sviluppo verso il riconoscimento dell'esistenza reale degli oggetti esterni, Cfr. p. 42. Di fatto in numerosi passaggi dei tre saggi sullo «Speculative Journal» è possibile notare che il problema con il realismo non consiste nel rifiuto della realtà dei fenomeni esterni, bensì nel considerarli indipendentemente dalle possibilità rappresentative del soggetto conoscente. Nel pragmatismo nuova è l'enfasi con cui il problema della realtà è messo in stretta connessione al problema del metodo. Questo è riconosciuto anche da Hookway (2007), p. 622.

²⁰⁶ Due appunti contenuti della *Logic* intitolati *On Representations* e uno *On The Nature of Signs*. Cfr. W 3.61-68.

²⁰⁷ W 3, p. 62.

²⁰⁸ Questo sembra smentire Short (2007) che invece ritiene di vedere un legame tra l'avvicinamento al realismo, che tuttavia in quegli anni abbiamo dimostrato non essere una vera e propria svolta, e il rifiuto della tesi del regresso degli interpretanti.

Accordingly an idea which should exist only for one moment, which should never before that have had any existence in the mind in any preceding time, however close before and which should never have any existence in any succeeding time, no matter how close after, would have no existence whatever; and therefore an idea apart from what it represents and suggests to the mind, apart from its calling up to the mind another idea, does not exist in the mind at all. It is therefore an essential property of an idea that it should address itself to the mind at another time²⁰⁹.

La natura rappresentativa appartiene ad ogni contenuto di coscienza concepibile da una mente, ed è nella natura di ogni contenuto dover essere interpretato da rappresentazioni, a loro volta determinate da altre rappresentazioni interpretanti.

Dal 1879 al 1884 la posizione da *Lecturer* in logica alla Johns Hopkins University permette a Peirce di approfondire lo studio della logica formale²¹⁰. La scoperta più importante di quegli anni è la teoria della quantificazione, che ha profonde conseguenze in relazione alla sua teoria della conoscenza. In un manoscritto del 1881 (*Methods of reasoning*) Peirce scrive: «it is an important theorem of logic that no proposition whatever can be completely and fully explained in general terms alone»²¹¹. Questo riconoscimento conduce Peirce a rivedere la propria tesi secondo cui ogni concetto è sempre un concetto generale, che era stata dovuta al fatto che, dal punto di vista cognitivo, esse devono sempre riferirsi a più contenuti rappresentativi uniti semioticamente. Ora Peirce si rende conto che dal punto di vista logico è possibile ed utile distinguere tra termini generali e termini singolari.

Peirce associa ora un termine generale ad una descrizione generale, il cui ruolo è attribuire un'idea ad un oggetto. Questo termine è generale perché si può applicare ad ogni tipo di oggetto che si adatta alla descrizione. Al contrario i termini singolari sono qualcosa «with which we have been made familiar by its action on us and ours on it, they signify their objects, not by virtue of habitual association merely, but by the force of a real causal connection»²¹². Termini come 'qui' o 'adesso', 'questo', hanno la possibilità di riferirsi direttamente a oggetti singoli. L'insieme di questi oggetti, scrive Peirce, costituisce ciò che i logici chiamano universo del discorso. Lo stesso concetto di realtà esprime questo tipo di utilizzo indicale, nella misura in cui si riferisce all'insieme degli oggetti determinati. È da notare che in queste formulazioni Peirce non intende l'idicalità come un accesso epistemologico differente che ci permetta di conoscere un oggetto esterno direttamente, bensì un strumento logico di riferimento a oggetti esterni, posto che siano stati classificati in

²⁰⁹ W 3, p. 63.

²¹⁰ Short (2007), p. 48.

²¹¹ W 4, p. 249.

²¹² W 4, p. 250.

qualche maniera. La scoperta dell'indice non conduce ad un ripensamento delle basi epistemologiche della teoria della conoscenza di Peirce, ma serve ad enfatizzare un aspetto del riferimento al reale.

L'importanza dei termini indicali per il riferimento agli oggetti all'interno di un linguaggio logico è sviluppato qualche anno dopo, nel testo pubblicato da Peirce, facendo tesoro del contributo di Mitchell agli *Studies of Logic: On the Algebra of Logic*, che presenta una nuova notazione logica in cui si introduce un calcolo di predicati con quantificazione (indipendentemente da Frege)²¹³. Il saggio viene fatto precedere da una tripartizione dei tipi di segni che corrisponde a quella tra indici, icone e simboli presentata nella *New List* ma che contiene alcune interessanti novità. La novità più importante è la distinzione tra relazioni proprie e degenerate. La distinzione non riguarda un aspetto formale: due oggetti possono essere congiunti in una relazione che in entrambi i casi è diadica. Questi due oggetti saranno in una relazione propria se la relazione fa riferimento ad un fatto tra i due oggetti, come la reazione di attrazione di due particelle. La relazione è degenerata se identifica solo una combinazione diadica tra due fatti sconnessi.

La tripartizione tra *tokens*, indici, icone, è la stessa presentata nella *New List* ma la cornice è nuova:

- I *tokens* sono ora segni legati ad oggetti in virtù di un'associazione e dunque di un *Habit*, cioè di una legge generale di associazione tra oggetto e segno. Essa è una relazione non degenerata, per lo più arbitraria. La caratteristica di questi segni è di essere generali e potersi applicare a più contenuti. Il modello privilegiato di questa relazione è la rappresentazione triadica che possiamo associare alla relazione dell'interpretante, inteso come *habit* mentale. L'esempio paradigmatico è quello delle parole, legate convenzionalmente agli oggetti.
- Un'altra relazione non degenerata, ma stavolta non arbitraria, è rappresentata dagli indici, che si riferiscono al proprio oggetto in conseguenza di una relazione diadica indipendente dalla mente. Non è un caso di un'associazione bensì di una diretta connessione tra segno e oggetto. Esempi di indici sono sintomi fisici e segni naturali. Un altro esempio è il caso del segnamento. Indicali, e nomi propri hanno la funzione di indici "quasi puri" perché denotano senza descrivere e perciò valgono come pronomi dimostrativi indicando semplicemente l'oggetto denotato²¹⁴. Peirce connette così il caso dei segni cosiddetti naturali, in cui l'oggetto è una reazione tra due oggetti al caso

²¹³ Short (2007), p. 48.

²¹⁴ W 5, p. 163.

del riferimento diretto di un linguaggio al proprio oggetto, che pur essendo convenzionale ha un aspetto indicale²¹⁵.

- Il caso delle icone è invece il caso di una relazione degenerata. Questo rapporto di degenerazione a partire da una relazione propria, segnala una sorta di derivazione dell'icona da una relazione reale e diretta con l'oggetto. La particolarità di questo segno è stare per un oggetto in virtù di una somiglianza. L'icona secondo Peirce deve essere distinta dalla significazione generale, e deve consistere in una quasi totale sostituzione dell'oggetto con l'icona. L'esempio tipico dell'icona è quello del diagramma, ma «A diagram, indeed, so far as it has a general signification, is not a pure icon»²¹⁶.

L'icona sembra far riferimento ad un aspetto di pura sensibilità del segno, rimandandoci all'aspetto materiale del segno che era stato presentato nelle *Consequences of four incapacities*. D'altro canto, in quell'occasione la somiglianza veniva inclusa nel segno dimostrativo, menzionando i segni naturali tra quelli in cui vige una relazione di somiglianza. Il chiarimento della nozione di indessicalità, che ora ha fatto collassare la dimensione dimostrativa nella funzione denotativa dell'indice, permette allo stesso tempo di riflettere sull'aspetto materiale del segno, mediante la piena specificazione della relazione di somiglianza resa possibile dall'icona. Come esempio dell'icona rimane dunque quello dell'immagine, sebbene sembri difficile spiegare il caso della somiglianza in se stesso, senza il riferimento all'oggetto a cui si riferisce e quindi nel ricorso ad un concetto generale che li metta in relazione (e dunque ad un interpretante²¹⁷). Peirce, infatti, talvolta sembra riferirsi all'icona a partire dal rapporto di somiglianza tra icona e oggetto, a volte invece per mettere in luce un elemento del segno considerato in se stesso: «So in contemplating a painting, there is a moment when we lose the consciousness that it is not the thing, the distinction of the real and the copy disappears, and it is for the moment a pure dream,—not any particular existence, and yet not general. At that moment we are contemplating an *icon*»²¹⁸.

Ma è chiaro che nel concetto segno in se stesso si perde il concetto di somiglianza. Da un lato dunque l'icona sembra voler enfatizzare la possibilità di considerare una relazione

²¹⁵ Short (2007) mette in luce come sebbene l'indice apparisse già nella prima tripartizione della *New List*, in quel caso l'indice indicava qualcosa di ancora criptico, e Peirce non era ancora arrivato a distinguere appieno la funzione di riferimento diretto indicale e associarla alla funzione di un segno, Cfr. p.48n.

²¹⁶ W 5, p. 163.

²¹⁷ Il tentativo di ridurre la somiglianza ad un rapporto diretto con l'oggetto non farebbe che ricondurlo al circolo vizioso a cui avevamo fatto riferimento nel primo capitolo. L'interpretante sembra un elemento della relazione di somiglianza imprescindibile.

²¹⁸ W 5, p. 163.

monadica, cioè di considerare il segno in se stesso²¹⁹. Dall'altro vuole essere caratterizzato dalla nozione di somiglianza. Ma la somiglianza mette in relazione due oggetti sotto un certo rispetto ed è perciò sempre triadica. Il concetto di icona sembra essere motivata dal tentativo di Peirce a considerare il segno nella pura esibizione di una relazione. All'icona viene così attribuito un aspetto sensibile e relazionale che verrà enfatizzato negli anni successivi, per via dell'aspetto distintivamente iconico che Peirce individuerà nei segni geometrici e matematici²²⁰. In particolare l'icona sarà al centro dei grafi esistenziali²²¹, un sistema di notazione logica che Peirce svilupperà a partire dal 1896.

La specificità della funzione dell'icona mostra anche un aspetto fondamentale che Peirce esprime chiaramente nel 1886: «that most signs, if not all, partake more or less of the characters of the three varieties»²²². In questo modo la tripartizione non presenta una tassonomia di tipi di segni tra loro esclusivi, ma aspetti semiotici che possono caratterizzare un segno in modi complementari²²³. Ogni segno potrà presentare di volta in volta aspetti diversi in base al contenuto che rappresenta, la molteplicità delle sue funzioni possibili esprime la molteplicità del suo aspetto semiotico. La difficoltà dell'analisi semiotica della cognizione sta nell'individuare di volta in volta la specificità del singolo contenuto a cui si fa riferimento.

Più tardi, intorno al 1904, nello scritto *New Elements*, Peirce chiarirà infine che la relazione tra le tipologie di segni è inclusiva, come scrive Fisch: «A symbol sufficiently complete always involves an index, an index sufficiently complete always involves an icon»²²⁴. La relazione tra questi tipi di segni è dunque inclusiva, il segno, come scrive Sternfeld (2002), «may rather be compared to a Russian doll, so that the higher types of signs contain the lower ones»²²⁵.

La specificazione di una componente indicale, unita alla nozione di relazione propria, ha grosse conseguenze nella teoria della semiotica e della conoscenza di Peirce. Secondo

²¹⁹ Una delle funzioni dell'icona è di mostrare un esempio di relazione possibile. In questo senso l'icona sembra avere una funzione semiotica che deve sempre accompagnare un *token*. Così, per quanto l'icona non abbia nulla a che fare con una relazione generale con un oggetto, al contrario una relazione potrebbe avere a che fare con esso, sebbene i due segni identifichino specifiche funzioni differenti. Il *token* stabilisce una relazione generale, ma affinché questa relazione possa divenire compresa deve essere riferita a qualcosa di pensabile, riconducibile ad un caso particolare. Cfr. W 5, p. 378.

²²⁰ Fisch (1986), p. 332. «Two kinds of icons are chiefly used by mathematicians, namely, first, geometrical figures, drawn with lines, and, second, arrays of points or letters [...] upon which experiments and observations can be made» Cfr. NEM 2, p. 24, citato in Fisch (1986), p. 333.

²²¹ Fisch (1986), p. 338.

²²² W 5, p. 381.

²²³ Fisch (1986), p. 332.

²²⁴ Fisch (1986), p. 335.

²²⁵ Sternfeld (2002), p. 132.

Short (2007), ciò sarebbe connessa all'enfasi riposta sulla nozione di *actual world* raggiungibile direttamente²²⁶. Questa nozione riceverà un posto importante a partire dal 1885 quando Peirce rielaborerà le tre categorie fondamentali di *I, it* e *Thou* con conseguenze profonde per la sua teoria della conoscenza, attraverso l'elaborazione della fenomenologia.

Con questa sistematizzazione semiotica Peirce ripensa dunque il rapporto tra elemento esterno e conoscenza, in particolar modo contemplando la possibilità di dotare di individualità un oggetto esterno indipendentemente dall'azione della mente, e ritrovando nella nozione di *it* l'aspetto di una irriducibile esistenza, indipendentemente dai suoi caratteri generali. Ciò che prende forma è la nozione di attualità, che Peirce connette direttamente all'aspetto particolare del significato, reso possibile dalla funzione semiotica indicale: «For actuality has no general characters; we can only cognize it by our consciousness of influencing-and-being-influenced-by-the-external-world»²²⁷.

2.1.4. La logica come semiotica: la sistematizzazione finale della semiotica

Negli ultimi anni dell'Ottocento, sebbene Peirce continui la sua riflessione sulla semiotica, la sua attenzione si volge anche verso nuovi interessi. Dal 1891 al 1893 è pubblicata una serie di cinque saggi per la rivista «The Monist», in cui Peirce offre una sintesi delle sue concezioni metafisiche sviluppate nel corso degli anni. In questi testi Peirce presenta la propria teoria dell'idealismo oggettivo, sviluppando alcune teorie metafisiche che evidenziano l'aspetto evoluzionistico e teleologico della realtà. Qui Peirce cerca di individuare nella realtà stessa un principio di razionalità che ne mostri la continuità col pensiero²²⁸. Queste sue concezioni enfatizzano la vicinanza di Peirce con Hegel, sebbene Peirce rimanga sempre in qualche modo coerente con la giustificazione trascendentale di questi principi, ovvero cercando nell'esperienza stessa la loro ammissibilità²²⁹.

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento la dottrina del pragmatismo emerge come la più importante corrente filosofica statunitense, merito anche dell'intraprendenza di William James e F.C.S. Schiller, che tuttavia imprimono alla dottrina pragmatista una valenza che viene ben presto ripudiata da Peirce²³⁰. La necessità di specificare il senso che egli ritiene più proprio della filosofia pragmatista, nonché

²²⁶ Short (2007), p. 59-60.

²²⁷ W 5, p. 380.

²²⁸ Gava (2014), p. 94.

²²⁹ Sulla vicinanza dell'idealismo oggettivo peirciano e Kant si veda Hookway (1985), p. 264-65.

²³⁰ Fisch (1986), p. 337-338.

probabilmente, la volontà di uscire dallo stato di isolamento dal mondo accademico a cui è condannato, lo portano a tenere una serie di lezioni sul pragmatismo ad Harvard nel 1903, e, successivamente, a pubblicare due articoli per il «The Monist»: *What Pragmatism is*²³¹, *Issues of Pragmaticism*²³² e *Prologomena to an Apology for pragmatism*²³³. *The Basis of Pragmaticism*²³⁴ e *A Survey to Pragmatism*²³⁵ rimangono invece incompleti.

Nel secondo testo pubblicato, *Issues of Pragmaticism*, Peirce suggerisce l'esistenza di una similarità tra la massima pragmatica e la nozione di simbolo. Il significato di un simbolo consiste infatti: «in the total of all general modes of rational conduct which, conditionally upon all the possible different circumstances and desires, would ensure upon the acceptance of the symbol»²³⁶.

In questo caso Peirce si riferisce ad una nozione di simbolo che ribadisce quanto detto nella definizione di *token*, la significazione conduce alla stabilizzazione di un *habit*. Come chiarisce lo stesso Peirce, l'analisi degli *habit* conduce a considerare il ragionamento come uno dei possibili comportamenti, e a caratterizzarlo in relazione agli effetti concepibili a partire dal concetto di un oggetto. Questo conferma che Peirce concepisce il pragmatismo soprattutto come filosofia del metodo epistemologico dell'assicurazione della credenza vera, che ha nella logica una parte fondamentale.

La novità più grande riguarda la caratterizzazione del suo realismo, che a questo punto comprende la realtà delle modalità. Esistono dunque reali attuali, che sono fatti reali in quanto determinati singolarmente; reali necessità, corrispondenti alla verità di termini generali determinati, come la verità di alcune proprietà chimiche, che rendono possibile la verità di una classe di fatti; reali possibilità, che sono realtà esprimibili mediante termini indeterminati, su cui non si applica il principio del terzo escluso.

Sebbene l'estensione del realismo sia indubbia, è chiaro che è, anche in questo caso, la realtà delle modalità rimangono all'interno delle possibilità della rappresentazione. Come scrive Peirce in riferimento al concetto di spazio: «Some minds will be better satisfied with a more subjective, or nominalistic, others with a more objective, realistic interpretation. But it must be confessed on all hands that whatever degree or kind of reality belongs to pure space belongs to the substance of that proposition, which merely expresses a property of space»²³⁷.

²³¹ CP 5.411-37.

²³² CP 5.438-63.

²³³ CP 4.412-463.

²³⁴ EP 2, p. 360-397.

²³⁵ CP 5.464-96.

²³⁶ CP 5.438.

²³⁷ CP 5.456.

Già dal 1896, Peirce ripropone la definizione di semiotica distinta in tre branche principali: grammatica speculativa, o pura grammatica, che studia i *representamen* (inteso come sinonimo di segni) in generale nella loro connessione a un significato; logica propriamente detta, che studia le condizioni di verità delle rappresentazioni, o il segno in connessione ad un oggetto; retorica pura, che studia il modo in cui un segno conduce ad altri segni²³⁸. La trattazione parte ancora una volta dalla natura triadica del processo semiotico. Il segno è definito nel 1896: «A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity»²³⁹. Il segno sta per un oggetto e rende possibile la rappresentazione dell'oggetto nella mente di un soggetto. Questo aspetto, che abbiamo visto essere una costante del pensiero di Peirce, ha ora però assunto una specificità diversa.

Ognuno dei correlati della relazione semiotica, *representamen*, oggetto e interpretante è considerato ora a partire dalla prospettiva fornita dalla fenomenologia, la quale distingue tre modalità dell'esperienza: possibilità, fatto o legge. Di questa distinzione ci occuperemo nell'ultimo capitolo, per ora basti notare che in questo modo ognuna delle caratteristiche semiotiche è a sua volta distinta in tre modalità, in base al fatto che il segno significhi in se stesso una mera possibilità, un fatto o una legge.

La più completa sistematizzazione della semiotica è presentata nel *Syllabus* del 1903, testo preparatorio alle Lowell Lecture, contenuto nel secondo volume dei *Collected Papers* all'interno della sezione *Speculative Grammar*, in cui Peirce fornisce una nuova classificazione dei segni con la distinzione di dieci tipi di segni. La semiotica si presenta ora in modo completo in tutta l'estensione delle sue finalità.

Il punto di partenza è sempre la tripartizione in: segni considerati in se stessi, segni in relazione ad un oggetto, segni in relazione ad un interpretante. In questa prima distinzione interviene poi la distinzione tra tre tipologie di modalità: un segno considerato in se stesso può dirsi *qualisign*, o mera qualità; *sinsign*, o esistente attuale; *legisign* o segno determinato da una legge generale. Il primo è il mero incorporamento di un carattere, il secondo è dovuto all'esistenza attuale di qualcosa, che funziona come segno; il terzo è il segno come replica, come mera istanza dovuta ad una legge convenzionale (l'esempio tipico è quello linguistico²⁴⁰).

Questa tripartizione, fondata sulla considerazione del segno in se stesso, permette di evidenziare degli aspetti del segno nella misura in cui è inteso come segno materiale. La significazione rimane triadica, ma affinché questi segni possano entrare in un processo di

²³⁸ CP 2.229.

²³⁹ CP 2.227.

²⁴⁰ Short (2007), p. 213.

semiosi effettivo è necessario che i tre aspetti fenomenologici intervengano primariamente a indicare il punto di vista da cui osservare i segni (il riferimento ad una possibilità, ad un fatto attuale o ad una legge)²⁴¹.

I segni in relazione ad un oggetto si distinguono mediante la ben nota distinzione tra icona, indice e simbolo. L'icona si riferisce ad un oggetto in virtù di alcuni caratteri che condivide con l'oggetto (che l'oggetto esista o no). Ogni segno, scrive ora Peirce, è in qualche misura un' icona. L'indice è un segno che è in una relazione reale, la cui funzione semiotica deriva come effetto di un concetto diretto con l'oggetto. Il simbolo infine si lega ad un oggetto mediante un' associazione arbitraria, cioè una legge, e compare perciò in un *legisign*.

La terza tripartizione è quella relativa all'interpretante. Il segno può qui distinguersi in rema (*rhema*), che è il segno di una *qualitative possibility*, e rappresenta un certo tipo di oggetto possibile; il dicisegno (*dicisign* o *decisign*), che è il segno di una proposizione (che però richiede sempre riferimento al rema); argomento (*argument*), segno di una legge, e rappresenta il suo oggetto nella sua natura di segno.

Partendo dalla tripartizione in oggetto, qualità, interpretante, ogni segno potrà essere classificato in relazione alla modalità d'esperienza che caratterizza il segno stesso, cioè in base al fatto che il segno venga considerato in relazione alla possibilità, al fatto o alla legge. Combinando le tripartizioni possibili, e applicando determinate leggi di restrizioni, in relazione al rapporto inclusivo che sussiste tra l'icona, l'indice e il simbolo, permettono un totale di dieci combinazioni possibili²⁴², su cui però non ci concentreremo.

Negli ultimi anni della sua vita Peirce ha ancora modo di rivedere la sua classificazione dei segni e, all'interno della medesima prospettiva, arricchire la propria tassonomia dei segni. Particolarmente rilevante in questi anni è il rapporto epistolare che Peirce intrattiene dal 1903 al 1911 con Lady Welby, una intellettuale inglese con la quale Peirce ha modo di approfondire i propri interessi sul significato e il segno. La sistematizzazione finale della tassonomia consiste in dieci tricotomie di base²⁴³. Sullo statuto e la natura di queste classificazioni il dibattito è ancora aperto e rimandiamo ad altri lavori²⁴⁴. Tra le novità più importanti c'è la distinzione tra oggetto immediato e oggetto dinamico. L'oggetto dinamico è l'oggetto in quanto è conosciuto mediante le nostre facoltà conoscitive parziali e perciò inserito in una catena semiotica che lo determina, l'oggetto immediato è

²⁴¹ Short (2007), p. 209.

²⁴² Per un approfondimento si veda Short (2007), cap. VIII.

²⁴³ SS, p. 84.

²⁴⁴ Cfr. Sanders (1970), Farias e Queiroz (2003), Short (2007), cap. IX.

l'oggetto realmente esistente al di fuori della rappresentazione di esso nel segno²⁴⁵, il che significa, l'oggetto come potrà apparire al termine della ricerca, al momento della ricerca scientifica compiuta²⁴⁶.

Ad essa si aggiunge la tripartizione dell'interpretante in immediato, dinamico e finale²⁴⁷. L'interpretante immediato è l'effetto prodotto dal segno nella mente, nel rispetto della qualità del segno, l'interpretante dinamico è l'interpretante attualmente prodotto e corrispondente alla comprensione dell'oggetto dinamico, e l'interpretante finale è lo stato finale di comprensione dell'oggetto, quale potrebbe verificarsi al termine della ricerca²⁴⁸. La distinzione tra interpretante emozionale, energetico e logico, presentata qualche anno prima, è grosso modo corrispondente alla precedente²⁴⁹, e identifica rispettivamente il riconoscimento delle sensazioni suscitate dal segno; lo sforzo di elaborazione concettuale, e il segno nella sua natura generale²⁵⁰.

Lo stato finale della semiotica è a questo punto quello di una teoria generale di tutti i tipi di segno e dei loro modi di significazione, denotazione e informazione, del loro comportamento e delle loro proprietà specifiche. Da un lato, come fa notare Fisch²⁵¹, si assiste ad un cambiamento della semiotica, che è ora intesa come logica in senso stretto, e cioè come studio a priori della teoria dei segni, o come scienza cenoscopica, cioè formale; dall'altro la semiotica può essere intesa come possibile campo specifico delle scienze, come studio dei segni propri delle scienze idioscopiche, cioè delle scienze speciali osservative²⁵².

2.2. La filosofia delle forme simboliche di Cassirer

2.2.1. L'estensione del metodo trascendentale e la rilevanza del simbolo

Nel 1919 Cassirer viene nominato professore di *Geisteswissenschaften* alla facoltà di Amburgo. Questo avvenimento è molto importante perché gli anni di Amburgo permettono a Cassirer di venire a contatto con la biblioteca del centro degli studi culturali di Aby Warburg, suo fondatore e massimo esperto di storia dell'arte. La frequentazione della biblioteca, ricca di opere di etnologia, antropologia, storia dell'arte, studio delle religioni e del pensiero mitico, studio delle scienze e del pensiero antico, consente a Cassirer di estendere i propri interessi

²⁴⁵ Ransdell (1977), p. 169.

²⁴⁶ Hookway (1985), p. 139.

²⁴⁷ CP 8.315.

²⁴⁸ Hookway (1985), p.139.

²⁴⁹ Lalor (1997), p. 34.

²⁵⁰ CP 5.475.

²⁵¹ Fisch (1986), p. 338.

²⁵² CP 1.241-42.

alla molteplicità delle espressioni culturali, permettendogli di approfondire i modi differenti di manifestazione del pensiero²⁵³.

Nel 1921 è pubblicato lo scritto *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie*, in cui le considerazioni sul problema della realtà presentate al termine dello scritto sembrano già andare nella direzione di una pluralizzazione del problema della conoscenza. Compito della gnoseologia, scrive Cassirer, non è quello di risolvere la nozione di realtà nella teorizzazione fisica, bensì quella di comprenderla nel suo complesso di forme e sensi differenti. In modo interessante, Cassirer utilizza proprio la nozione di forma simbolica, per contrapporre la nozione di *Wirklichkeit*, cioè di verità corrispondente alla realtà determinata scientificamente, a quella di *Realität*, intesa in senso assoluto²⁵⁴: «Liberare il quadro dell'universo da questa unilateralità è il compito della filosofia sistematica»; essa «deve abbracciare il tutto delle forme simboliche dal cui impiego ci proviene il concetto di una realtà in sé articolata [...] e assegnare ad ogni singola forma il suo posto fisso in questo complesso»²⁵⁵. Questo conduce, come ammette Cassirer, ad una relativizzazione della validità delle singole forme e attribuisce alla filosofia il compito sistematico di mostrare l'unità delle forme d'espressione.

Una prima definizione della nozione di forma simbolica appare all'interno delle *Vorträge der Bibliothek Warburg* nel 1923, nel saggio *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in cui la sua nuova concezione è presentata: «Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeignet wird»²⁵⁶. È chiara l'enfasi sull'aspetto semiotico, sull'importanza dell'elemento sensibile per la mediazione (*Vermittlung*) di un significato. L'energia dello spirito, che rimanda all'idealismo tedesco e in particolar modo ad Hegel, ma anche ad Humboldt, enfatizza invece il momento interpretativo del segno nel suo significato intersoggettivo²⁵⁷.

Dal punto di vista semiotico il sistema è dunque triadico²⁵⁸ e descrive un processo di conferimento del significato ai contenuti d'esperienza. Tuttavia la nozione di forma simbolica non identifica ogni processo di espressione semiotica, altrimenti Cassirer avrebbe incluso nella definizione di forma simbolica qualsiasi produzione di segni. Come è chiaro fin dalle

²⁵³ Krois (1985), p. 22. Per uno studio approfondito sulla rilevanza della biblioteca di Warburg per la filosofia delle forme simboliche, si veda Ferrari (1996), cap. V.

²⁵⁴ Cassirer (1973), p. 600.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ ECW 16, p. 79.

²⁵⁷ Krois (1987), p. 51.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 52.

prime pagine del testo invece, il problema riceve una sua sistematizzazione all'interno della cornice della filosofia dello spirito e di una filosofia della cultura, e intende le forme simboliche come modalità specifiche d'interpretazione dell'esperienza. Questo spiega anche il motivo per cui il termine semiotica ricorra molto raramente nella produzione di Cassirer, il quale vuole mettere in luce il problema del significato nella diversità delle sue forme espressive, mentre concepisce generalmente la semiotica come studio dei segni convenzionali e in particolar modo linguistici²⁵⁹. Nella filosofia delle forme simboliche queste forme d'espressione sono ben distinte: quella mitico-religiosa, quella artistica, quella linguistica e quella scientifica. Tuttavia, come hanno mostrato gli studi successivi, il dibattito filosofico successivo ha incluso all'interno di un'analisi delle forme simboliche, anche altre forme di produzione culturali²⁶⁰. In questo testo Cassirer non giunge ancora ad una fondazione del sistema e ad una giustificazione delle forme simboliche, ma esplicita chiaramente il problema generale e sistematico di una filosofia dello spirito nel compito di fornire una sistematica delle forme simboliche, cioè delle forme in cui lo spirito interpreta l'esperienza.

Il primo volume della filosofia delle forme simboliche è pubblicato lo stesso anno, il secondo nel 1925 e il terzo nel 1929. A questo punto il campo della cultura è focalizzato su tre forme simboliche, su cui Cassirer si concentra per fondare le basi del suo sistema: il mito, il linguaggio e la conoscenza scientifica.

In *Sostanza e Funzione* il metodo trascendentale della sua analisi era giustificato nella misura in cui i concetti scientifici venivano considerati concetti funzioni in rapporto al giudizio empirico e in vista dell'oggettività del fatto scientifico. Ora Cassirer opera una estensione della domanda trascendentale: la domanda sulla verità delle determinazioni scientifiche diviene solo una parte della più generale domanda sul significato²⁶¹. Cassirer afferma di voler con questo radicalizzare la rivoluzione copernicana kantiana. Così come nella *Critica della ragion pura* l'oggetto è considerato a partire dalle forme *a priori* che lo rendono possibile, allo stesso modo la filosofia delle forme simboliche, divenuta critica della cultura, vuole comprendere modi diversi dell'esperienza a partire da differenti funzioni di oggettivizzazione del soggetto umano. Il suo oggetto sono la varietà delle espressioni umane in grado di poter veicolare un significato; in questo modo l'analisi di Cassirer diventa critica della cultura²⁶².

²⁵⁹ Krois (1984b), p. 437. Krois sottolinea inoltre come il termine semiotica sia utilizzato da Cassirer in maniera più estesa negli ultimi anni, Cfr. p. 438.

²⁶⁰ Krois (1984b), p. 440.

²⁶¹ Krois (1987), p. 43.

²⁶² *Ivi*, p. 44.

Con l'allargamento dell'orizzonte sistematico dell'indagine, il singolo oggetto non è risolto nelle maglie del fatto della scienza, il suo significato si trova solo nella visione d'insieme del sistema totale dello spirito. Come scrive Cassirer nel saggio *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* pubblicato nel 1927:

Denn immer deutlicher drängt sich uns die Einsicht auf, daß jenes Gebiet teoretischen Sinnes, das wir mit dem Namen 'Erkenntnis' und 'Wahrheit' bezeichnen, nur eine, wie immer bedeutsame und fundamentale, Sinnschicht darstellt. Um sie zu verstehen, um sie in ihrer Struktur zu durchschauen, müssen wir diese Schicht anderen Sinndimensionen gegenüberstellen und entgegenhalten- müssen wir mit anderen Worten, das Erkenntnisproblem und das Wahrheitsproblem als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungsproblems begreifen²⁶³.

Il materiale di partenza di questa analisi sono le espressioni culturali, per come si sono storicamente realizzate. Questo aspetto però non rappresenta la vera novità di questa indagine: anche quando l'oggetto era limitato al fatto scientifico, il punto di partenza era la teoria per come si presentava una volta testata sperimentalmente e storicamente accettata. L'analisi trascendentale analizzava in un secondo momento le condizioni logiche che rendevano possibile i nuovi fatti nella loro determinatezza. Da questo punto di vista si assiste solo ad un'estensione del campo di indagine: la ricerca si concentra sulla domanda relativa alle condizioni che stabiliscono il significato del complesso delle forme simboliche storicamente realizzate.

Si deve però mostrare in che senso le espressioni della cultura nella loro diversità, realizzate nel corso della storia, mostrano nel loro insieme uno significato unitario. Non è più possibile intendere l'analisi trascendentale come una ricerca delle condizioni necessarie a stabilire il fatto empirico nella sua unità, perché non può darsi alcuna deduzione dell'unità della cultura di questo tipo²⁶⁴. Al centro è la nozione di spirito, reso principio attivo di formazione e concepito come portatore di volta in volta di forme differenti d'espressione. Ma ecco la prima fondamentale differenza: le forme culturali possono mostrarsi solo nel loro procedere, lo spirito non è comprensibile se non «im Form seines Tuns»²⁶⁵. Lo spirito, ovvero la totalità delle forme simboliche d'espressione umana, non è solo un riflesso dei contenuti che la civiltà esprime nel corso della storia, ma il modo stesso in cui essi possono realizzarsi.

Affinchè le diverse forme possano considerarsi unite in un principio, la ricerca deve intendersi come l'indagine delle condizioni di produttività del senso. Il simbolo rappresenta dunque il vero concetto mediatore, che mostra il significato nella sua costruzione dinamica.

²⁶³ ECW 17, p. 16.

²⁶⁴ Krois (1987), p. 37.

²⁶⁵ Andermatt (2007), p. 35.

L'aspetto semiotico non appare come un metodo aggiunto a quello trascendentale, ma il modo in cui l'analisi trascendentale si rivolge al complesso dell'esperienza. L'unità sistematica che l'analisi trascendentale garantisce diviene con questo un'unità esclusivamente metodologica. Come scrive Andermatt «Die Einheit des Systems der symbolischen Formen ist nicht gegeben, sie konstituiert sich im Verlauf des Kulturprozesses und ist niemals abgeschlossen»²⁶⁶.

L'approccio di Cassirer mostra precisi riferimenti alla fenomenologia di Hegel, nella sua attenzione alla totalità della produzione umana, nella ricerca di un'unità sistematica che fondi il problema metafisico a partire dalla dimensione storica: «Come nei miei precedenti lavori, anche in questo non ho cercato di scindere la trattazione sistematica da quella storica, ma ho voluto legarle strettamente fra loro. Solo in quanto vengono in tal modo poste in rapporto l'una con l'altra, esse si possono vicendevolmente chiarire e avvantaggiare»²⁶⁷. Di Hegel, Cassirer coglie la ricerca di una unità sistematica che possa intendere la cultura nel suo insieme, sebbene ne rifiuti le premesse teoriche, come anche il metodo dialettico²⁶⁸. Al contrario di Hegel, Cassirer non vuole mostrare la struttura a priori del procedere storico²⁶⁹, dall'altro lato però Cassirer non espone neanche una semplice cronaca delle espressioni culturali per come si sono presentate, ma vuole individuare al loro interno un principio unificatore, che non solo le tenga unite ma ne mostri anche l'unitarietà dello sviluppo.

La ricerca di un principio unificatore del sistema delle forme simboliche ci riconduce più al contesto critico della *Critica del Giudizio* che a quello della *Critica della Ragion Pura*, e in particolare al livello delle idee regolative della ragione. Si potrebbe comprendere l'unità delle singole manifestazioni della cultura come un tentativo di inserire un principio di connessione da parte della ragione. In questo modo la sintesi verrebbe solo supposta come intento metodologico, al fine di tenere insieme le forme sotto un ideale regolativo dal valore solo ipotetico²⁷⁰. Cassirer avrebbe inteso la dimensione dell'unità dello spirito nell'idea di un giudizio riflettente e non determinante, inserendo le singole espressioni nell'universale del concetto di spirito: «Così come non può esserci per Kant alcun 'Newton del filo d'erba', - una formula cui Cassirer rimanda volentieri - così non può esserci neppure alcun Newton del mondo nella sua totalità»²⁷¹. Questo consente di intendere l'unità sistematica della cultura nell'idea di un principio spontaneo di scopo che lo tenga insieme, ovvero l'idea di Spirito: «Der Geist, von dem die Geisteswissenschaften handeln, fungiert daher auch nicht als ein

²⁶⁶ *Ivi*, p. 53.

²⁶⁷ Cassirer (1966a), p. xv.

²⁶⁸ Andermatt (2007), p. 38.

²⁶⁹ Knoppe (1992), p. 58.

²⁷⁰ Andermatt (2007), p. 57.

²⁷¹ Orth (1997), p. 163.

selbstverständlich verwendbarer Grundbegriff, sondern als ein Zielbegriff, mit dem sich eine Erklärungsaufgabe verbindet»²⁷².

Nell'estensione del paradigma trascendentale cambia anche il ruolo dei concetti. I concetti, intesi non più solamente nella loro funzione logico-scientifica, non vengono più messi a confronto con un unico parametro dell'esperienza. Il criterio della *Wirklichkeit* oggettiva non indica più l'ideale logico dei concetti, e la loro tensione non è più verso un principio dell'unità fornita da un unico sistema dei principi fisici. L'unità resa possibile dai concetti scientifici intesi come invarianti dell'esperienza determinata, ora rappresenta solo uno degli ideali possibili. Il concetto di unità subisce perciò una dinamizzazione²⁷³, che si ripercuote nel significato degli oggetti dell'esperienza. L'oggetto non è più inserito in unico concetto di serie, che ha la sua realizzazione nell'esperienza scientifica, ma può essere considerato a partire da una pluralità di contesti di connessione, corrispondenti alle forme simboliche:

«Alle Begriffsbildung, gleichviel in welchem Gebiet und an welchem Material, ob an dem der 'objektiven' Erfahrung oder dem der bloss 'subjektiven' Vorstellung, die sich vollziehen mag, ist dadurch gekennzeichnet, dass sie ein bestimmtes Prinzip der Verknüpfung und der Reihung in sich schliesst [...] Die Form der 'Reihung' bestimmt hierbei die Art und die Gattung des Begriffs. Es ist eine andere Weise der Zuordnung, eine andere 'Hinsicht' der Vergleichung, die z.B. für den physikalischen Begriff und für den biologische Begriff kennzeichnend ist, - und wieder eine andere Rücksicht der Zusammenfassung beherrscht die Bildung der historischen Begriffe»²⁷⁴.

In questo modo l'allargamento dell'orizzonte di indagine conduce ad una trasformazione del significato logico della sintesi. La forma della sensibilità fornita dai concetti della fisica si affianca ad altre forme elementari di connessione dell'esperienza. La sintesi è intesa ora come unità sistematica di una pluralità di modi di oggettivizzazione, corrispondenti alle forme simboliche. Il contenuto singolo è considerato, scrive Cassirer servendosi di una metafora matematica, non a partire dalle relazioni descritte dalla sola forma di relazione scientifica, ma è inteso come integrale, costruito dalla totalità dei differenziali delle sue relazioni²⁷⁵.

Ogni forma mostra un suo livello specifico in cui l'oggetto è inserito, in un contesto di connessione incommensurabile ma complementare agli altri livelli possibili. L'esperienza nella sua totalità, non più vista nell'occhio di un'unica lente è diventata, in verità, una pluralità di esperienze, ognuna costituita da una forma sua propria.

²⁷² Knoppe (1992), p. 66.

²⁷³ Andermatt (2007), p. 15.

²⁷⁴ ECW 16, p. 10.

²⁷⁵ Cassirer (1966a), p. 47.

Come lo stesso Cassirer annuncia, lo spostamento dell'attenzione al tutto dello spirito implica un abbandono del concetto di cosa in sé²⁷⁶. Il concetto di cosa in sé, concepito nell'interpretazione cassireriana, era il necessario correlato dell'ideale scientifico dell'unità da raggiungere empiricamente. Così come il fenomeno determinato era concepito nell'unità del sistema dei principi fisici, il concetto di realtà in sé sorgeva al di fuori di queste costruzioni, come idea di realtà ancora da scoprire, e inteso come ideale regolativo. Ora l'ideale regolativo è ciò che mostra unito lo spirito nelle sue molteplici manifestazioni, ma che non ammette alcun parametro singolo di confronto con la sua totalità, che possa decidere nel lungo termine della sua correttezza.

In questo orizzonte dinamico in cui l'oggetto dell'esperienza è inserito in un sistema di modi di connessione, e non risolto in alcuno di essi, ci si chiede quale sia il limite metodologico che li tiene insieme. C'è un fondamento che caratterizza la funzione simbolica in generale nelle diverse produzioni culturali? Se è vero che la realtà nel suo complesso deve essere resa accessibile a partire dalle forme proprie di oggettivizzazione, proprie del soggetto storicamente collocato, deve essere possibile individuare una medesima originaria dimensione interpretativa dello spirito, per fare in modo di unificare le differenti forme simboliche.

Questo principio è ricondotto a quello che Cassirer chiama la gravidanza simbolica, a cui è dedicato il quinto capitolo del terzo volume²⁷⁷. Il termine *Prägnanz* vuole indicare l'atto originario di dare forma, l'originaria funzione della coscienza di conferire il significato (*Sinn*), che deve poter caratterizzare ogni livello dell'esperienza. Con il termine di gravidanza simbolica si intende: «la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di 'senso' racchiude in sé un determinato 'senso' non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto»²⁷⁸. In questo fenomeno originario, o *Urphänomen*, come lo chiama Cassirer, riferendosi ad un termine di Goethe, troviamo il limite dell'analisi trascendentale. Esso mostra come ogni forma simbolica deve essere caratterizzata, anche nel suo livello più originario, dalla coesistenza di un aspetto percepibile e di un senso, che identifica il contenuto proprio, l'espressione immediata dell'energia dello spirito²⁷⁹.

Al centro è il problema stesso del conferimento di senso, che deve essere inteso come condizione di possibilità della simbolizzazione²⁸⁰. Se l'atto di associare delle cose a dei segni è un atto arbitrario, diverso deve essere secondo Cassirer il caso del significato. Esso deve

²⁷⁶ Cassirer (1961), p. 12.

²⁷⁷ Krois (1987), p. 52.

²⁷⁸ Cassirer (1966a), p. 270.

²⁷⁹ Krois (1984b), p. 441.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 440. Cfr. Cassirer (1961), p. 49.

poter costituire l'esperienza già prima della nascita della cultura. Il dare significato deve essere spiegato facendo riferimento a qualcos'altro che la semplice convenzionalità. La funzione originaria del dare significato deve essere già presente prima della creazione di un convenzionale mezzo simbolico. In questo modo deve esserci una simbolica naturale della coscienza stessa, che deve poter caratterizzare l'esperienza nella sua forma originaria e che deve precedere l'aspetto arbitrario del simbolo, che riguarda necessariamente ogni produzione culturale.

Cassirer cerca una fondazione del significato precedente alla funzione semiotica e che identifica una modalità dell'esperire il senso. Centrale in questo rispetto è l'esperienza intesa nel suo aspetto percettivo. La percezione, infatti, mostra fin nelle sue forme più primitive una coesistenza di contenuto sensibile e forma. In questo modo Cassirer, in riferimento alle ricerche della *Gestaltpsychologie*²⁸¹, intende il contenuto d'esperienza già nella sua forma percettiva come contenuto organizzato in un significato.

L'analisi di questa dimensione originaria dell'esperienza conduce Cassirer verso un approccio fenomenologico, che considera come primo logico l'esperienza nella sua totalità, in una dimensione in cui non è data alcuna separazione tra contenuto e forma, soggetto e oggetto. Queste distinzioni sono infatti astrazioni che hanno uno specifico valore analitico, limitato alla finalità teorica che di volta in volta li pone, ma che la filosofia critica deve anche poter ricondurre all'unità. Ciò che è considerato di volta in volta il dato indeterminato d'esperienza si riscopre essere sempre già frutto di una mediazione, se ricondotta ad una primaria dimensione dell'esperienza. La pregnanza mostra che ogni contenuto percettivo è sempre esperito in una forma che lo organizza²⁸².

È interessante notare che lo stesso Cassirer lega il concetto di pregnanza all'oggetto delle ricerche della fenomenologia di Husserl, della quale tuttavia rifiuta la nozione di intenzionalità. La fenomenologia, infatti, rimanendo aggrappata alla nozione di intenzionalità, non arriva a compiere il passaggio necessario: riconducendo la dimensione originaria dell'esperienza ad atti intenzionali che pertengono ad una coscienza, si suppone già come primo logico il soggetto e l'oggetto a cui esso tende²⁸³. Se si vuole intendere la rappresentazione nel suo nascere, non si può partire da ciò che la rappresentazione rende possibile, cioè appunto la separazione tra esperienze e contenuti²⁸⁴.

²⁸¹ Krois (1984), p. 441.

²⁸² Stjernfelt (2000), p. 349.

²⁸³ Cassirer (1966a), p. 254.

²⁸⁴ Krois (1987), p. 59.

Non si tratta di ricondursi ad una dimensione storicamente originaria dell'esperienza, né tantomeno, come si diceva, ad un dato primario dell'esperienza. Si tratta di mostrare che è possibile considerare l'esperienza in una modalità in cui l'aspetto sensibile, riconducibile al contenuto presente della coscienza, e quello rappresentativo, che gli conferisce significato, sono in attiva dialettica²⁸⁵.

Questo non può essere mostrato una volta per tutte, ma è uno degli obiettivi costante dell'analisi trascendentale che Cassirer presenta nella *Filosofia delle forme simboliche*. In questo modo, per ogni funzione corrispondente alle forme simboliche, il mito, il linguaggio e la conoscenza oggettiva, bisognerà mostrare anche come esse rendano possibile questa specifica funzione:

«L'analisi non può e non deve essere altro che l'inizio e la preparazione di una futura sintesi. Quanto più seguiremo esattamente le vie particolari percorse dalla funzione generale e fondamentale della 'rappresentazione' e della 'ricognizione', tanto più chiaramente ci si manifesteranno la sua essenza e la sua unità specifica, tanto più chiaramente ci apparirà che in definitiva è una sola e medesima funzione fondamentale quella per cui lo spirito s'innalza alla creazione del linguaggio, come alla creazione della visione intuitiva del mondo, alla comprensione 'discorsiva' della realtà come alla sua intuizione oggettiva»²⁸⁶.

2.2.2. La natura rappresentativa della coscienza

Il riferimento alla pregnanza ha consentito di ricondurre il fondamento delle funzioni specifiche delle forme simboliche ad una medesima dimensione di conferimento di significato. A sua volta occorre porre l'attenzione ad un altro aspetto fondamentale, un altro *Urphänomen*, la natura rappresentativa della cognizione.

La rappresentazione fornisce un ulteriore presupposto dell'unità formale dello spirito²⁸⁷, di tipo gnoseologico. Per Cassirer la coscienza deve essere considerata inizialmente nella sua natura dinamica, in cui i contenuti sono sensazioni, percezioni, emozioni, eventi unici, temporanei e mai identici a se stessi. Ma fintantoché i dati di sensazione si presentano in una forma così dinamica ed evanescente, nessun contenuto di coscienza può dirsi davvero presente. Un contenuto può essere riconosciuto dalla coscienza stessa nella misura in cui acquista durata. È nel passaggio dall'impressione di singoli contenuti di coscienza alla rappresentazione che consiste il primo grado di conoscenza, grado essenzialmente simbolico perché rende stabili i contenuti nel flusso della coscienza, realizzando così il primo grado elementare di oggettività.

²⁸⁵ Pätzold (1994), p. 54.

²⁸⁶ Cassirer (1966a), p. 154.

²⁸⁷ Cassirer (1961), p. 47.

In questo modo si comprende che il contenuto non può essere inteso come un dato già raccolto, messo a confronto con nuovi dati. Ogni contenuto di coscienza, in quanto è rappresentato, riceve anche una determinazione, creata in modo autonomo e produttivo dalla coscienza²⁸⁸. Il simbolo in questo modo non riproduce semplicemente un contenuto ma assume una sua funzione propria di significazione. Esprimendo un contenuto, il simbolo lo introduce in una forma²⁸⁹. Questo consente lo sviluppo di una capacità di ricognizione (*Rekognition*) e riconoscimento dei contenuti di coscienza, e una loro sistematizzazione tramite simboli.

Ciò mette ancora una volta in luce un aspetto già analizzato nel capitolo precedente, la natura relazionale dei contenuti. Ogni contenuto, scrive Cassirer, è sempre presentato «in un altro e per mezzo di un altro»²⁹⁰. Considerare un contenuto come simbolo vuol dire perciò considerarlo in base alla relazione che lo rende possibile. La coscienza stessa viene considerata così nella sua attività simbolica, secondo le relazioni che essa pone tra i suoi contenuti: «la sua identità si dimostra realmente non in ciò che essa è, ma in ciò che essa fa»²⁹¹. E ancora: «Tutto ciò che è presente ha la sua funzione nel senso della rappresentazione, come ogni rappresentazione esige la connessione con qualcosa che sia presente alla coscienza. Questo rapporto di azione reciproca, e non già la ‘forma’, l’elemento ‘noetico’, è ciò su cui poggia ogni animazione e ‘spiritualizzazione’»²⁹².

Questa trattazione ricorda molto vicino l’analisi della cognizione fornita da Peirce in *Certain consequences of four incapacities*. Anche Peirce individua il limite della rappresentazione in questa compenetrazione di contenuto ed espressione di un significato: «Thought is something supposed from some manifestation of mind. Plainly then it exists so far as it is manifested— is expression»²⁹³. Allo stesso modo, l’aspetto principalmente relazionale, analizzato nel primo capitolo, è esteso ora da Cassirer come caratteristica di ogni dimensione dell’esperienza: «la relazione, il puro rapporto è ciò che domina la struttura della coscienza e che si manifesta come l’autentico *a priori*, come l’elemento essenziale primo. Solo nel passaggio da ‘rappresentante’ a ‘rappresentato’ e viceversa risulta un sapere dell’io e un sapere degli oggetti ideali come dei reali. [...] Qui cogliamo il vero pulsare della coscienza, il cui segreto consiste proprio in questo, che in essa una sola pulsazione stabilisce

²⁸⁸ *Ivi*, p. 26.

²⁸⁹ Interessante, a tal proposito, è la nozione di ‘concetto operativo’ utilizzata da Orth per identificare i concetti nel loro ruolo simbolico, che Orth definisce schemata intellettuali con una funzione orientativa del pensiero, Cfr. Orth (1988), p. 48-49.

²⁹⁰ Cassirer (1961), p. 26.

²⁹¹ *Ivi*, p. 25.

²⁹² Cassirer (1966a), p. 267.

²⁹³ W 2, p. 173.

migliaia di connessioni»²⁹⁴. Ogni contenuto riceve significato perché è in ogni momento rinviato ad altro, e inserito in qualche ordine che gli fornisce un senso. Il concetto inteso in se stesso come simbolo colloca un contenuto all'interno di un sistema di connessioni possibili.

Occorre tuttavia distinguere la connessione che le forme simboliche rendono possibile dal semplice aspetto relazionale della coscienza, perché non sembri che ogni relazione tra concetti significhi di per sé la stabilizzazione di una forma simbolica. Come si diceva, una forma simbolica prende in considerazione un complesso di segni in connessione ad alcuni contenuti d'esperienza. La forma simbolica presenta una modalità di interpretazione del complesso dell'esperienza, che mostra, attraverso uno specifico medio sensibile, una propria funzione di oggettivizzazione della realtà. In questo modo la nozione di forma simbolica identifica un modo di interpretazione della realtà nel suo complesso. Le relazioni possibili tra contenuti di coscienza sono invece solo il presupposto per una tale oggettivizzazione, esse sono l'oggetto elementare della forma simbolica, ma hanno bisogno di ricevere da essa una determinazione: «per caratterizzare una determinata forma di relazione nel suo uso concreto e nel suo concreto significato è necessario rimandarsi non solo alla sua natura qualitativa, ma anche al sistema complessivo in cui essa si trova»²⁹⁵. Le forme simboliche sono il contesto in cui le singole forme di relazione sono inserite.

Cassirer distingue per questo la natura qualitativa di una relazione da quello che lui chiama di volta in volta il "sistema complessivo", o la "legge di connessione", cioè la modalità simbolica in cui è collocata la relazione. La natura qualitativa identifica l'aspetto proprio e analitico della relazione: un esempio è la coesistenza che pertiene alla relazione spaziale, la successione che pertiene alla relazione temporale, e in generale ogni elemento specifico di una relazione. Questo aspetto qualitativo della relazione può però ricevere diverse determinazioni, a seconda che venga considerato a partire dalla forma logica-scientifica, o linguistica, oppure mitico-religiosa. La relazione temporale, ad esempio, potrà perciò essere considerata di volta in volta a partire dalla determinazione fisica, o da quella estetica, ricevendo in questo modo una determinazione incomparabile e che non esaurisce il suo significato. Ogni relazione appartiene a qualche complesso (e talvolta a più di uno) e solo il riferimento alla modalità della forma specifica che lo determina può esaurirne il significato. Al contenuto singolo di coscienza va attribuito dunque non solo la relazione, o il complesso di

²⁹⁴ Cassirer (1966a), p. 271.

²⁹⁵ Cassirer (1961), p. 35.

relazioni possibili con i contenuti che lo rappresentano, ma anche uno specifico «indice della modalità» che gli attribuisce il proprio posto nella forma simbolica²⁹⁶.

Questo mostra ancora una volta come il concetto di forma simbolica denoti non solo un sistema semiotico di simboli, ma identifichi specifiche funzioni cognitive e interpretative dell'esperienza che lo legano inevitabilmente al complesso della cultura.

2.2.3. Le tre funzioni simboliche

Come si è visto, le forme simboliche non sono solo dei modelli semiotici, ma corrispondono a specifiche funzioni della coscienza. Nella loro totalità, possono essere considerati dei veri e propri momenti dello sviluppo della coscienza, strettamente legate alle forme d'espressione della cultura. Esse sono funzioni semantiche di interpretazione dei contenuti dell'esperienza e rendono possibile la comprensione di un contenuto particolare riconducendolo ad un principio di connessione generale. La specificità che le tiene unite è nell'essere non solo la riproduzione di un contenuto, di un dato di coscienza già presente, ma modi della costituzione stessa del significato, ed espressione della medesima "energia".

La filosofia delle forme simboliche non espone solo un elenco di tipi di simboli, nella loro specifica struttura semiotica, ma li presenta in un rapporto di tipo sistematico e genetico²⁹⁷. Se considerate a partire dal principio che le unisce, le forme simboliche presentano un processo di sviluppo della funzione rappresentativa stessa. Questo rapporto genetico delle forme simboliche è riflesso in qualche maniera nell'ordine stesso dell'opera, che si compone di tre parti, dedicate alla forma del linguaggio, del mito e infine della scienza, ma anche nello sviluppo interno delle singole forme simboliche²⁹⁸.

Alle tre forme simboliche del mito, del linguaggio e della scienza corrispondono tre modi della rappresentazione. Esse identificano tre funzioni specifiche che si esprimono tramite il simbolo: la funzione espressiva (*Ausdrucksfunktion*), la funzione della rappresentazione (*Darstellungsfunktion*), e la funzione del puro significato (*Bedeutungsfunktion*). Il linguaggio è la prima funzione simbolica di cui Cassirer si occupa. Essa assume un ruolo fondamentale all'interno del sistema perché è a partire dal suo sviluppo che la funzione rappresentativa può pienamente svilupparsi²⁹⁹. Tuttavia la più originaria delle funzioni simboliche è la funzione espressiva propria del mito, perché in essa la rappresentazione non è ancora giunta ad una completa distinzione tra oggetto e simbolo. Il

²⁹⁶ *Ivi*, 36.

²⁹⁷ Orth (1988), p.55.

²⁹⁸ Poma (1988), p. 90.

²⁹⁹ Paetzold (1981), p. 304.

motivo di questa apparente incongruenza è che il linguaggio, nella sua forma più originaria, deve condividere con la forma mitica il medesimo livello puramente espressivo, e solo successivamente essa riesce a portare a compimento la sua funzione specifica. Ciò inserisce un principio di continuità nello sviluppo delle funzioni delle due forme simboliche.

Come accade per tutte le forme simboliche, la funzione espressiva esprime una specifica funzione della coscienza. Per analizzarla Cassirer si basa sugli studi delle forme del pensiero antico e delle produzioni mitico religiose dell'uomo. Dal punto di vista trascendentale, il pensiero mitico fornisce la prima interpretazione dell'esperienza. Sebbene i principi siano differenti da quelli del pensiero scientifico, anche il pensiero mitico offre dunque una interpretazione dell'esperienza ed una sua propria forma dell'oggettivizzazione³⁰⁰. Questa modalità di interpretazione dell'esperienza pone però un campo diverso di determinazioni oggettive, in particolare prima di ogni distinzione empirica tra oggetti e proprietà, o tra verità e apparenza³⁰¹. Come mostra Paetzold (1994)³⁰², la funzione espressiva si manifesta in una sfera dell'esperienza eminentemente interpersonale, in cui la coscienza non è ancora giunta a distinguere nettamente la dimensione dell'io da quella del tu.

L'esperienza mitica fornisce un mondo di forme e immagini che sono direttamente incorporate dagli oggetti principali dell'esperienza. Gli oggetti stessi dell'esperienza mitica si presentano già nel puro livello simbolico, e se da un lato ciò fornisce una interpretazione del dato dell'esperienza, ciò finisce per causare un condizionamento che lega la coscienza generale delle comunità a queste stesse immagini. Questa caratteristica dell'esperienza mitica si riflette anche nella natura specifica del simbolo mitico. Nel mito la 'rappresentazione' ha un rapporto di identità reale con l'oggetto rappresentato: l'immagine, scrive Cassirer, è la cosa³⁰³. L'assenza di una distinzione tra segno e contenuto si riscontra, come vedremo, anche nelle fasi iniziali dello sviluppo della forma linguistica, che secondo Cassirer presenta molti punti di contatto con la forma mitica. Nella funzione espressiva del simbolo mitico è il simbolo stesso ad assumere il ruolo di primo 'oggettivo': «ogni concezione magica del mondo è compenetrata da questa fede nell'essenzialità oggettiva e nella potenza oggettiva del simbolo»³⁰⁴. È solo con le forme più avanzate della funzione linguistica che presenza e rappresentazione possono venire distinte, e il fenomeno percepito può venir interpretato sotto

³⁰⁰ Cassirer (1964), p. 227.

³⁰¹ *Ivi*, 229.

³⁰² Cfr. Paetzold (1994), p. 56.

³⁰³ Cassirer (1964), p. 57.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 36.

la specie di un segno riconoscibile³⁰⁵. Nel pensiero mitico, dunque, è l'esperienza stessa a venir interpretata nel suo valore simbolico³⁰⁶, il paradigma del simbolo mitico originario è, per questa ragione, il rito, il quale è un' azione reale che riveste una funzione rappresentativa.

Come mostra l'enfasi sul momento della gravidanza simbolica, la percezione è sempre percezione interpretata. Così per Krois³⁰⁷, caratteristica dell'esperienza mitica è la specificità della propria dimensione percettiva, che si presenta mediante i principi della fantasia e dell'analogia con cui il pensiero mitico plasma la realtà. Anche il pensiero mitico fornisce, a suo modo, delle interpretazioni del molteplice dell'esperienza, riconducibili a connessioni relazionali, come i principi della coesistenza, della successione, della causalità, ma esse sono caratterizzate da modalità del tutto differenti rispetto alla spiegazione scientifica³⁰⁸.

La fissazione di nessi tra fenomeni, pur svolta a partire da principi legati alla sfera immaginativa e analogica del pensiero, è in un certo senso l'inizio da cui può svilupparsi un discorso scientifico destinato a definire i caratteri del dato. Sebbene l'esperienza mitica sia una forma dell'interpretazione in cui, citando Hegel, lo spirito non è ancora giunto ad una coscienza di sé, e in cui subisce l'influenza di forze mitiche e demoni³⁰⁹.

Il livello 'espressivo' ha dunque una sua specificità tale da porlo ai limiti del modello simbolico (e quindi della stessa semiotica). Questa peculiarità è del resto enfatizzata dallo stesso Cassirer, che, come si è visto, considera l'espressione un 'fenomeno originario' (*Ursphänomen*) con delle proprie specificità³¹⁰. Essa è però ricondotta allo stesso modo alle funzioni simboliche, data la definizione estesa che si è data di simbolo, comprendente ogni 'significazione del sensibile'.

Nella forma linguistica si giunge al compimento della funzione rappresentativa (*Darstellungsfunktion*), che rende possibile la distinzione tra un aspetto sensibile ed un contenuto, il suo significato³¹¹. Tuttavia, come si è detto, anche il linguaggio, nelle sue prime manifestazioni, si caratterizza per non porre ancora nessuna separazione tra contenuto ed espressione³¹². Questo aspetto del simbolo ci riconduce alle origini della funzione rappresentativa della coscienza nella sua forma iniziale propria del mito. Il significato del simbolo linguistico non può essere semplicemente aggiunto dall'esterno, in una realtà già determinata, ma è lo strumento che rende possibile le separazioni. Per questa ragione

³⁰⁵ Paetzold (1994), p. 57.

³⁰⁶ Baren van Hausden (2003), p. 131.

³⁰⁷ Krois (1984), p. 439.

³⁰⁸ Cassirer (1964), p. 89.

³⁰⁹ *Ivi*, p. xv.

³¹⁰ Cassirer (1966a), p. 123.

³¹¹ Paetzold (1981), p. 302.

³¹² Cassirer (1961), p. 146.

espressione simbolica e contenuto devono, almeno inizialmente, formare un'unità. È per questa ragione che l'unità di simbolo e oggetto caratterizza tanto il mito quanto la forma linguistica al suo nascere: «La questione dell' 'origine del linguaggio' è inestricabilmente legata alla questione dell' 'origine del mito'; se formulate in generale, esse possono venir poste solo insieme e nel loro rapporto di dipendenza reciproca»³¹³.

Bisogna dunque spiegare il modo in cui si giunga ad una separazione tra contenuti esprimibili e segni arbitrariamente stabiliti, alla distinzione tra segno e oggetto designato. La prima fase della formazione linguistica è ricondotta all'espressione delle emozioni, perché primo contesto in cui l'uomo ha espresso delle forme di espressione vocale deve essere stata la manifestazione istintiva di emozioni, riconducibili a cambiamenti psicologici e fisiologici interni. Finché questo fenomeno rimane nell'ambito istintivo, esso non può definirsi linguaggio, perché ad essa deve aggiungersi un'attività spontanea della coscienza. Ma nella fissazione di un contenuto emozionale per il mezzo di un medesimo suono proferito, si realizza già il primo atto che contribuisce a fissare un contenuto e a rendere possibile una nuova consapevolezza nell'esperienza.

Lo sviluppo del linguaggio consente successivamente un primo passaggio verso l'espressione linguistica che non è più istintiva risposta ad eventi della coscienza, ma anche produzione stessa di parole. Il linguaggio presenta così uno sviluppo specifico della rappresentazione, che si libera dai suoi primi livelli riproduttivi per diventare produzione autonoma. Il linguaggio si realizza effettivamente come forma quando si allontana dal rapporto diretto con l'aspetto sensibile ed emozionale dell'esperienza³¹⁴. Questo passaggio genera un allontanamento dai contenuti presenti della coscienza, il termine linguistico realizza una sintesi del 'simile' dei contenuti. Il suono linguistico da suono emotivo, limitato a singole esperienze, diventa suono significativo, adatto ad una molteplicità di ricorrenze.

L'analisi dello sviluppo del linguaggio, ricostruito da Cassirer sulla base delle ricerche di Humboldt³¹⁵, segue tre fasi dell'espressione: quella mimica, quella analogica e quella propriamente simbolica. In una prima fase suoni sembrano riprodurre alcune impressioni sensibili in modo imitativo, i singoli suoni si connettono a singoli contenuti nella forma distintiva dell'onomatopea³¹⁶. In questa fase vale quanto detto precedentemente in relazione alla funzione espressiva propria del mito, per cui il significato dell'espressione linguistica non è ancora nettamente distinta dall'espressione stessa.

³¹³ Cassirer (1966a), p. xiii.

³¹⁴ Cassirer (1961), p. 161.

³¹⁵ Paetzold (1981), p. 306.

³¹⁶ *Ibid.*

Successivamente l'espressione fonetica si stacca da questi singoli contenuti, il suono si articola, associando a determinati sviluppi, dei sensi ricorrenti. L'esempio fornito da Cassirer è il raddoppiamento consonantico, che può verificarsi in connessione a dei sensi specifici. In questo modo le parti elementari del suono rimandano ancora foneticamente alle impressioni iniziali, ma la riproduzione dei suoni si è spinta verso un principio di articolazione. Siamo a questo punto già alla seconda fase dell'espressione, quella analogica, che mostra un distacco importante dalla semplice riproduzione delle impressioni. Tramite questa funzione linguistica è possibile arricchire l'insieme dei suoni, sebbene l'aspetto fonetico di un gruppo di parole possa ricondurle analogicamente ad un campo simile di senso.

Manca ora solo il passaggio verso l'ultima fase dell'espressione, quella puramente simbolica in cui l'espressione diventa ormai libera creazione di significato. A questo punto il simbolo materiale non è più riconducibile direttamente a nessuna impressione, il linguaggio diviene libera produzione di significati a partire dalle possibilità combinatorie dei segni.

Un ulteriore sviluppo della costituzione del linguaggio è fornito dal passaggio dalla funzione linguistica di espressione di relazioni intuitive all'espressione di relazioni concettuali. La prima fase è caratterizzata dalla modalità con cui la coscienza utilizza il mezzo linguistico per rappresentare la stabilità delle intuizioni spaziali e temporali, nonché la distinzione di una dimensione interna della coscienza da una esterna, che conduce alla prima concezione di un 'io'. La seconda fase permette di staccarsi dal riferimento alla dimensione intuitiva e di considerare il significato dei simboli linguistici nella loro piena funzione rappresentativa. Qui il linguaggio diventa mezzo per esprimere concetti, il cui significato si allontana sempre più dalla riproduzione delle sensazioni per assumere la funzione di determinazione, cioè di fissazione di certi contenuti stabili³¹⁷.

La trattazione del concetto ci riconduce in larga parte al concetto funzione, trattato in *Sostanza e Funzione*. Anche in questo caso Cassirer vuole contrapporre il significato funzionale del concetto al concetto di classe, che sistematizza dei contenuti già dati. Tuttavia, nelle sue prime fasi il linguaggio può esprimere la sua funzione rappresentativa verso altre direzioni, che vanno oltre l'espressione di contenuti empirici oggettivi: «Il rispecchiamento non di un mondo circostante oggettivo, ma della propria vita e del proprio agire è ciò da cui effettivamente la visione del mondo propria della lingua è determinata nei suoi specifici tratti fondamentali ed essenziali come la primitiva visione mitica della natura»³¹⁸. Sebbene il linguaggio possa rendere possibile atti di determinazione, la direzione verso cui questa attività

³¹⁷ Cassirer (1961), p. 298.

³¹⁸ *Ivi*, p. 305.

può rivolgersi può esprimersi in varie forme in relazione alla visione propria dell'esperienza in fasi storiche diverse.

L'evoluzione che si riscontra in relazione all'espressione dei concetti è il passaggio di una lingua caratterizzata da una concezione qualificante ad una concezione generalizzante. Nella prima, la lingua è uno strumento per esprimere una molteplicità di determinazioni intuitive, legate ad azioni dell'agire quotidiano, come la molteplicità di espressioni verbali in uso in alcune popolazioni primitive per concetti come mangiare o lavare. Successivamente il linguaggio cerca di riunire questa varietà di determinazioni qualitative in una forma unitaria. La modalità in cui questa connessione si realizza è inizialmente compenetrata dai fattori soggettivi e propriamente culturali, come l'affinità di sentimento che si associa ad un gruppo di parole. In questa fase ancora soggettiva della determinazione, la funzione di sintesi dei concetti può assumere funzioni non solo teoriche ma anche e soprattutto immaginative³¹⁹. È solo con la fase logica del linguaggio, in cui i concetti sono considerati in se stessi, che si assiste all'ultima fase del linguaggio, in cui, abbandonata ormai completamente la sfera dell'intuizione, il pensiero concettuale può soffermarsi sulla funzione logica del giudizio. La possibilità di considerare i concetti nella pura forma della relazione permette un primo sviluppo della conoscenza oggettiva, proiettando la funzione rappresentativa del linguaggio nella sua forma più consapevole, la *Bedeutungsfunktion*, che trova la sua completa formazione nel simbolo scientifico³²⁰.

La *Bedeutungsfunktion* è la funzione che caratterizza la conoscenza oggettiva dell'esperienza all'interno della conoscenza scientifica. Qui il simbolo diventa libero creatore di relazioni tra fenomeni, libera costruzione della verità all'interno del contesto della teoria scientifica. Per giungere a questo stadio di determinatezza la scienza deve staccarsi quanto più possibile dalle forme del linguaggio e del mito, ma anche dalla stessa forma dell'intuizione sensibile³²¹. Le determinazioni oggettive devono distinguersi nettamente da quelle soggettive, come mostra lo sviluppo della scienza e della filosofia moderna a partire da Galileo Galilei. Essa deve scegliere come proprio oggetto proprietà in grado di venir designate in maniera univoca attraverso il ricorso al simbolo matematico. Il grado di determinazione della scienza trova quindi un suo strumento necessario nel linguaggio matematico e nel concetto di misurazione con il quale questi simboli matematici sono connessi a singoli contenuti empirici³²².

³¹⁹ *Ivi*, p. 323.

³²⁰ Per un'analisi dell'aspetto conoscitivo della forma del linguaggio si veda Marcondes (1997), p. 256-257.

³²¹ Cassirer (1966a), p. 24.

³²² *Ivi*, p. 26

Senza entrare nel problema dell'interpretazione metafisica dei principi scientifici a cui è dedicato gran parte di *Sostanza e Funzione*, ci concentriamo sull'aspetto simbolico della funzione conoscitiva propria della scienza. Per Cassirer questo stadio dell'oggettivizzazione coincide con il momento in cui il simbolo è diventato «il centro di tutta la gnosologia della fisica»³²³. La nozione di oggetto empirico è risolta nella teoria fisica dalla coordinazione dei parametri scientifici (*Zuordnung*) con alcuni risultati empirici osservabili. Questi simboli divengono segni dell'essere determinato; essi sono, scrive Cassirer «semplici 'indici' della realtà, e la loro differenza consiste semplicemente in questo, che l'indicazione in essi contenuta possiede un diverso valore, un diverso significato e una diversa universalità teoretica»³²⁴.

Il ruolo dei simboli scientifici però non consiste nel ricondurre semplicemente determinate esperienze osservabili all'esperienza sensoriale; i simboli mostrano invece dei nuovi rapporti teorici, che devono valere per tutto il complesso dell'esperienza e che non sono comparabili direttamente con alcuna intuizione sensibile. Le relazioni espresse mediante i simboli fisici non sono infatti mai solo la riproduzione di fatti percettivi già dati. Al contrario essi presentano un tipo di ordine che è logicamente diverso e rende possibile l'osservazione del fatto empirico da un punto di vista nuovo³²⁵. Bisogna ridurre l'esperienza ad un dato controllabile ovvero ad un dominio di oggetti formati esclusivamente a partire da una relazione fondamentale esprimibile in una legge causale, che contiene un ordinamento in serie di elementi secondo questa relazione e che sia empiricamente testabile.

La funzione del significato del simbolo scientifico mostra perciò non solo la più alta consapevolezza della oggettivizzazione ma anche la più avanzata consapevolezza delle possibilità del mezzo semiotico. In questo stadio finale della simbolizzazione, l'importanza del simbolo raggiunge la massima chiarezza perché il fenomeno empirico si costituisce proprio a partire da un sistema di segni regolati da leggi di connessione specifiche. L'aspetto semiotico dell'oggettivizzazione scientifica trova una sua chiara espressione nei *Principi della Meccanica* di Hertz:

Noi ci formiamo immagini interne, o simboli, degli oggetti esterni; e, precisamente, operando in maniera tale che le conseguenze, necessarie secondo ragione, delle immagini siano comunque, a loro volta, immagini delle conseguenze, necessarie secondo natura, degli oggetti rappresentati [...] Le immagini di cui parliamo sono le nostre rappresentazioni delle cose; esse si raccordano alle cose attraverso la sola, essenziale caratteristica di soddisfare alla suddetta richiesta; ma senza la necessità che, onde assolvere alla loro funzione, ad esse si raccordino mediante una qualche ulteriore caratteristica. Di fatto, noi inoltre non sappiamo, né disponiamo di alcun metodo per giungere a sapere,

³²³ *Ivi*, p. 29.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Cassirer (1966b), p. 178-180.

se le nostre rappresentazioni delle cose si conformino a queste in qualche ulteriore modo, all'infuori di quest'unica, fondamentale relazione.³²⁶

Questa citazione mostra alcune caratteristiche fondamentali del simbolo scientifico. Innanzitutto la nozione di immagine non fa riferimento ad una nozione di somiglianza del simbolo con l'oggetto, ma identifica una relazione logica tra i simboli corrispondente alla relazione tra fenomeni. La relazione tra i simboli, in particolare, è in grado di rappresentare lo sviluppo prevedibile ed osservabile dei fenomeni³²⁷. In questo modo è il processo empirico a dover essere rappresentabile, in modo da esprimere un rapporto necessario tra parametri, ovvero tra segni matematici. L'oggetto è così ricondotto ad una legge di connessione che lo determina, e lo colloca nel suo sviluppo possibile e non ha dunque una sua esistenza propria, indipendente dalle categorie della teoria fisica. Al contrario, l'oggetto è esaurito in questa forma, nel rapporto di parametri collegati ad esso in modo univoco³²⁸.

Le origini di questa concezione del simbolo, che lo rende espressione non della copia degli oggetti, ma espressione dei rapporti tra le cose, è riscontrato da Cassirer stesso nella teoria dell'espressione di Leibniz. Già nel secondo volume dell' *Erkenntnisproblem*, pubblicato nel 1907, Cassirer rimanda al breve scritto *Quid sit idea* (1678), mettendo a confronto la teoria dell'espressione di Leibniz con la concezione di Hertz. Per Leibniz, ciò che accomuna espressioni simboliche differenti come una proposizione, che esprime un pensiero, un segno che esprime un numero, e un' equazione, che esprime una figura geometrica, è che «a tutte queste espressioni è comune il fatto, che dalla semplice considerazione dei rapporti dell'espressione si possa giungere alla conoscenza delle proprietà corrispondenti delle cose che si vuole esprimere»³²⁹. È dunque la rappresentazione non tra le cose ma tra rapporti a coincidere con lo stadio più avanzato di consapevolezza delle possibilità semiotiche del pensiero³³⁰. La funzione del puro significato come si esprime nella scienza mostra tuttavia una rottura completa non solo con il mondo dell'intuizione ma anche con quella della rappresentabilità, laddove i concetti di cui si occupa esprimono solo nessi

³²⁶Hertz (1894), p. 1.

³²⁷Andermatt (2007) mette in luce una correlazione tra la concezione di Herz e il processo interpretativo in Peirce, fondata sulla proiezione dell'interpretazione verso il futuro, Cfr. p. 192-193.

³²⁸Cassirer (1966b), p. 7.

³²⁹Cassirer (1953), p. 197. Scrive Leibniz: «quod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum experimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimentae», GP 7, p. 264.

³³⁰Per l'importanza della teoria dell'espressione per Cassirer si veda: Ferrari (1996) cap. VI, Ferrari (2002). È importante notare che questo aspetto della semiosi è espresso in qualche misura anche da Peirce nei testi anticartesiani del 1868: «Thought is something supposed from some manifestation of mind. Plainly then it exists so far as it is manifested— is expression». Cfr. W 2, p. 173. Inoltre, Leibniz è un chiaro riferimento di Peirce quando afferma la natura relazionale dei concetti secondo cui «whatever we know, we know only by its relations, and in so far as we know its relations», W 2, p. 209, Cfr. Bellucci (2013), p. 343.

formali, concetti di ordine³³¹. Tuttavia quello che rimane è per l'appunto l'esperienza osservabile, pur nelle maglie determinate della teoria scientifica, che interpreta il singolo dato empirico come simbolo di una connessione fisica: ancora una volta il simbolo si presenta nella connessione di contenuto presente, percepibile, e suo significato.

Le tre funzioni specifiche, corrispondenti alle tre forme simboliche, sono state così distinte e caratterizzate. Ad esse è stato associato un momento specifico dell'oggettivazione dell'esperienza. Le funzioni dell'espressione, della rappresentazione e del significato hanno mostrato modi specifici con cui la coscienza dà forma all'esperienza. Esse sono disposte in un rapporto sistematico tra loro e mostrano uno sviluppo della funzione simbolica stessa. Il passaggio da una all'altra forma, come si è visto, mostra modalità specifiche di considerare le relazioni, e modi propri della funzione semiotica, ma non pone un taglio netto da una forma all'altra. La forma linguistica ha mostrato stretti legami nelle sue prime forme espressive con l'espressione mitica, sebbene poi diventi un mezzo di determinazione dell'esperienza attraverso la stabilizzazione dell'atto enunciativo fino allo sviluppo della sua funzione logica. Così anche la forma mitica ha mostrato delle modalità di interpretazione dell'esperienza che la pongono in connessione con la forma della scienza. Questa connessione tra le forme, singolarmente distinte nella specificità delle loro funzioni, permette di mostrare il principio unificatore che tiene insieme il sistema trascendentale delle forme simboliche³³².

Un aspetto che può essere anche associato al processo di *Aufhebung* hegeliana, seppure emendato dall'idea di un determinismo storico, è il fatto che le forme simboliche, che si esprimono nel corso della storia, rappresentano, come abbiamo visto, non solo modi di costituzione dell'esperienza, ma anche modalità di costituzione della coscienza stessa³³³. Le forme simboliche corrispondono anche a tre funzioni della coscienza in generale, le quali contribuiscono non solo alla determinazione dell'esperienza, ma anche del soggetto³³⁴. Le forme simboliche sono per così dire l'orizzonte in cui il soggetto, inteso in senso generale come Spirito, può comprendere il mondo, comprendendo anche se stesso³³⁵. Con la forma simbolica del pensiero scientifico lo Spirito realizza il *telos* della consapevolezza delle possibilità simboliche diventando puro pensiero³³⁶.

³³¹ Cassirer (1966b), p. 255.

³³² Cassirer (1966b), p.230.

³³³ Orth (1989), p. 55.

³³⁴ Poma (1989), p. 93.

³³⁵ «In das Verstehen sind also Subjektivität und Selbsträpresentation eingeschrieben», Sandkühler e Paetzold (2003), p. 20.

³³⁶ Marx (1988), p. 77.

2.3. Temi di confronto

2.3.1. Le basi semiotiche della cognizione

Quanto detto finora dovrebbe mostrare alcune importanti correlazioni tra la semiotica di Peirce e il sistema delle forme simboliche di Cassirer. Come è stato messo in luce, per entrambi il processo semiotico interviene già nelle fasi più fondamentali della coscienza a caratterizzare il fenomeno della rappresentazione, funzione centrale del pensiero. In questo modo entrambi i filosofi non forniscono semplicemente un'analisi del funzionamento di sistemi di segni convenzionalmente stabiliti, ma mostrano che il simbolo è il mezzo stesso con cui la conoscenza può svilupparsi.

In questo modo sembra di poter riscontrare in entrambi l'influenza di Leibniz che, nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*³³⁷, stabilisce la natura della conoscenza umana come una conoscenza simbolica³³⁸. In questo scritto, Leibniz distingue due tipi di conoscenza adeguata, cioè di conoscenza ottenuta mediante una completa analisi dell'oggetto: la conoscenza intuitiva e quella simbolica. Se la conoscenza intuitiva è propria solo di Dio, che l'uomo può emulare solo nella conoscenza matematica, la conoscenza empirica dell'uomo può svolgersi solo mediante simboli, ed è per questo conoscenza cieca. Sia Peirce che Cassirer riescono a sviluppare questa idea, eliminandone l'implicita svalutazione in quanto conoscenza 'cieca', ed enfatizzando invece tutte le possibilità di una natura simbolica della conoscenza.

Sia in Peirce che in Cassirer troviamo dunque una sintesi tra quelle che Ferrari (2002) suggerisce come due tradizioni filosofiche alternative legate al concetto di simbolo: la tradizione leibniziana e quella kantiana. Leibniz, con la sua riflessione, ha posto l'attenzione sull'aspetto strettamente formale del pensiero, concentrandosi sulla natura e sulle caratteristiche delle idee in quanto segni e delle leggi della loro combinazione, ricercando una sistematizzazione dei caratteri generali del pensiero e gettando le basi per lo sviluppo di un calcolo combinatorio in grado di rappresentare le possibilità espressive del pensiero. In questo modo Leibniz ha dato avvio allo sviluppo della logica formale simbolica, anticipando gli sviluppi successivi di algebra logica³³⁹.

³³⁷ GP 4, pp. 422-426.

³³⁸ Per un'analisi dei rapporti di Peirce con Leibniz si vedano Fisch (1986) cap. XIII, Bellucci (2013), Ferrari (2002). Per un'analisi dei rapporti di Cassirer con Leibniz si veda Ferrari (1996), cap. VI e Hamburg (1956), p. 23-27.

³³⁹ Cfr. Ferrari (2002), p. 4-7. Sulla rilevanza di Leibniz per lo sviluppo della logica si veda Barone (1999), Cap. I.

Kant d'altro canto, pur avendo subito l'influenza della *cognitio symbolica* leibniziana, in particolare nelle fasi precritiche del suo pensiero³⁴⁰, ha fornito una concezione del tutto nuova della conoscenza con l'elaborazione del metodo critico. Kant ha collocato la conoscenza all'interno di una cornice trascendentale, indirizzando l'attenzione sul problema della costituzione dell'esperienza a partire dalle forme a priori dell'intelletto. In questo contesto lo schema trascendentale prende il posto del simbolo, nella realizzazione della conoscenza oggettiva. Solo lo schema può assumere questa funzione perché consente il passaggio diretto dalla rappresentazione all'intuizione, fornendo una rappresentazione mediatrice tra l'intuizione e il concetto³⁴¹. La tradizione che ha seguito un'impostazione trascendentale del problema della conoscenza ha dunque teso a sottovalutare l'aspetto simbolico della conoscenza e ad enfatizzare il rapporto tra i concetti e l'esperienza. Data questa dicotomia di tradizioni, si può affermare che sia Peirce che Cassirer propongano una sintesi di due approcci al problema della conoscenza, concentrandosi sul problema della costituzione della realtà a partire dal problema della rappresentazione, ed enfatizzando l'importanza delle singole funzioni semiotiche del pensiero.

Una prima interessante somiglianza si riscontra nelle due teorie 'genetiche' della rappresentazione che fanno da sfondo alle loro teorie della cognizione semiotica. Per entrambi infatti la coscienza attraversa diverse fasi per giungere alla chiara determinazione dei contenuti di coscienza. Questo aspetto in Peirce è esplicitato in *Consequences of four incapacities*, in cui distingue tre momenti della coscienza: *sensation*, *attention* e *understanding*³⁴². Peirce analizza il problema della nascita del pensiero, il che significa la nascita del pensiero-segno nella sua funzione propriamente rappresentativa. Il primo passaggio che egli riscontra è quello dall'eccitamento dei nervi cerebrali alla nascita della sensazione e dell'emozione (*feeling*). Questo primo passaggio è già il frutto di un primo atto cognitivo, dal momento che la sensazione e l'emozione sono differenti dal semplice eccitamento dei nervi, e devono individuare una rappresentazione specifica. Tuttavia, c'è una differenza tra sensazione ed emozione, che caratterizza questo primo livello: «That which distinguishes both sensations proper and emotions from the feeling of a thought, is that in the case of the two former the material quality is made prominent, because the thought has no relation of reason to the thoughts which determine it»³⁴³. In questo primo livello dunque la sensazione non è ricondotta ad un altro concetto o ad un oggetto specifico, ma si lega ad un

³⁴⁰ Sull'influenza di Leibniz su Kant si veda Lamacchia (1990).

³⁴¹ Per una trattazione approfondita, Cfr. Ferrari (2002), p. 8.

³⁴² W 2, p. 230.

³⁴³ *Ibid.*

aspetto materiale del *feeling*, al contenuto vissuto dell'emozione o della sensazione. Ciò identifica la sensazione come un contenuto di coscienza che, in questo livello primario, è in un certo senso inspiegato, singolare, immediato.

Il secondo livello corrisponde alla funzione dell'attenzione, che Peirce chiama anche il potere astrattivo della coscienza, attraverso cui la coscienza si indirizza verso qualcosa. L'effetto di questo atto di individuazione di un contenuto ha il potere sia di influenzare il ricordo, sia di fissare nuove connessioni, e nuovi *habit* di pensiero, influenzando la coscienza futura. Esso, dice Peirce, corrisponde al potere dimostrativo del concetto-segno, alla capacità di indicare uno specifico contenuto. Questa funzione si attiva nell'occasione di una nuova esperienza che viene ricondotta ai contenuti passati dello stesso tipo. Per questa ragione è una funzione di riconoscimento di tipo induttivo sui contenuti vissuti dalle memoria. Fino a che questo atto di attenzione verso il nuovo contenuto non è realizzato, la coscienza non può considerare quel contenuto come un pensiero-segno. Essa rimane nell'ambito del puro aspetto emozionale-sensoriale e può perciò anche venire dimenticato dopo la singola esperienza.

Il terzo livello, quello dell'*understanding*, corrisponde al pieno sviluppo del pensiero nella sua natura rappresentazionale, e identifica la possibilità di un pensiero di essere coscientemente legato ad altri pensieri possibili che esso determina, e riconducibile ai pensieri che lo determinano.

La trattazione presenta molti punti in comune con la nascita della *Darstellungsfunktion* che Cassirer ha fornito nella spiegazione della forma linguistica, ma che può essere considerata in se stessa nella funzione di rappresentazione. Anche in quel caso il passaggio che deve compiersi è da un livello caratterizzato dalla pura presenza dei contenuti, in cui l'aspetto sensoriale ed emozionale è indistinguibile da quello del contenuto, ad un livello rappresentativo in cui il pensiero può distinguere tra pensiero e oggetto, simbolo e oggetto designato. Anche nell'introduzione³⁴⁴, al problema generale della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer mostra che il simbolo interviene attivamente sul ricordo, aggiungendo un elemento di 'riflessione' e dunque di rielaborazione che può ben essere associato alla funzione denotativa dell'attenzione, sviluppata da Peirce. In modo molto consonante con la teoria di Peirce, per Schwemmer (1997): «Der Gewinn einer stabilen Identität von 'Halt und Dauer' von 'Ruhe' oder 'Stützpunkten' ergibt sich aus dem zweiten Gestaltungsimpuls der Repräsentation»³⁴⁵.

³⁴⁴ Cassirer (1961), p. 26.

³⁴⁵ Schwemmer (1997), p. 40.

In entrambi dunque il concetto di segno (nel caso di Peirce) o di simbolo (nel caso di Cassirer) si staglia come medio dell'espressione e dell'interpretazione proponendo una semantica genetica³⁴⁶ che mostra il legame tra il mezzo simbolico e lo sviluppo della coscienza. Sebbene Peirce si concentri per lo più sulla funzione del segno nelle sue relazioni con la logica, tuttavia il suo discorso può essere integrato con la prospettiva di Cassirer, concependo l'aspetto interpretativo dell'espressione semiotica non solo nel suo legame con l'osservazione empirica, ma anche con quella culturale³⁴⁷.

Si potrebbe avanzare l'ipotesi che anche per Peirce la consapevolezza dei processi semiotici che caratterizzano la conoscenza è un processo che si sviluppa gradualmente e conduce solo alla fine al pieno padroneggiamento dei mezzi semiotici nella metodologia scientifica e nello studio della logica³⁴⁸; sebbene Peirce non si sia mai spinto fino a fornire un'analisi dello sviluppo storico della funzione semiotica.

2.3.2. Il posto della semiotica in Peirce e Cassirer

Dal punto di vista sistematico sia Peirce che Cassirer offrono le basi per una filosofia che si rivolge al complesso dell'esperienza nel suo insieme e in cui la semiotica acquista un importante ruolo, sebbene differente. Nel caso di Peirce, come abbiamo visto, la semiotica identifica una teoria formale del segno, cioè uno studio del segno in quanto segno, che negli ultimi anni è considerata una vera e propria scienza, di tipo cenoscopico, cioè preliminare allo studio delle singole scienze. In questa cornice, le riflessioni più tarde di Peirce si concentrano sullo sforzo di fornire una classificazione quanto più formale e comprensiva di tutti i tipi di segni e delle loro caratteristiche. Cassirer non fornisce alcuna teoria semiotica di questo tipo³⁴⁹. Il suo interesse è fin dall'inizio strettamente legato all'osservazione di tutte le forme di espressione culturale. La sua semiotica si serve del concetto di forma simbolica per proporre una concezione olistica dell'esperienza³⁵⁰. Cassirer mostra, sì, alcune specificità dei singoli sistemi simbolici, e le loro funzioni espressive, ma tutto è inserito in una dimensione culturale. Le due concezioni di Peirce e di Cassirer offrono per questa ragione risposte a domande differenti, e si collocano in prospettive diverse, di cui tuttavia si può cercare di individuare la complementarità. La semiotica di Peirce offre una vera e propria grammatica formale del segno in quanto tale, che non ha corrispettivi in Cassirer, ma che può aiutare a

³⁴⁶ Krois (1984b), p. 438.

³⁴⁷ Ransdell (1977), p. 171.

³⁴⁸ «More in mine, the highest grade of reality is only reached by signs; that is by such ideas of those Truth and Right and the rest», SS, p. 23.

³⁴⁹ Andermatt (2007), p. 196.

³⁵⁰ Krois (1974a), p. 298.

distinguere le specificità formali dei segni possibili. L'analisi di Cassirer, d'altro canto, concentrandosi sull'aspetto qualitativo delle relazioni semiotiche, e sulle loro modalità culturali, può mettere in luce una molteplicità di espressioni simboliche su cui la ricerca formale può indirizzarsi³⁵¹.

Si può mettere in luce anche un'altra similarità, ovvero l'attenzione per la sistematizzazione delle scienze nel loro complesso, che caratterizza un aspetto importante della riflessione di Peirce nel corso del tempo³⁵², e lo lega in qualche misura alla concezione sistematica cassireriana. L'ideale architettonico finalizzato alla classificazione delle scienze è considerato uno dei fini della stessa filosofia pragmatista: «Pragmatism was not a theory which special circumstances had led its authors to entertain. It had been designed and constructed, to use the expression of Kant, architectonically»³⁵³. Non solo inoltre una sistematizzazione delle scienze nel loro complesso è un fine auspicabile dal punto di vista del pragmatismo di Peirce, ma il modo in cui la filosofia deve considerarli è nel loro affermarsi storicamente: «This Classification, which aims to base itself on the principal affinities of the object classified, is concerned not with all possible sciences, nor with so many branches of knowledge but with sciences in their present condition, as so many business of groups of living men»³⁵⁴. Sebbene in tutto il corso della sua produzione Peirce si sia concentrato in particolar modo sulla logica, sulla matematica, sul metodo della conoscenza scientifica e sulle scienze fisiche e sperimentali, nel suo progetto tuttavia non manca affatto una considerazione sistematica che si rivolge alla totalità delle scienze sociali e al complesso della cultura:

«the undertaking which this volume inaugurates is to make a philosophy like that of Aristotle, that is to say, to outline a theory so comprehensive that, for a long time to come, the entire work of human reason, in philosophy of every school and kind, in mathematics, in psychology, in physical science, in history, in sociology, and in whatever other department there may be, shall appear as the filling up of its details. The first step toward this is to find simple concepts applicable to every subject»³⁵⁵

In quella che può essere considerata la sua classificazione definitiva³⁵⁶, presentata nel Syllabus del 1903³⁵⁷, Peirce fornisce una classificazione delle scienze molto estesa, che comprende, a fianco alle scienze della scoperta (matematica, filosofia, e le scienze idioscopiche), quelle che lui chiama *science of review* e le scienze pratiche. La *science of*

³⁵¹ Anche Andermat (2007) vede un rapporto di possibile integrazione tra le due concezioni semiotiche, p. 203.

³⁵² Per una trattazione delle diverse classificazioni delle scienze si veda Kent (1987).

³⁵³ CP 5.5.

³⁵⁴ EP 2, p. 258.

³⁵⁵ W 6, p. 168.

³⁵⁶ Gava (2014), p. 19.

³⁵⁷ EP 2, p. 258-62.

review ha come scopo «to form a systematized digest of the whole or some part of human knowledge, using whatever the science of discovery has brought to light»³⁵⁸. La semiotica, ricondotta alla logica, ha una funzione importante all'interno delle scienze normative, che, assieme alla fenomenologia e alla metafisica, costituiscono la filosofia. La logica, intesa come semiotica, è divisa in grammatica speculativa, critica, e metodeutica (o retorica speculativa), le quali sono rispettivamente: lo studio dei segni in quanto segni, lo studio delle inferenze a partire dalla loro struttura semiotica, e infine lo studio dei modi della significazione, cioè lo studio delle condizioni necessarie per la comunicazione del significato, che Peirce intende anche come lo studio delle relazioni tra i segni e i propri interpretanti.

Servendosi proprio delle classificazioni di Peirce, Krois (1984), ha suggerito di collocare la concezione semiotica di Cassirer all'interno della retorica speculativa³⁵⁹. Effettivamente la retorica speculativa fornisce una concezione piuttosto estesa della logica che può essere caratterizzata come studio delle condizioni di possibilità dell'interpretazione³⁶⁰, che può trovare un accordo con la concezione estesa di forma simbolica di Cassirer. Di fatto potremmo però anche arguire che, dal punto di vista del suo fine complessivo, la filosofia delle forme simboliche mostra anche quell'interesse sistematico proprio di una *science of review*, che non si limita ad essere uno strumento formale delle sole scienze osservative, ma fornisce una sistematizzazione del complesso delle scienze e delle discipline. La semiotica di Cassirer unisce cioè la finalità sistematica che guarda alla totalità delle produzioni della cultura, e quella più analitica che guarda all'analisi delle singole funzioni di interpretazione dei contenuti.

Certo, nonostante la confluenza di interesse in un pensiero sistematico che accomuna il Cassirer della filosofia delle forme simboliche all'ultimo Peirce, occorre precisare che Peirce ha concepito sempre la semiotica, all'interno della sua architettura della conoscenza, in relazione alle scienze definite osservative (matematica, filosofia e scienze idioscopiche), mentre Cassirer ha interpretato fin dall'inizio il simbolo come concetto unificatore dell'intero campo della cultura. Tuttavia, se l'interpretazione dei segni nella loro molteplicità deve avere come oggetto la realtà nella sua interezza, nulla limita l'applicazione delle singole espressioni semiotiche al complesso delle formazioni di significato della cultura. Se, come si è visto, il significato dei concetti è dato dal complesso delle relazioni con i concetti-segni che lo determinano, solo un'analisi che ha come oggetto il complesso delle direzioni e dei fini interpretativi può arrivare ad esaurire questo significato.

³⁵⁸ EP 2, p. 258.

³⁵⁹ Krois (1984b), p. 443.

³⁶⁰ Gava (2014), p. 35.

2.3.3. Aspetti comuni della semiotica di Peirce e di Cassirer

Concentrandoci sugli aspetti formali e strutturali delle due teorie semiotiche è possibile individuare somiglianze e differenze. Innanzitutto la definizione triadica del segno di Peirce³⁶¹, come abbiamo già visto, può essere messa in relazione con il processo di simbolizzazione di Cassirer. Per Cassirer il segno è qualcosa di sensibile che può essere interpretato come simbolo, all'interno di una forma simbolica, esprimendo un certo contenuto relazionale³⁶². Tuttavia, come si è visto, non in tutte le dimensioni simboliche possiamo trovare un segno distinto dalla rappresentazione. In questo senso possiamo allora affermare che il modello triadico si riduce ad un modello univoco nel caso della funzione espressiva del mito, in cui il contenuto di coscienza è già simbolo interpretato³⁶³. Solo a partire dalla funzione rappresentativa del linguaggio il segno è distinguibile dalla cosa e il modello è triadico. Lo stesso vale per la funzione significativa della scienza; ciò che cambia in questo caso è il livello dell'interpretazione: l'oggetto empirico è ridotto agli schemi simbolici che lo determinano, risolto per così dire nella sua interpretazione.

La trattazione del simbolo scientifico è l'aspetto che più si adatta al confronto con il corrispettivo peirciano del segno inteso propriamente come simbolo, ovvero come espressione di una legge di connessione arbitrariamente stabilita. Così come il simbolo scientifico per Cassirer realizza un livello di espressione semiotica completo, anche per Peirce il *symbol* esprime la relazione semiotica nella sua completa triadicità. Allo stesso modo, dal punto di vista dell'interpretazione, così come nel contesto della teoria scientifica, secondo Cassirer, l'oggetto è determinato e risolto nei simboli che esprimono i suoi parametri oggettivi, anche per Peirce la semiosi propria della ricerca scientifica tende alla determinazione del suo oggetto all'interno della legge³⁶⁴ ed esprime l'interpretante nel suo valore logico e generale. Si potrebbe obiettare che il simbolo è caratterizzato da un'aspetto arbitrario che per Peirce è condiviso anche dai simboli linguistici, mentre Cassirer associa al linguaggio una funzione del tutto distinta alla funzione del simbolo scientifico. Tuttavia, anche secondo Cassirer, il linguaggio, nello stadio della piena consapevolezza della sua funzione logica, realizza un grado di rappresentazione generale che può essere accostato alla *Bedeutungsfunktion*.

³⁶¹ «I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former» SS, p. 80-81.

³⁶² «Räpresentation bedeutet für ihn die Einbettung einer einzelnen und besonderen Erscheinung, under Umständen eines Zeichens, in einen komplexen Bedeutungszusammenhang», Sandkühler e Paetzold (2003), p. 19.

³⁶³ Sandkühler e Paetzold (2003), p. 64.

³⁶⁴ Liszka (1990), p. 46.

Paetzold ha enfatizzato³⁶⁵ la possibilità di correlare la distinzione peirciana dei segni in rapporto all'oggetto, tra icona, indice e simbolo, con le tre funzioni proprie delle forme simboliche *Ausdruck, Darstellung e Bedeutung*. Secondo la sua interpretazione, la funzione espressiva si avvicinerebbe all'aspetto iconico, per l'attenzione all'aspetto puramente qualitativo del segno; la funzione rappresentativa avrebbe una correlazione con l'indessicalità, perché renderebbe possibile la distinzione tra segno e oggetto denotato; mentre la funzione significativa esprimerebbe la significazione semiotica pienamente triadica. La vicinanza tra la funzione espressiva e l'elemento iconico è senza dubbio l'aspetto che emerge maggiormente. Anche l'icona, per Peirce, non pone ancora alcuna distinzione tra oggetto e segno designato. L'icona al contrario mostra il significato direttamente nella sua funzione espressiva, mostrando nella sua forma percepibile la forma delle relazioni intellegibili che devono costituire l'oggetto³⁶⁶. Tuttavia, sebbene la tripartizione possa essere molto utile per mettere in luce degli aspetti importanti delle forme simboliche cassireriane, sembra improbabile riuscire a provare una piena coincidenza tra le due tripartizioni³⁶⁷. Le tre funzioni di Cassirer identificano tre 'dimensioni di significato' che al loro interno possono presentare più fasi della significazione e dunque della semiosi stessa³⁶⁸.

Un esempio è fornito dalle tre fasi dello sviluppo della funzione rappresentativa del linguaggio, che mostra una evoluzione genetica, distinguibile in tre momenti: quello mimetico, quello analogico e quello simbolico. Più convincente allora pare la correlazione tra un aspetto iconico del simbolo linguistico nella sua fase mimetica, un suo aspetto indicale nella sua fase analogica ed un suo aspetto pienamente simbolico e arbitrario nell'ultima fase di sviluppo della funzione rappresentativa³⁶⁹. Del resto, se è vero che la funzione espressiva della forma mitica, così come le prima fase del linguaggio (imitativa), non mostrano ancora un vero e proprio processo rappresentativo, - e dunque non possono essere espresse mediante un modello semiotico completo -, perché non distinguono tra segno e oggetto designato, anche l'articolazione peirciana dei segni in relazione all'oggetto (icona, indice e simbolo) segue un principio di gradualità che può essere applicato a singole fasi del processo di rappresentazione. L'icona è legata al suo oggetto monadicamente, l'indice diadicamente e

³⁶⁵ Cfr. Paetzold (1994).

³⁶⁶ NEM 3, p. 316.

³⁶⁷ Come mette in luce Krois (1984a), l'unità della 'presentazione' propria dell'espressione mitica è solo parzialmente riconducibile all'aspetto iconico del segno. Cfr. p. 363-364.

³⁶⁸ Krois (1984a), p. 364.

³⁶⁹ Lo stesso Paetzold ha suggerito questa correlazione in Paetzold (1981), p. 313. Andermatt (2007) ne fornisce un'analisi dettagliata, Cfr. p. 185-187.

solo il simbolo è inserito in una vera e propria significazione, perché la significazione è triadica³⁷⁰.

Inoltre, forse la comparazione tra le forme simboliche nelle sue diverse fasi e la teoria peirciana dei segni può trovare una possibilità interessante di integrazione se elaborata a partire da uno studio approfondito delle classificazioni più mature di Peirce in cui, come si è visto, il processo rappresentativo reso possibile dal segno dipende non solo dall'oggetto a cui esso si riferisce, ma anche dal carattere qualitativo del segno e dalla modalità dell'interpretazione³⁷¹. In particolar modo la distinzione degli interpretanti in emozionale, energetico e logico, come si è visto, può fornire una gradazione che può adattarsi meglio alle differenti fasi della rappresentazione proprie delle singole forme simboliche. Lo sviluppo della funzione linguistica in particolar modo sembra fornire un esempio paradigmatico del passaggio da una natura emozionale del simbolo linguistico verso il suo ruolo propriamente logico. Ugualmente fruttuoso potrebbe risultare mettere in risalto i tre aspetti qualitativi del segno considerato in se stesso, *qualisign*, *sinsign*, *legisign*, in relazione all'aspetto materiale delle singole espressioni simboliche.

Sebbene dunque Peirce nei suoi studi abbia enfatizzato maggiormente l'aspetto conoscitivo del processo semiotico, le classificazioni più mature di Peirce possono fornire un armamentario analitico utile per una applicazione generalizzata a tutto il complesso culturale dei contesti di espressione semiotica. In tal senso l'importante compito di chiarificazione delle classificazioni di Peirce a cui la ricerca contemporanea è ancora impegnata, può trovare un vero e proprio supporto euristico, attraverso lo studio delle specifiche modalità delle espressioni culturali, nel modello che Cassirer ha inaugurato, al fine di fornire una più larga visione dei contesti di uso di segni, non limitato al solo fine scientifico, e connotare così lo 'scheletro semiotico' fornito dalle classificazioni peirciane.

2.3.4. Il segno tra senso e sensibilità

Sia per Peirce che per Cassirer il segno si caratterizza per la sua natura sintetica, sospesa tra l'aspetto sensibile e quello significativo, tra sensibilità e intelletto³⁷². Questa caratteristica del segno, a prima vista, non sembra essere un aspetto originale. Tuttavia, come ha scritto Schwemmer (1997) in riferimento a Cassirer, l'originalità consiste nell'aver reso questa

³⁷⁰ Short (2007), p. 53.

³⁷¹ Lieb (1977), p. 160.

³⁷² Per la rilevanza del concetto di schema kantiano in Peirce e Cassirer si veda Stjernfelt (2000) e Stjernfelt (2002).

dualità un fondamento della sua concezione del simbolo³⁷³. Questo aspetto è reperibile anche in Peirce, il quale rende la nozione di icona un aspetto primario di ogni segno, e la considerando un aspetto fondamentale del ragionamento stesso.

L'icona, come abbiamo visto è un tipo di segno che manifesta una somiglianza con un oggetto. Essa ha una funzione euristica centrale nella teoria della conoscenza di Peirce, essendo un aspetto caratteristico della stessa abduzione e dunque del ragionamento scientifico³⁷⁴. Un tipo di icona è il diagramma, che deve rappresentare degli oggetti e delle relazioni simili al suo oggetto, e che per Peirce è lo strumento più proprio del ragionamento matematico. Per Peirce, del resto, la matematica è una scienza osservativa; in particolar modo essa si serve di diagrammi cioè di segni visivi di oggetti e di relazioni, costruite a partire dai principi generali delle teorie stesse, mediante i quali è possibile effettuare esperimenti, cioè manipolazioni dei segni al fine di scoprire nuove verità³⁷⁵. In questo modo l'iconicità fornisce una «precondition for evidence, and without evidence, no meaning»³⁷⁶. Dal momento in cui ogni segno contiene le categorie sottostanti, tutti i segni saranno caratterizzati in certa misura da un elemento iconico, e cioè da un irriducibile elemento intuitivo e sensibile del segno. Anche se il diagramma è costruito a partire da principi generali, di cui non può darsi alcuna intuizione diretta, la rappresentazione che il diagramma fornisce ha un aspetto visivo che esprime una evidenza, l'evidenza delle stesse relazioni generali.

Anche per Cassirer l'aspetto sensibile è una caratteristica di ogni simbolo, che si riflette nell'elemento imprescindibile della pregnanza simbolica. Ogni significato può essere comunicato solamente attraverso un mezzo sensibile, allo stesso modo in cui, come abbiamo visto, ogni contenuto sensibile è sempre caratterizzato da un significato³⁷⁷. La dialettica tra queste due dimensioni del simbolo rappresenta il fondamento irriducibile su cui deve fondarsi ogni livello della conoscenza e della cultura. Per questa ragione anche i più generali significati devono trovare una loro espressione sensibile. Persino nel pieno sviluppo della funzione significativa, quale si presenta in Cassirer nel caso della funzione simbolica scientifica, in cui la rappresentabilità delle teorie fisiche non presenta ormai alcun corrispettivo intuitivo, l'aspetto sensibile deve poter caratterizzare il contenuto del segno, nella espressione di un contenuto empirico sperimentalmente corretto.

³⁷³ Schwemmer (1997), p. 31.

³⁷⁴ Sull'importanza euristica dell'icona si veda Gava (2014), p. 72.

³⁷⁵ Cfr. NEM 4, p. 318.

³⁷⁶ Sternfjelt (2002), p. 132.

³⁷⁷ Paetzold (1994), p. 54.

D'altro canto, l'aspetto sensibile del simbolo trova un suo posto anche nel pieno sviluppo della simbolizzazione matematica. Ciò rende possibile una comparazione con la nozione di icona peirciana. Nella sua trattazione dei simboli matematici Cassirer non si rivolge alla disputa metodologica tra formalisti ed intuizionisti, e cioè al concetto di intuizione come criterio metodologico per la giustificazione dei principi matematici. Per Cassirer anche la matematica è una forma dell'oggettivizzazione che, in quanto tale, fornisce determinate tipologie di 'oggetti' ovvero delle «forme di ordine»³⁷⁸. Ma anche in questo caso il significato dei simboli matematici deve trovare espressione in un aspetto sensibile:

«Noi non possiamo cogliere il 'significato' se non riferendolo all' 'intuizione', come puro elemento intuitivo non ci può essere mai 'dato' altrimenti che nel 'riferimento' al significato. Se ci atterremo a questo punto di vista, eviteremo il pericolo che l'elemento simbolico della nostra conoscenza spezzi e in certo qual modo si divida in una parte 'immanente' e in una parte 'trascendente'. L'elemento simbolico è invece al tempo stesso immanenza e trascendenza: in esso infatti il contenuto essenzialmente sovraintuitivo si manifesta in forma intuitiva»³⁷⁹

Anche per Cassirer dunque la dimensione sensibile del segno è ciò che rende possibile l'aspetto costruttivo e sintetico del ragionamento matematico. La verità matematica non può essere ottenuta riconducendosi ad un formalismo totale dei principi matematici bensì: «Questa può in definitiva essere trovata soltanto in determinate connessioni sintetiche del pensiero, che fondino la costruzione di un determinato campo di oggetti e rendano possibile dominare questo campo mediante leggi generali»³⁸⁰.

L'iconicità, posta da Peirce alla base del ragionamento matematico, mostra nella sensibilità il confine insuperabile della rappresentabilità e della significazione. Allo stesso tempo anche Cassirer esprime la medesima convinzione ponendo la dialettica tra senso e significato a fondamento di ogni forma simbolica³⁸¹.

2.3.5. Due prospettive compatibili?

Abbiamo visto che con Cassirer il metodo trascendentale subisce un estensione che ridimensiona il problema dell'oggettività scientifica per mettere al centro il problema del significato nel complesso delle formazioni culturali. La riflessione sulle condizioni di possibilità del fenomeno diventa la riflessione sulle condizioni di possibilità del significato

³⁷⁸ Cassirer (1966b), p. 140.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 142-143.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 145.

³⁸¹ Stjernfelt (2002), p. 125. Stjernfelt (2000), p. 361.

delle espressioni culturali mediante le funzioni specifiche delle forme simboliche. In questo modo, l'analisi trascendentale trova un suo correlato nella riflessione semiotica, allontanandosi non solo dall'originaria formulazione kantiana ma anche dall'impostazione neokantiana di Cohen e della scuola di Marburgo.

Con Peirce il rapporto con la filosofia trascendentale rimane complesso³⁸². Peirce matura una serie di posizioni che da un lato estendono l'originaria impostazione kantiana che caratterizza le sue prime riflessioni e dall'altra sembra andare molto lontano da Kant, enfatizzando alcuni aspetti del suo realismo, e approfondendo alcune concezioni metafisiche³⁸³. Per quanto però le sue concezioni sul realismo si evolvano nel tempo, e così dunque anche il rapporto tra i segni e la realtà, ancora nel 1911, in una lettera a Lady Welby Peirce afferma: «It is perfectly true that we can never attain a knowledge of things as they are»³⁸⁴. Persino nel caso del suo idealismo oggettivo, che rintraccia nella realtà stessa la realizzazione di principi teleologici, Peirce non si spinge mai ad imporre questi principi in opposizione alla possibilità rappresentative e al criterio inferenziale della ricerca scientifica³⁸⁵.

È allora in questo principio che caratterizza l'intera opera di Peirce, che possiamo scorgere un punto di connessione fondamentale tra la semiotica di Peirce e quella di Cassirer: in entrambi la riflessione sulla semiotica è allo stesso tempo una riflessione sulle possibilità della rappresentazione, che stabilisce nel soggetto o nell'interpretante il limite possibile della significazione e della conoscenza, e dunque della determinazione della realtà nel suo complesso³⁸⁶. È in questa inseparabilità del problema della realtà da quello della rappresentabilità, che possiamo dunque collocare l'affinità di principio tra Peirce e Cassirer³⁸⁷.

Se poniamo per entrambi come problema centrale il problema della rappresentazione, il segno allora acquista il medesimo ruolo di mediazione verso l'accesso alla realtà. In Peirce la significazione, nella sua forma triadica, assume una specifica impronta pragmatista, che

³⁸² L'interpretazione classica del Peirce 'trascendentale' è quella di Apel (1975). A cui si oppongono Oehler (1987) e Mitgarden (2007).

³⁸³ Gava (2014), p. 122.

³⁸⁴ SS, p. 141.

³⁸⁵ Se i principi metafisici e teleologici presentati da Peirce a partire dagli scritti del 1891-93 vengono interpretati come principi direttivi della stessa ricerca scientifica, come è proposto da Hookway (1985), p. 140, essi non sono affatto in conflitto con una concezione trascendentale della realtà affine a quella dello stesso Cassirer che, a partire dallo scritto *Kant und die moderne Biologie* del 1940, ha collegato egli stesso la propria riflessione sulla forma simbolica, all'aspetto teleologico e regolativo dei principi di formazione dei processi biologici, Cfr. Orth (1997), p. 164-65.

³⁸⁶ Così come il 'soggetto' può essere considerato, all'interno della Filosofia delle forme simboliche, in senso esteso come 'soggetto storico', così interpretante si presta ad essere inteso in Peirce in senso generalizzato, affatto coincidente al soggetto limitato dal punto di vista psicologico.

³⁸⁷ Krois (1981), parla di una trasformazione dell'idealismo apportata sia da Peirce che da Cassirer, p. 101.

associa l'interpretazione del simbolo alla stabilizzazione di un *habit*. Questa formulazione non trova un corrispettivo esatto all'interno del sistema cassireriano, ma la sua nozione di rappresentazione, nelle diverse espressioni culturali, può quantomeno essere in accordo con questa concezione, se con *habit* intendiamo la totalità delle possibilità interpretative dell'esperienza³⁸⁸.

Se l'interpretazione qui fornita risulta corretta allora non è possibile affermare un'incompatibilità di principio tra la filosofia pragmatista di Peirce e quella trascendentale di Cassirer. La critica che attribuisce a Cassirer una impostazione ancora incentrata sul problema del soggetto trascendentale³⁸⁹ nel suo rapporto con l'oggetto risulta poco accurata, se si pensa che il soggetto trascendentale è, nella filosofia delle forme simboliche, del tutto dissolto nel complesso della cultura, e può essere inteso solo a partire dalle forme specifiche della cultura.

Ma ponendo il nucleo del confronto sul problema della rappresentazione a partire dalle funzioni cognitive della coscienza, ecco che questa interpretazione mostra anche il proprio limite, non appena le analisi dei due filosofi si allontanano dai limiti interpretativi-trascendentali del pensiero. Questo limite si mostra all'avvio della riflessione fenomenologica, con cui i due filosofi si spingono oltre le stesse possibilità della semiosi, e si rivolgono al generale problema della vita. Ancora una volta le loro riflessioni, pure nate a partire da punti di partenza differenti, finiscono per presentare un ulteriore terreno di confronto possibile. Di questo ci occuperemo nell'ultimo capitolo.

³⁸⁸ «The essential function of a sign is to render inefficient relations efficient, not to set them into action, but to establish a habit or general rule whereby they will act on occasion», SS, p. 31. Anche la nozione di 'oggetto' che interviene nel modello semiotico di Peirce sembra essere abbastanza larga da poter comprendere la totalità dei processi di 'oggettivizzazione': «I use the term 'object' in the sense in which obiectum was first made a substantive early in the XIIIth century,[...] I mean anything that comes before thought or the mind in any usually sense» SS, p. 69.

³⁸⁹ Apel (1973), p. 188.

Capitolo III.

Dal problema della rappresentazione alla fenomenologia

Nel primo capitolo abbiamo visto come, sia in Peirce che in Cassirer, l'influenza kantiana sia fondamentale per impostare il discorso filosofico sul valore dei concetti a partire dal loro ruolo sintetico. Abbiamo visto che la domanda trascendentale sulle condizioni di pensabilità degli oggetti ha un ruolo centrale, declinandosi in una riflessione sulla forma del giudizio. Nel caso di Peirce, questo problema è fin da subito equivalente alla questione sul ruolo semiotico dei concetti, cioè alla tesi secondo cui le rappresentazioni sono segni, cosicché il problema della sintesi in Peirce è il problema delle possibilità della semiosi.

Con la filosofia delle forme simboliche anche Cassirer estende la domanda trascendentale verso il problema semiotico. Contemporaneamente a questo sviluppo, con l'analisi delle modalità dell'espressione simbolica il problema trascendentale non è più indirizzato alla sola domanda sulle condizioni di verità della conoscenza scientifica, ma più in generale alla domanda sulle condizioni di possibilità del significato: il segno coinvolge l'intero campo della cultura. Sebbene l'analisi di Peirce abbia un fine diverso da quella di Cassirer, il ruolo che il segno svolge nella cognizione umana in entrambe le analisi è simile: il segno è il medio tramite cui è possibile disegnare un'analisi della rappresentazione nelle differenti modalità cognitive.

In questo modo, nel secondo capitolo abbiamo voluto collocare entrambe le filosofie del segno all'interno del medesimo contesto di estensione della domanda trascendentale. In entrambi i casi il problema dell'esperienza e della realtà trova una risposta a partire dalle modalità di espressione semiotica, a partire dalle specificità del segno preso di volta in volta in considerazione. Interrogarsi sul significato di un certo contenuto rappresentativo significa per entrambi i filosofi interrogarsi sul ruolo che esso ricopre all'interno dell'articolazione semiotica. In entrambi i casi, dunque, il problema della conoscenza della realtà trova una sua risposta a partire dal problema della semiotica, e dunque a partire dalla domanda sulle condizioni di possibilità della semiosi. Anche il pragmatismo di Peirce enfatizza la mediatezza del concetto di realtà, concepito come idea-limite della ricerca scientifica. La realtà è completamente rappresentabile solo *in the long run*, il che significa che la risposta riguardo al problema dell'oggettività della realtà è rinviata alle possibilità del simbolo scientifico di fornire le leggi che esprimono l'articolazione della realtà.

Questa prospettiva si accompagna nel corso del tempo a un altro ordine di riflessioni, quelle sulla metafisica, a cui Peirce pone costante attenzione. Già nello scritto *The Order of*

Nature (1878)³⁹⁰, pubblicato nella serie di scritti per il «Popular Science Monthly» a partire dal 1877, Peirce integra la sua concezione della realtà cercando di riscontrare nella realtà stessa un elemento di pura causalità, non riducibile alla generalità delle leggi necessarie della natura. Il rifiuto di una concezione meccanicista della natura mostra dal punto di vista epistemologico la fruttuosità di inferenze di tipo probabilistico, e dal punto di vista metafisico il riconoscimento nella natura di una dialettica tra ordine e disordine³⁹¹.

Lo stesso principio di causalità è al centro del procedere evoluzionistico della natura, su cui Peirce si concentra negli serie di scritti pubblicati su «The Monist» a partire dal 1891: *The Architecture of Theories*³⁹², *The Doctrine of Necessity Explained*³⁹³, *The Law of Mind*³⁹⁴, *Man's Glassy Essence*³⁹⁵, *Evolutionary Love*³⁹⁶. Uno dei temi centrali di questi scritti è la possibilità trovare un accordo tra i metodi della rappresentazione scientifica e il procedere stesso della realtà. La natura mostra nel suo procedere uno sviluppo da uno stadio di causalità e disordine verso uno stadio di regolarità. In questi testi si riscontra una nozione di realtà che non è limitata alle sole leggi della scienza ma coinvolge anche principi spontanei di sviluppo della natura. In questo modo però è chiaro come la riflessione peirciana si confronti con una diversa problematica, quella di rendere unitario il problema della conoscenza con il procedere stesso della natura, concepita dal punto di vista della sua dinamicità e causalità. Ad affacciarsi qui è allora un più ampio problema, il rapporto cioè tra il sistema di segni, o di espressioni simboliche, e la vita, l'esistente nella sua concreta manifestazione.

Come vedremo in questo capitolo, anche Cassirer si affaccia a questo problema ma a partire da un punto di vista diverso. Il problema della vita riceve in Cassirer una caratterizzazione che riguarda non solo l'aspetto causale e spontaneo dei fenomeni della natura, o degli organismi viventi, ma anche la contingenza e l'unicità dei singoli atti di espressione culturale, intesi come espressione della spontaneità dei singoli individui.

Si potrebbe obiettare che il problema della dinamicità e causalità della natura possa essere riconducibile all'elemento di immediatezza della realtà, dell'esistente in quanto attuale manifestazione, il quale ha già una sua collocazione nel modello semiotico di Peirce nella nozione di indice. L'indice può esprimere quello che Peirce chiama una reazione reale, qualcosa che nel suo concreto colpire una coscienza funziona già come segno. L'esempio

³⁹⁰ CP 6.395-627.

³⁹¹ Esposito (1980), p. 137.

³⁹² CP 6.7-34.

³⁹³ CP 6.35-65.

³⁹⁴ CP 6:102-163.

³⁹⁵ CP 6.238-271.

³⁹⁶ CP 6.287-317.

privilegiato in tal senso è quello della banderuola segnamento, oppure il gesto che forza l'attenzione su un oggetto particolare³⁹⁷.

Questo aspetto non ha un posto specifico all'interno della tripartizione dei simboli di Cassirer, ma è un aspetto della conoscenza di cui Cassirer è perfettamente consapevole. Ciò è particolarmente chiaro, ad esempio, in relazione alla teoria della percezione. In alcuni appunti del 1927 raccolti con il titolo *Präsentation und Răpresentation*³⁹⁸ compresi nei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Cassirer distingue un elemento di stimolo (*Reiz*) e uno di significato (*Sinn*). La percezione, che rappresenta il livello più elementare di simbolizzazione, si svolge sempre in una dialettica tra un livello 'basso', in cui prevale l'impulso sensoriale e lo stimolo, e un livello 'alto', in cui prevale l'elemento di significato, di contenuto, e in cui interviene l'interpretazione e la coscienza³⁹⁹. Anche per Cassirer, insomma, la percezione contiene un elemento indicale, corrispondente al momento di reazione puramente fisica dell'organo sensoriale. Esso tuttavia, se vuole funzionare come segno, deve essere già incorporato con un significato, affinché la coscienza possa concepirlo come contenuto. Il senso è per così dire incorporato nello stimolo fisico, «das Sinnliche ist Sinnträger»⁴⁰⁰. Finché dunque si rimane all'interno del modello semiotico il momento dell'esistenza può ricevere certo un riconoscimento, ma solo nella misura in cui questo aspetto immediato e attuale della realtà è riconosciuto da un interpretante. Da un lato, dunque, l'indice ha un posto in Cassirer, almeno nel contesto della teoria della percezione; dall'altro questo aspetto si accompagna al riconoscimento del limite estremo dell'analisi semiotica, quello della pregnanza, cioè l'idea che ogni contenuto presente alla coscienza deve già essere interpretato. Il singolo vissuto, o il singolo contenuto percettivo, incorpora già in sé un significato.

Ma tornando alla nozione perciana di indice, non si può dire che all'indice possa essere sempre associata una reazione reale, un concreto fenomeno fisico che sancisce e risolve il significato semiotico di quel contenuto. Il ruolo formale dell'indice è piuttosto quello di riferirsi denotativamente a un oggetto. La questione se l'indice corrisponda o meno ad una reazione reale può ricevere una risposta solo a uno stadio successivo dell'interpretazione, e quindi non è un aspetto intrinseco dell'indice stesso. In breve, l'indice può rappresentare l'elemento dell'immediata esistenza, ma il riconoscimento della realtà corrispondente a questa relazione esula dalla sua formale funzione semiotica. Di ciò è consapevole anche Peirce, che

³⁹⁷ W 5, p. 243.

³⁹⁸ ECN 4, p. 3.

³⁹⁹ Le analisi che Cassirer fornisce della percezione si presterebbero ad un confronto interessante con l'analisi della percezione fornita da Peirce in relazione alle tre categorie fenomenologiche. CP 5.45-58.

⁴⁰⁰ ECN 4, p. 6.

infatti distingue sempre tra indici relativi a una relazione propria o a una relazione degenerata, distinzione che esula da considerazioni puramente semiotiche: non è perché un segno è riconosciuto come indice che questo attribuisce automaticamente una connotazione reale a quanto esso denota; è al contrario il riconoscimento di una reazione reale che implica senz'altro il ruolo indicale del segno.

L'aspetto attuale dell'esistente può dunque trovare posto nel modello di spiegazione semiotico-trascendentale, ma solo in quanto segno interpretato, e cioè solo nella misura in cui, oltre il suo carattere reattivo e puramente fisico, sia stato interpretato come segno. Finché l'esistente è inglobato nelle possibilità semiotiche di un soggetto, non è dato il riconoscimento di questo aspetto della realtà se non a partire dai limiti della rappresentazione stessa. Vedremo successivamente, inoltre, che l'elemento di attualità della realtà (che verrà inglobato nella categoria di *secondness*) sarà solo uno dei tre aspetti che caratterizzano il più generale problema della vita, che verrà connotato attraverso una tricotomia fondamentale.

Si affaccia dunque qui un problema che sembra andare oltre l'impostazione trascendentale finora affrontata. C'è un altro modo per affrontare il problema dell'esistente nella sua contingenza e singolarità, cioè della realtà non in quanto è presente ad un interpretante, ma in quanto è e avviene? È in questa domanda che, a partire da un certo punto della loro ricerca, sembrano convergere le filosofie di Peirce e di Cassirer. In questo capitolo cercheremo di analizzare la disciplina che Peirce chiama 'fenomenologia' o 'faneroscopia', che emerge già nel 1885 e che trova una sistematizzazione teorica a partire dal 1902. Vedremo che i nuovi problemi affrontati in sede fenomenologica condurranno Peirce verso nuovi metodi dell'analisi filosofica. Il medesimo problema fondamentale, benché in un contesto molto differente, riscontreremo anche nella trattazione dei *Basisphänomene* elaborata da Cassirer a partire dal 1930, durante il periodo svedese. I due temi mostreranno profonde assonanze, in particolare in quanto superamento del limite semiotico dell'analisi. Non si tratterà di smentire quanto detto precedentemente⁴⁰¹ riguardo i limiti semiotici della cognizione, ma si cercherà di inglobare il problema semiotico nel più ampio problema dell'esistente e della vita. Ancora una volta le analisi di Peirce e Cassirer, seppure nella specificità dei contesti che le caratterizzano, manifestano una notevole convergenza di fondo.

⁴⁰¹ Cfr. Supra Cap. II.

3.1. La fenomenologia di Peirce

3.1.1. La tricotomia come ponte tra pensiero e natura

La parola fenomenologia fa la sua comparsa a partire dalla *Minute Logic*⁴⁰² del 1902, in cui viene usata per identificare una delle discipline fondamentali che rientrano nella classificazione delle scienze. La fenomenologia è parte della filosofia insieme alle tre scienze normative (Etica, Estetica Logica) e alla Metafisica. Compito della filosofia è quello di scoprire gli aspetti universali dell'esperienza, cioè gli aspetti che possano accordarsi con l'esperienza di ognuno⁴⁰³. In questo modo la filosofia può fornire categorie e principi generali applicabili a tutte le scienze speciali o idioscopiche. In particolar modo la fenomenologia è definita in questo contesto come: «the Doctrine of Categories, whose business it is to unravel the tangled skin [of] all that in any sense appears and wind it into distinct forms; or in other words, to make the ultimate analysis of all experiences the first task to which philosophy has to apply itself»⁴⁰⁴. La fenomenologia ha un ruolo centrale nell'architettura delle scienze perché deve fornire i concetti più generali. A tal proposito Peirce chiarisce la relazione tra la fenomenologia e la logica, affermando che la logica, che è la scienza delle leggi generali dei segni, dipende dalla fenomenologia e dalla matematica⁴⁰⁵. La definizione della fenomenologia come scienza delle categorie ci rimanda naturalmente alla *New List*; il contesto però è totalmente cambiato. Per comprendere l'estensione dell'oggetto di questa disciplina bisogna ripercorrere alcuni sviluppi nel pensiero di Peirce che lo conducono a enucleare la tricotomia fondamentale che è al centro della fenomenologia.

L'inizio di questa riflessione è da ricondurre ad alcune riflessioni risalenti agli anni 1885 e 1886⁴⁰⁶, nelle quali Peirce rielabora le sue concezioni sulle categorie, e in cui fanno la loro comparsa le nozioni di Primo, Secondo e Terzo. Il punto di partenza dei testi *Notes on the categories* e *One Two Three: Fundamental Categories of Thought and Nature* è ancora la distinzione tra icona, indice e simbolo. Così riemerge la natura triadica della cognizione messa in luce nella *New List*, nonché la relazione che intercorre tra la tricotomia e la natura inferenziale del ragionamento, il quale deve sempre comporsi di tre elementi, ovvero di due premesse e una conclusione⁴⁰⁷. Successivamente, a partire dalla stessa tricotomia, Peirce evidenzia tre momenti della coscienza, che vengono messe in relazione a tre facoltà rappresentative: il *feeling*, la coscienza passiva della qualità; il senso di resistenza,

⁴⁰² CP 2.84-96.

⁴⁰³ CP 1.246.

⁴⁰⁴ CP 1.280

⁴⁰⁵ CP 1.191.

⁴⁰⁶ W 5, pp. 235-247, 292-307.

⁴⁰⁷ W 5, pp. 240-41.

interruzione; la possibilità di mediazione, cioè il senso di apprendimento, coincidente con la possibilità di unificazione sintetica. Infine, l'uso della tripartizione viene ulteriormente esteso. Un modello triadico è suggerito per spiegare lo stesso processo fisiologico della cognizione a partire dall'osservazione del funzionamento del sistema nervoso⁴⁰⁸. Le categorie evidenziano tre momenti del processo fisiologico: il processo di stimolazione, di specificità qualitativa e di stabilizzazione di *habit*. Senza entrare nei dettagli dell'argomentazione di Peirce, si noti però che la generalità della tricotomia consente di essere non solo il modello più generale di spiegazione della funzione dei concetti, ma anche quello più essenziale per autorizzare una spiegazione fisiologica del fenomeno della cognizione. Essa è un'ipotesi, che deve essere confrontata con l'esperienza, ma la sua ragionevolezza è garantita da una tesi ben più fondamentale, quella riguardante la validità generalizzata della tripartizione. Questo esempio mostra un primo caso di estensione del modello tricotomico, e una prima possibilità di fornire un ponte tra coscienza e natura. Ora non è più solamente la cognizione umana che si comporta secondo un modello triadico, ma il processo fisico stesso. Le categorie non sono più i concetti considerati a partire dalla loro funzione semiotica e in relazione all'attività cognitiva di un soggetto intento alla comprensione dell'esperienza mediante la sintesi delle impressioni. Adesso le categorie possono caratterizzare i fenomeni stessi della natura.

Il significato generale delle categorie è ulteriormente approfondito in *One Two Three: Kantian Categories* del 1886⁴⁰⁹, in cui Peirce utilizza la suddetta tricotomia (Primo, Secondo, Terzo) per evidenziare l'elemento spontaneo, dinamico e indipendente della natura. Secondo Peirce, la realtà non può essere ricondotta alla sola legge scientifica, ma in essa deve essere riconoscibile un elemento di libertà e spontaneità. In questo modo riconosciamo il Primo nel momento della spontaneità e libertà di creazione della natura, il Secondo nel momento della reazione, e il Terzo nella tendenza della realtà a stabilire *habits*, comportamenti regolari, esprimibili mediante leggi. Le tre categorie sono categorie con cui la realtà può essere colta in tre elementi fondamentali del suo procedere.

Come è chiaro, le categorie offrono una articolazione abbastanza generale da poter essere applicata non solo al problema della cognizione, ma all'osservazione dell'esperienza e alla realtà nel suo insieme. La novità del problema è chiara anche a partire da una lettera del 20 Ottobre 1885 inviata a William James, in cui Peirce afferma: «I have something very vast

⁴⁰⁸W 5, p. 247.

⁴⁰⁹W 5, p. 292.

now [...] It is an attempt to explain the laws of nature to show their general characteristics and to trace them to their origin & predict new laws by the laws of nature»⁴¹⁰.

Questo tentativo di generalizzazione del modello tricotomico è realizzato nel progetto di un libro chiamato *A Guess at the Riddle*⁴¹¹, scritto nel 1887 e rimasto incompleto. Il tentativo di Peirce è di estendere l'applicazione delle categorie di Primo, Secondo e Terzo a tutto il campo della conoscenza e della realtà. Esse ora divengono, da categorie logiche della cognizione, categorie delle scienze speciali (fisiologia, psicologia, biologia, fisica), categorie della natura, della metafisica e della religione. La loro caratteristica è di poter rendere conto della natura processuale del fenomeno del pensiero e dei fenomeni della realtà.

E' chiaro che questa applicazione generalizzata delle categorie esula dal problema della *New List*; l'ambito di applicazione delle categorie si è fatto molto più esteso⁴¹². La natura triadica del processo di comprensione del molteplice è solo un aspetto particolare del più generale procedere triadico della realtà. La tricotomia è ora il medio attraverso cui la comprensione del mondo si lega al procedere stesso dei fenomeni. Peirce definisce le categorie come «modes or tones of thought»⁴¹³, il cui valore è estremamente generale in quanto «they are intended to go down to the very essence of things»⁴¹⁴. La tripartizione non si limita, come prima, a cogliere il limite rappresentativo della cognizione umana nella sua natura semiotica, ma tenta di cogliere un elemento dinamico e processuale della realtà.

Talvolta Peirce si riferisce alle categorie come corrispondenti a tre facoltà⁴¹⁵. Potremmo allora intenderle come modalità di osservare l'esperienza che corrispondono alle modalità d'essere dell'esperienza stessa. In questo modo possiamo inoltre spiegare l'affermazione che le singole categorie non devono essere necessariamente 'il tutto' del fenomeno⁴¹⁶. Esse non sono cioè concetti a priori da cui derivare l'oggettività dell'esperienza. La tripartizione deve essere intesa come una struttura unitaria che suggerisce una modalità generale di osservazione dell'esperienza nel suo insieme⁴¹⁷. La loro valenza va inoltre molto al di là dei limiti della filosofia trascendentale, perché le categorie diventano momenti di sviluppo della realtà stessa, e non solamente idee per la comprensione di un molteplice che

⁴¹⁰EP 1, p. 242.

⁴¹¹EP 1, p. 245.

⁴¹²Rosensohn (1974), p. 60.

⁴¹³EP 1, p. 247.

⁴¹⁴EP 1, p. 248.

⁴¹⁵EP 2, pp. 147-48.

⁴¹⁶EP 2, p. 234.

⁴¹⁷«Only together do Firstness, Secondness, and Thirdness constitute the categorial minimum of structure», Krausser (1977), p. 15.

rimarrebbe altrimenti incompreso⁴¹⁸. La loro natura sembra essere quella di essere modi per focalizzare l'attenzione su aspetti generali dell'esperienza; una tricotomia che, come un principio regolativo, possa rendere plausibile il tentativo di vedere la realtà nel suo complesso.

Più problematica è la giustificazione della completezza delle categorie. Da un lato, Peirce afferma la dipendenza della fenomenologia dalla matematica, e asserisce la derivabilità della tripartizione a partire da un teorema secondo cui tutti i relativi di valenza superiore a tre possono essere costruiti tramite combinazione di relativi triadici. A questa tesi di riduzione Peirce fa spesso riferimento sia a partire da considerazioni di logica dei relativi, sia a partire dalla sua teoria dei grafi esistenziali⁴¹⁹. Di fatto, non c'è chiarezza riguardo la natura di questa *reduction thesis*, e alcuni studi hanno messo in dubbio il fatto che Peirce sia effettivamente giunto alla dimostrazione di un simile teorema⁴²⁰. D'altro lato, se da un lato sembra che per Peirce le categorie siano direttamente derivate da un'analisi formale della relazione, talvolta Peirce afferma che la logica stessa deve dipendere in qualche misura dalla fenomenologia⁴²¹. Sembra di poter dire che il rapporto tra fenomenologia e logica dei relativi sia molto più complesso che quello di una semplice derivazione della prima dalla seconda. Considerazioni puramente formali, come vedremo, hanno un ruolo fondamentale per il chiarimento della natura delle singole categorie. D'altro canto non solo l'origine della tricotomia, come vedremo, non dipende da considerazioni puramente formali, ma la ricerca di un simile teorema non sembra essere di fondamentale importanza per gli scopi e la validità della disciplina fenomenologica⁴²². Lo scopo della fenomenologia non sembra quello di individuare principi per dedurre queste categorie al fine di dimostrarne la validità, ma di mostrarne la fruttuosità nel loro riuscire a rendere conto dei differenti oggetti dell'esperienza⁴²³. Per questa ragione, e soprattutto in virtù della tesi generale di questo lavoro, incentrato sul confronto tra la fenomenologia di Peirce e quella di Cassirer, in questo capitolo ci concentreremo poco sull'aspetto puramente logico-matematico della fenomenologia e metteremo in luce altri aspetti. Questo non significa che un'analisi fondata

⁴¹⁸Rosensohn (1974), p. 11.

⁴¹⁹CP 1.345.

⁴²⁰Herzberger (1981) e Burch (1991) hanno provato a ricostruire questa prova: il primo partendo da considerazioni di *bonding algebra*, l'altro fornendo una prova formalizzata a partire dall'algebra logica di Peirce. Cfr. Anellis (1993). Entrambi concordano nel riconoscere la mancanza di una prova completa nei testi di Peirce. Cfr. Short (2007), p. 74. Anche Anellis (1997) parla non tanto di una prova per questa tesi ma di «sketches of proof», che Peirce avrebbe fornito nei suoi scritti di algebra e logica dei relativi e mediante la sua teoria dei grafi esistenziali, Cfr. p. 297.

⁴²¹Rosensohn (1974), p. 2.

⁴²²È l'opinione di Short (2007) con cui sono sostanzialmente d'accordo, Cfr. p. 74.

⁴²³*Ibid.*

sulla logica dei relativi o sullo studio dei diagrammi non possa chiarire meglio un aspetto importante delle tre categorie, ma che sia possibile evidenziare altre caratteristiche della tricotomia ugualmente fondamentali e indipendenti dall'aspetto logico-matematico.

Sebbene in questi anni (1885-86) Peirce non abbia ancora dato un nome alla sua ricerca, ha già dato avvio al difficile esercizio di rendere distinte queste concezioni, in cui consisterà per l'appunto, a partire dal 1902, l'oggetto della fenomenologia. La specificità delle categorie impedisce di fornirne una definizione esaustiva. Esse, anzi, non sono neanche concetti, ma, come si diceva, modalità di pensare l'esperienza nella sua totalità, la cui specificità potrebbe andar perduta nel caso in cui si provasse a fissarle in una definizione⁴²⁴. Per questa ragione, la fenomenologia potrà affidarsi all'analisi solo fino a un certo punto, e dovrà invece procedere mediante esempi, al fine di fornire modalità con cui chiunque possa applicare per induzione la medesima articolazione categoriale alla propria osservazione dell'esperienza⁴²⁵. La difficoltà di enucleare queste nozioni sta nel fatto che queste nozioni si collocano a un livello che precede il livello semiotico. Questo però consente di applicare le medesime categorie anche alle esperienze che prescindono dall'atto cognitivo o significativo stesso.

L'oggetto della fenomenologia è il fenomeno, ma il fenomeno indipendentemente dal fatto che ad esso corrisponda qualcosa di reale oppure di illusorio, e indipendentemente anche dal fatto che il fenomeno corrisponda ad un contenuto della coscienza in genere o al fenomeno per come è descritto dalla teoria scientifica⁴²⁶.

Il Primo (*First*) o, a partire dal 1888⁴²⁷, la Primità (*Firstness*), è ciò che non è in relazione con nulla e non è soggetto ad alcuna predicazione; l'essere spontaneo, immediato, originario e libero. Esso identificherebbe l'originarietà dell'esperienza non soggetta ad alcuna forza. Dal punto di vista di una coscienza, la Primità identifica non tanto l'unità o la completezza, in quanto l'unità implicherebbe il concetto di totalità e dunque già l'unificazione di una pluralità (che invece potrebbe essere spiegato solo da un atto di cognizione). In questo stesso senso la Primità denota più propriamente il molteplice indifferenziato dell'esperienza (in questo senso, questa categoria è vicina al concetto di *It* della *New List*⁴²⁸, sebbene sia anche molto vicino talvolta alla nozione di qualità). Primo è ciò che è presente, la coscienza al suo nascere, l'esperienza del bambino o il primo giorno del mondo in cui Adamo aprì gli

⁴²⁴ EP 1, p. 247. Cfr. anche CP 2.89.

⁴²⁵ CP 1.301.

⁴²⁶ EP 2, p. 147.

⁴²⁷ EP 1, p. 280.

⁴²⁸ W 5, p. 299.

occhi. Peirce definisce la Primità come ciò che è positivamente, senza riguardo ad alcuna altra cosa. Da un lato dunque il Primo ha una certa vicinanza con la nozione di qualità, dall'altra può e deve essere connotata anche indipendentemente da ogni coscienza⁴²⁹.

Il Secondo (*Second*), o la Secondità (*Secondness*), è descritto come l'elemento di alterità e di relazione. Esso identifica l'aspetto reattivo della realtà, e può essere associato in questo alla nozione di forza. Dal punto di vista di una coscienza il secondo deve essere inteso come qualcosa di presente che agisce direttamente contro il soggetto. Nelle sue descrizioni, Peirce attribuisce alla Secondità la connotazione di azione e reazione. Questo perché è proprio della Secondità includere e comprendere questa opposizione binaria. Quest'aspetto è sottolineato nella seconda lezione sul pragmatismo tenuta a Harvard nel 1903⁴³⁰, in cui Peirce associa la nozione di Secondità all'opposizione tra stimolo e resistenza. Questo aspetto è particolarmente chiaro nel caso della percezione in cui, scrive Peirce, la concezione di un mondo interno può sorgere solo in corrispondenza all'azione reale di un mondo esterno. Il dato percettivo è, in un certo senso, sospeso tra impulso e azione interpretativa: da un lato la Secondità esprime la binarietà della coscienza, l'elemento reattivo della coscienza, che deve essere sospeso tra attività e passività; dall'altra la Secondità identifica l'esistenza effettiva e limitata ad un momento spazio-temporale. Da un lato, cioè, la Secondità esprime la possibilità, dall'altro ciò che ha la sua peculiarità in se stesso⁴³¹. Notevole è, infine, la somiglianza tra la nozione di Secondità e quella di volontà, perché la volontà può nascere solo in opposizione al presentarsi di un fatto che limiti l'azione. La Secondità sorge come non-io che si oppone alla libertà di un io⁴³².

La Secondità può essere distinta in due sottospecie in base al fatto che la relazione che essa descrive sia reale o degenerata. Una Secondità normale o genuina non può esistere senza il suo correlato, mentre una Secondità degenerata può esistere senza un correlato. Un esempio di Secondità genuina è la reazione dinamica causata da una forza. Un esempio di Secondità degenerata è la relazione tra due cose messe arbitrariamente in connessione in conseguenza di una relazione di ragione.

⁴²⁹ Nel caratterizzare la categoria di Primità, Peirce sembra talvolta non voler far a meno della nozione di qualità e cercare di estendere il suo significato anche oltre il riferimento a una coscienza (cfr. EP 2, p. 268). D'altro canto, se è vero, come Peirce scrive, che la vividezza e la qualità non sono altro che una reazione della coscienza, questo sembra porlo di fronte ad alcune difficoltà insormontabili. Se è vero che tuttavia la nozione di qualità è estremamente fruttuosa per connotare la nozione di Primità nel caso dell'analisi del *feeling*, d'altro canto la Primità riceve anche la connotazione di generale e positiva potenzialità, che non ha direttamente a che fare con la qualità, sebbene si riferisca talvolta in questo secondo caso alla qualità come l'espressione di un elemento di unicità e peculiarità.

⁴³⁰ EP 2, p. 151.

⁴³¹ W 5, p. 300.

⁴³² EP 2, p. 163.

Il Terzo (*Third*), o la Terzità (*Thirdness*), invece, è inteso come medio. Se la Secondità è intesa come ciò che agisce, momento di reazione tra relato e correlato, la Terzità è la legge di connessione. Dal punto di vista di una coscienza, Terzo è il concetto, inteso come segno, nonché la capacità generalizzante della ragione. Dal punto di vista di una coscienza, dunque, ogni cognizione e ogni rappresentazione rientrano nella Terzità. Peirce definisce come esempi di Terzità la cognizione (tutto ciò che sottostà all'associazione mentale), il linguaggio, e in generale tutte le relazioni semiotiche. In generale la Terzità comporta un elemento di continuità. D'altro canto Terzità è anche la tendenza della natura a stabilire *habits*, la positiva connessione che sottostà ai processi naturali.

Come la Secondità, la Terzità può essere genuina o degenerata; in questo secondo caso essa può avere due ordini di degenerazione. Quella genuina è una relazione resa possibile esclusivamente dal terzo elemento, in cui gli stessi correlati smetterebbero di sussistere se il terzo elemento fosse eliminato. Essa è determinata da una relazione realmente triadica, in cui i tre correlati sono messi in relazione in virtù di una forza 'vitale', corrispondente al processo di sviluppo della vita⁴³³. Da un lato, scrive Peirce, la triadicità genuina deve corrispondere a leggi generali della natura, dall'altro, il processo stesso della natura a stabilire regolarità, mostra questa tendenza a rendere connessioni accidentali delle connessioni reali⁴³⁴. Una forma di Terzo degenerato secondo il primo grado è quello che smetterebbe di esistere se uno dei due relati fosse eliminato: essa è caratterizzata da una relazione costituita da due Secondità genuine (non denegate) messe in relazione. Un esempio di questa situazione è una miscela che mette in relazione due sostanze contenendole⁴³⁵. Un Terzo degenerato di secondo grado è quello la cui relazione è arbitraria, cioè una relazione che esisterebbe anche se entrambi gli oggetti fossero eliminati. Essa è una combinazione puramente arbitraria di elementi, che si origina per l'intervento della ragione. Esse sono perciò relazioni di ragione che nascono dalla connessione di alcuni concetti con altri: un esempio è la relazione spaziale che fa in modo che Philadelphia si trovi tra New York e Washington, oppure le relazioni comparative.

3.1.2. Il ruolo delle categorie fenomenologiche

Come si è cercato di mettere in luce, le categorie possono sempre essere descritte mediante una caratterizzazione 'duplice'. Da un lato esse evidenziano un aspetto proprio della coscienza, possono identificare alcuni momenti specifici dell'attività cognitiva. Dall'altra

⁴³³ EP 1, p. 281.

⁴³⁴ CP 1.366.

⁴³⁵ CP 1.366.

hanno una valenza tale da poter essere estese a ogni aspetto della realtà. In verità questa distinzione non deve oscurare il fatto che è proprio lo scopo della ricerca fenomenologica quello di mostrare l'unità di questi due aspetti, il fatto che questi contesti differenti sono compresi e unificati nella medesima tricotomia categoriale.

Se tuttavia ci concentriamo sulla nozione di Primità solo in quanto contenuto di coscienza, questa nozione sembra già incorrere in alcune difficoltà. Qualcosa di totalmente non relato sembra infatti contraddire il principio secondo cui non si ha conoscenza di un contenuto immediato; tesi che era stata affermata a partire dagli scritti anti-cartesiani, e che del resto caratterizzerebbe il principio di ogni teoria della cognizione di tipo semiotico. Ma questa tesi non è rifiutata nel nuovo contesto della fenomenologia. Peirce afferma infatti che il Primo è ciò che precede ogni differenziazione e ogni asserzione⁴³⁶.

Questo aspetto è affrontato direttamente nella trattazione delle categorie fenomenologiche (anche chiamate categorie "cenoscopiche" o "cenopitagoriche"), contenuta nella *Minute Logic* del 1902⁴³⁷. Qui Peirce ribadisce che «Nothing is more occult than the absolute present»⁴³⁸. Dal punto di vista di una coscienza, infatti, una qualità del tutto presente sarebbe da concepire al di fuori del tempo. Ma una simile esperienza non renderebbe possibile neanche l'esperienza di un *feeling*, che per venir riconosciuto deve essere comparato con altri contenuti di coscienza⁴³⁹. La stessa obiezione sembra coinvolgere anche la nozione di pura binarietà. Anche in questo caso sembra difficile che la coscienza possa fare esperienza di una pura binarietà senza l'intervento di un elemento di cognizione e dunque di Terzità, che possa rendere questo aspetto rappresentabile. Lo stato di una esperienza di pura binarietà coinciderebbe forse con quella di una reazione di risposta all'azione meccanica di cause esterne.

Questo tuttavia non contraddice l'analisi di Peirce, e anzi mostra la specificità dell'oggetto in analisi. L'analisi di Peirce non promette alcun accesso diretto a presunti contenuti originari della coscienza. Le nozioni di pura Primità e di pura Secondità sembrano essere inaccessibili in modo diretto a una coscienza, essendo essa costitutivamente limitata alle sue capacità semiotiche. Nondimeno, è l'analisi fenomenologica a consentire la focalizzazione su aspetti peculiari dell'esperienza, in quanto elementi considerati in se stessi attraverso un esercizio logico di astrazione, e che risultano accomunare esperienze molto diverse nella medesima articolazione tricotomica.

⁴³⁶ W 5, p. 304.

⁴³⁷ CP 2.79-93.

⁴³⁸ CP 2.85.

⁴³⁹ CP 2.86.

Così Peirce definisce il terzo come «the only conception of the series which is quite realizable»⁴⁴⁰. Dal punto di vista della coscienza, dunque, ciò che c'è comincia a esistere solo nella misura in cui disponiamo di un concetto con cui rappresentarlo, come appariva fin dalla *New List*. D'altro canto, se il problema della comprensione dei contenuti ci spinge a ricondurre la realtà al modello triadico della cognizione semiotica, il modello tricotomico della fenomenologia ci mostra che nella realtà stessa sono presenti aspetti dinamici di possibilità (Primità), fattualità (Secondità) e di processualità (Terzità) che sussistono anche indipendentemente dalle nostre possibilità rappresentative. L'esperienza, nella sua totalità, si presenta mediante i concetti con cui noi possiamo rappresentarla, ma il suo carattere vitale avanza indipendentemente da questo e lo fa in modo triadico.

Così Peirce scrive in una lettera a James che uno degli aspetti che caratterizzano la coscienza è la sua binarietà, l'aspetto duale mediante cui un io reagisce contro un non-io⁴⁴¹. L'esperienza, dal punto di vista di una coscienza, è sospesa tra i suoi aspetti di Terzità che ce la presentano in modo unitario e continuo e i suoi elementi di irruzione del fatto (costituiti a loro volta di Primità in connessione). Proprio in questa dialettica l'uomo progredisce mediante inferenze abduttive, comprendendo nuove fatticità mediante leggi generali di connessione. In questo senso l'esistenza del soggetto può essere descritta a questo livello come sospesa tra il momento delle sensazioni immediate, cioè dei fatti che agiscono e ci spingono a reagire di conseguenza, e quello delle sintesi mediante cui queste sensazioni sono ridotte ad unità. Quest'ultimo aspetto della realtà era già riconoscibile nella nozione di indice e di simbolo. Ora però la tricotomia può estendere il campo e i presupposti su cui questi due aspetti della semiosi riposano. La fenomenologia ci mostra che la validità di questi principi, la mera possibilità (*Firstness*), la brutta fatticità (*Secondness*), e la tendenza alla stabilizzazione di continuità (*Thirdness*) non riguardano solo l'esperienza in quanto è compresa dal soggetto, ma la realtà stessa. In questo modo ritroviamo la possibilità di rendere conto dell'esistente in modo più esteso di quanto non fosse possibile nel modello semiotico. Secondo queste categorie, da un lato abbiamo lo stadio di indifferenziata possibilità della natura nella sua

⁴⁴⁰ W 5, p. 305.

⁴⁴¹ Si potrebbe dire che la dualità rappresentata da una coscienza è sempre una dualità 'riflessa' cioè ricondotta ad un indice corrispondente ad una relazione degenerata da una relazione reale. In questo senso, la Secondità della realtà, rappresentata da una coscienza, corrisponderebbe sempre alla Secondità di un indice associabile ad un concetto in grado di rendere comprensibile un certo contenuto percettivo. Anche la qualità avrebbe del resto questa natura: per come è vissuta è un *feeling* temporaneo e passeggero, che deve essere recuperato nella memoria o comunque simbolizzato in qualche misura, al fine di poter essere 'visualizzato' dal flusso delle sensazioni. La Secondità e la Primità al di fuori di questo aspetto semiotico sembrano essere nozioni irraggiungibili. La loro natura specifica può essere raggiunta solo per astrazione mediante un esercizio di immaginazione, il metodo della prescindione.

potenzialità (*chance*), dall'altro abbiamo lo stadio dell'esistente (*actuality*), infine lo stadio della medietà del processo (*law*).

Le categorie non sono solo categorie della coscienza, cioè non sono categorie della comprensione dell'esperienza, bensì momenti del procedere stesso della realtà. Dunque coinvolgono il pensiero solo in quanto caratterizzano il più generale problema della vita. Sono categorie generali che includono le possibilità della coscienza solo come caso particolare, seppure privilegiato, dal momento che è dall'analisi della coscienza che ci è lecito scoprire queste categorie e il modo in cui si articolano. Esse sono prese nel loro insieme come una lente per l'osservazione, intendendo l'osservazione nel modo più esteso possibile.

In questo modo, i concetti di Primità, Secondità e Terzità devono essere astratti a partire dall'esperienza ordinaria. L'analisi fenomenologica deve affidarsi a capacità di individuazione e di immaginazione per poter eliminare ciò che è superfluo e psicologico e mettere in luce l'elemento puramente generale e si avvale perciò del metodo della prescissione⁴⁴². Si può anche dire che l'esperienza è possibile solo in quanto rappresentata, ma che successivamente l'esercizio di analisi può considerare le singole categorie in se stesse, prescindendo dagli elementi psicologici o non necessari⁴⁴³. Sempre in questo senso, Peirce scrive talvolta che la fenomenologia ha più a che fare con la logica che con la metafisica⁴⁴⁴; se l'analisi fin qui svolta è corretta, si può intendere la logica come 'logica dell'esperienza', concependo la parola esperienza nel modo più esteso possibile.

3.1.3. Il rapporto tra la fenomenologia e la semiotica

Se le categorie non possono essere considerate soltanto come categorie del soggetto, la loro specificità però è di non essere in contraddizione con le categorie semiotiche di un soggetto pensante, dal momento che esse sono comprese nella fenomenologia stessa. Le tre categorie fenomenologiche non sono perciò, kantianamente, categorie che rendano possibile l'esperienza, ma categorie che possono riflettere analogicamente, in vari livelli, il procedere dell'esperienza.

⁴⁴² Gava (2014), p. 149.

⁴⁴³ Questo metodo è chiarito da Peirce stesso in EP 2, p. 270, dove Peirce ribadisce l'articolazione tra le categorie: è possibile prescindere la Primità dalla Secondità, ma non è possibile pensare la Secondità senza la Primità. Allo stesso modo è possibile pensare la Secondità senza la Terzità ma non viceversa. Gava afferma che si possa parlare in questo senso di un metodo trascendentale che si manterrebbe anche nell'analisi fenomenologica-idioscopica, nella misura in cui c'è l'applicazione di un metodo prescissivo che lo accomuna a quello utilizzato nella *New List*. Sono d'accordo sulla continuità di metodo, tuttavia ritengo che la definizione di metodo trascendentale possa rischiare di confondere le idee più che chiarirle, e di nascondere l'elemento decisamente nuovo che caratterizza il ruolo delle categorie, in questo caso non più collocate nei limiti del problema della rappresentazione e della comprensione dell'esperienza. Cfr. p. 149-160.

⁴⁴⁴ CP 1.352.

Se dal punto di vista della cognizione del soggetto abbiamo da un lato la realtà e dall'altro la rappresentazione, che coglie la realtà ma come segno interpretato, ora la rappresentazione è inclusa nel più generale processo della vita. Esso realizza il terzo momento di un procedere che comprende anche un momento di possibilità originaria (*First*) e di imprevedibile fatticità (*Second*). Lo stesso segno partecipa di questa dialettica rendendo stabile, in quanto Terzo, un molteplice di contenuti possibile (*First*) presentato alla mente (*Second*).

Ora, se ci soffermiamo sull'analisi nella sua caratterizzazione della coscienza, si può notare che, già all'interno del quadro semiotico, la tricotomia consente di evidenziare in modo nuovo l'aspetto processuale della cognizione. Se l'analisi del concetto a partire dal suo ruolo semiotico considera per lo più il segno nella sua relazione già stabilita con un oggetto ed un interpretante, queste categorie possono rappresentare l'aspetto dinamico con cui la relazione è resa possibile da un segno. Le categorie identificano infatti un elemento attivo, processuale. La Primità identifica il puro caso, la possibilità non realizzata; la Secondità identifica la forza, l'azione reattiva (e passiva); la Terzità identifica la tendenza ad acquisire *habits*⁴⁴⁵.

Così anche le rappresentazioni in se stesse, nella loro natura semiotica, possono essere osservate come 'fenomeni' specifici, a partire dal punto di vista generalizzato e dinamico di questa tricotomia. Innanzi tutto, come è noto, il segno è triadico, e cade dunque nella categoria della Terzità. Il segno è un terzo perché media tra la mente e l'oggetto rappresentato⁴⁴⁶. Ma inoltre il segno identifica un processo di stabilizzazione di una relazione. Questo aspetto è descritto chiaramente da Peirce in una lettera del 1904 inviata a Lady Welby. Qui Peirce si riferisce alla fenomenologia con il nome di *Ideoscopy* e, dopo aver definito il segno come una sorta di terzo⁴⁴⁷, si chiede in che modo questo possa essere caratterizzato. Innanzitutto, dice Peirce, l'interpretante non è un pensiero ma un'azione. Questo significa che il segno identifica un processo che le tre categorie possono esplicitare. Il segno allora è un processo che porta un secondo, ovvero il suo oggetto, in relazione ad un altro terzo, un'altra rappresentazione-segno. Oppure, ipotizza Peirce, un segno può mettere in relazione un secondo (un contenuto percettivo, ad esempio), in relazione con lo stesso primo con cui il segno è in relazione. Potremmo interpretare questo caso come il caso di un contenuto percettivo, che ha inizio con uno stimolo (un secondo), che viene interpretato abduktivamente mediante un segno che lo fa riferire ad una stessa qualità (primo) con cui il segno

⁴⁴⁵ Rosensohn (1974), p. 74.

⁴⁴⁶ EP 1, p. 281.

⁴⁴⁷ SS, p. 31.

interpretante è in relazione. In ogni caso quello che è chiaro è che la tripartizione consente di intendere il segno nel suo procedere dinamico.

Gli esempi riportati sono solo alcune delle possibilità di generalizzazione delle tre categorie nell'analisi semiotica. Nelle tripartizioni più mature di Peirce, di cui abbiamo brevemente reso conto nel capitolo precedente, la classificazione dei segni riceve un supporto fondamentale dalla tricotomia fenomenologica, e dalle possibilità di combinare in modo ricorsivo la sua articolazione. Così nel *Syllabus* del 1903⁴⁴⁸, la distinzione in dieci classi di segni è ottenuta componendo l'aspetto fenomenologico del segno, l'aspetto di pura possibilità, fatticità o legge, con le componenti formali di icona, indice e simbolo. Dovrebbe essere ora più chiaro in che modo la tripartizione fenomenologica consente di mettere in luce tre modalità generalizzate dell'esperienza che possono trovare applicazione come modalità di osservazione dello stesso processo semiotico.

Ad ogni modo, focalizzarsi solo sull'aspetto cognitivo e semiotico dell'analisi fenomenologica di Peirce, sebbene consenta di evidenziare caratteristiche nuove della ricerca, rischia di perdere di vista il fine primario della fenomenologia, che è appunto l'ipotesi unificante del modello tricotomico, il suo essere specchio del pensare ma anche del processo della natura.

L'aspetto cognitivo della fenomenologia è del resto enfatizzato da Peirce stesso in più punti dei suoi lavori. Nello scritto di preparazione alla seconda delle Harvard Lectures del 1903⁴⁴⁹, ad esempio, le categorie fenomenologiche vengono trattate soprattutto in relazione alla teoria pragmatista e dal punto di vista dell'analisi della coscienza. Con la nozione di analisi fenoroscopica elaborata a partire dal 1905, l'analisi sembra concentrarsi su questo problema. La definizione di *phaneron* come ciò che appare davanti agli occhi della mente sembra enfatizzare l'aspetto dell'analisi incentrata sugli elementi più immediati della coscienza⁴⁵⁰.

Questo però non smentisce l'ampiezza dell'impostazione generale, ma mostra solo una declinazione possibile dello studio delle categorie su un problema specifico, spiegabile in relazione ai fini specifici presi in considerazione. Affrontando infatti il problema della fenomenologia, nella terza Harvard Lecture⁴⁵¹, Peirce ribadisce l'estensione della disciplina, affermando chiaramente che «the three categories furnish an artificial classification of all

⁴⁴⁸ EP 2, p. 267.

⁴⁴⁹ EP 2, p. 145.

⁴⁵⁰ CP 1.284. L'enfasi su questo aspetto dell'analisi fenomenologica è anche dovuta alla disposizione dei testi all'interno dei *Collected Papers*, che nella sezione dedicata alla fenomenologia privilegiano per lo più scritti diversi incentrati sull'applicazione delle tre categorie al problema dell'analisi della percezione e del *feeling*.

⁴⁵¹ EP 2, pp. 160-178.

possible systems of metaphysics»⁴⁵². Non c'è dubbio dunque che le categorie mostrino una certa fruttuosità nell'analisi dei contenuti di coscienza⁴⁵³; tuttavia, per i nostri scopi è stato sufficiente sottolineare il fine *generalizzante* dell'analisi fenomenologica, che del resto non è mai del tutto taciuto anche negli scritti in cui al centro dell'analisi si trova l'attività cognitiva o percettiva.

L'analisi fenomenologica affrontata in relazione al problema della cognizione, per come è portata avanti dal 1904, si presta del resto in modo più proprio ad essere accostata alla fenomenologia husserliana⁴⁵⁴. Entrambi i metodi d'analisi vengono intesi come forme basilari dell'osservazione del fenomeno. L'analisi fenomenologica di Peirce, inoltre, mette da parte la domanda sulla realtà del contenuto d'esperienza analizzato, proprio come nel momento di riduzione fenomenologica dell'*epoché* husserliana⁴⁵⁵. D'altro canto, già nell'analisi fenomenologica della coscienza⁴⁵⁶, emergono significative differenze con la fenomenologia husserliana, tra cui la differenza sostanziale riguardo all'accesso diretto a contenuti di tipo intuitivo della coscienza⁴⁵⁷. Se concepiamo poi la fenomenologia in tutta la sua estensione, come è stato messo in luce, la distanza tra la fenomenologia peirciana e quella husserliana appare ancora più chiara. Sembra allora più corretto sottolineare una certa vicinanza con la fenomenologia di Hegel come modello di raccordo della realtà e della razionalità, a cui lo stesso Peirce rimanda più volte pur senza risparmiare mai le proprie critiche al metodo hegeliano e alla limitatezza del suo metodo di analisi⁴⁵⁸.

Non abbiamo qui affrontato l'analisi della percezione a partire dalle tre categorie fenomenologiche, né ci siamo concentrati sulle analisi più mature dell'aspetto relazionale delle categorie. Sia però sufficiente aver fornito un'idea del modo in cui la fenomenologia fornisce un paradigma di interpretazione dell'esperienza decisamente esteso rispetto al modello semiotico-cognitivo, in cui la stessa semiotica trova un suo posto.

⁴⁵² EP 2, p. 160.

⁴⁵³ Anche nella lettera a James Peirce si concentra soprattutto su questo problema Cfr. CP 8.264-9.

⁴⁵⁴ Si vedano Spiegelberg (1956), Rosensohn (1974), p. 77 e Krausser (1977).

⁴⁵⁵ Rosensohn (1974), p. 2.

⁴⁵⁶ Analisi come quella di Spiegelberg (1956) e Krausser (1977), mirando ad un confronto tra la fenomenologia di Peirce e quella continentale finiscono per concentrarsi per lo più sull'aspetto relativo all'analisi dei contenuti della coscienza.

⁴⁵⁷ Short (2007), p.61n.

⁴⁵⁸ «I am not sure that it will do to call this science phenomenology owing to Hegel's *Phänomenologie* being somewhat different» CP 8.298. Si veda anche in CP 2.89.

3.2. La fenomenologia di Cassirer

3.2.1. La filosofia delle forme simboliche e il problema della vita

Nella prefazione al terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* (1929), Cassirer menziona il progetto di un'ulteriore sezione che egli avrebbe voluto dedicare al confronto tra i principi del suo sistema e i problemi affrontati dalla filosofia contemporanea⁴⁵⁹. Il lavoro, escluso dalla stesura finale per questioni di completezza stilistica, avrebbe dovuto chiamarsi *Vita e Spirito: per una critica della filosofia contemporanea*. Questo materiale è stato raccolto nel primo capitolo della *Metafisica delle forme simboliche*, primo volume della *Nachlass Edition*, curata da John Michael Krois e Oswald Schwemmer. Il volume contiene sia il lavoro incompleto in questione, risalente alla fine degli anni venti, sia alcuni frammenti riconducibili all'inizio degli anni quaranta, ovvero al suo periodo svedese, in cui Cassirer introduce il nuovo problema dei *Basisphänomene*. In *Vita e Spirito* il problema delle forme simboliche è intrecciato con nuovi temi: dal problema estetico dell'espressione, al problema etico della libertà, fino al problema di una antropologia filosofica; temi che caratterizzano in particolar modo gli ultimi anni della sua riflessione⁴⁶⁰.

Il confronto proposto in *Vita e Spirito* introduce in particolare un nuovo fondamentale problema, che ci consente di porlo a confronto con altri aspetti della nostra ricerca. La filosofia delle forme simboliche ha analizzato le singole espressioni simboliche nella loro genesi e nelle loro funzioni specifiche. In questo modo, l'espressione simbolica ha trovato spiegazione a partire dalle funzioni soggettive dell'espressione, della rappresentazione e del significato, e nell'articolazione sistematica in cui sono organizzate. Il metodo seguito è stato quello trascendentale, a partire dal riconoscimento del 'dato' storico delle forme culturali per come si sono realizzate, per risalire alle funzioni che le caratterizzano, e che, in certa misura, le determinano. D'altro canto, essa non si è illusa di poter risolvere lo spirito nella sua totalità a una serie di principi che potessero bastare a stabilirlo; ha invece osservato la cultura a partire dal dato contingente del suo compiersi, e ha solo poi individuato le funzioni distintive del suo 'farsi'. Da una parte vi è dunque la necessità di ricondurre lo spirito nella natura 'discreta' delle singole forme⁴⁶¹, cioè alle sue specifiche forme di espressione simbolica, perché solo attraverso le singole forme lo spirito si manifesta. Dall'altra c'è il movimento dinamico dell'espressione, la concreta manifestazione dei singoli oggetti della cultura, che ha un carattere irriducibile alle singole funzioni.

⁴⁵⁹ Cassirer (1966a), p. xv.

⁴⁶⁰ Raio (2003), p. ix.

⁴⁶¹ Cassirer (2003), p. 7.

Qui il problema si sposta sul riconoscimento del carattere di immanenza dei prodotti culturali. Cassirer affronta in questo modo la dialettica tra la vita, nel suo carattere immediato e irriducibile, e la trascendenza dell'espressione simbolica. In questo modo Cassirer porta avanti un confronto diretto con la filosofia della vita, in particolare con Simmel e Bergson, i quali oppongono il carattere dinamico molteplice della vita a quello statico, formale della cultura. Senza entrare nella trattazione particolareggiata che Cassirer offre della filosofia di Simmel e di Bergson, è interessante notare come Cassirer, pur rifiutando l'opposizione tra campo della vita e campo della cultura, accetti l'importanza della questione per riflettere sui principi della filosofia delle forme simboliche⁴⁶².

La filosofia delle forme simboliche, di fatto, rifiuta, a partire dai suoi principi, ogni distinzione metafisica che opponga come irriducibili il campo della vita e quello della cultura. Come si è mostrato, infatti, la forma, ovvero l'espressione simbolica, non è intesa come qualcosa di aggiunto all'esperienza e alla vita culturale stessa, bensì la sua stessa realizzazione. La mediatezza del pensiero e delle forme simboliche non si oppongono a una presunta immediatezza della vita, ma sono il modo in cui la vita può presentarsi nel suo significato⁴⁶³. Le forme simboliche sono in questo modo forme specifiche dell'oggettivizzazione, con cui l'uomo non solo comprende il mondo, ma anche se stesso e la propria coscienza, riuscendo a concepire la vita nelle sue molteplici manifestazioni. Il concetto di 'vita', l'immediatezza dell'esistente, non sarebbe neanche concepibile in opposizione alla forma, all'ambito delle espressioni simboliche, perché l'uomo non è affatto in grado di concepire la vita fuori da esse⁴⁶⁴. Non è mai possibile concepire un concetto di vita, puro, e completamente spoglio di ogni mediazione e connotazione simbolica, così come non è mai possibile concepire una forma del tutto priva di vita⁴⁶⁵. Forma ed esperienza non sono due fatti già stabiliti, ma due aspetti polari che devono caratterizzare il processo della conoscenza e della vita. La realtà deve passare attraverso la creazione simbolica.

Se osservato da un punto di vista più profondo, il testo di *Vita e Spirito* non mostra solo la volontà di Cassirer di confrontarsi con le filosofie contemporanee e di contestualizzare la filosofia della forma simbolica. Esso rivela invece una nuova enfasi su un nuovo punto di vista, quello dell'immanenza della realtà. Questo aspetto diventerà sempre più importante negli anni svedesi.

⁴⁶² Cfr. Loft (2010), p. 41.

⁴⁶³ Cassirer (2003), p. 16.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 12.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 18.

Anche l'unità della determinazione scientifica, in cui i costrutti simbolici dovrebbero corrispondere a una realtà data in modo necessario, è in verità il risultato di un processo di interpretazione, che solo attraverso un lungo lavoro conduce alle forme stabili delle leggi scientifiche. Da questo punto di vista, le forme teoriche delle leggi non si oppongono semplicemente al mondo esteriore della materia; al contrario i fenomeni esterni sono compresi attraverso la funzione delle formazioni scientifiche. Questo processo di determinazione è però dinamico, cioè soggetto ad evoluzione. La verità che emerge dalla teoria scientifica non è mai conclusa una volta per tutte, essa non si confronta mai con una realtà data, bensì la realtà è l'ideale a cui essa tende⁴⁶⁶. In poche parole, è vero che le forme simboliche sono l'unico modo di cogliere la realtà, ma d'altro canto anch'esse, prese singolarmente, sono espressioni contingenti e temporanee, soggette al cambiamento della vita, la quale nel suo procedere non è mai del tutto limitata alle singole forme simboliche. L'opposizione tra vita e forma, riguardando tutto l'ambito delle produzioni simboliche, la dialettica tra forma culturale (come immagine, come parola o come simbolo matematico) e spontaneità della creazione, riguarda anche l'espressione scientifica⁴⁶⁷.

In *Vita e Spirito* Cassirer pone l'accento sul momento dell'esistenza, che riguarda sia i fenomeni naturali, la vita biologica nelle sue forme di sviluppo, sia i prodotti dell'espressione delle forme simboliche, intese nella loro effettiva realizzazione. Cassirer osserva come si dia una dialettica tra l'aspetto dell'individualità, della forma simbolica o dell'organismo, caratteristica di ogni singola forma creata⁴⁶⁸, e quello della continuità, del carattere processuale della vita da cui questa individualità deve emergere. Questo pone alcuni nuovi interrogativi. Che posto deve avere l'aspetto immanente dell'esistenza all'interno della filosofia delle forme simboliche? L'analisi ha inventariato le espressioni della cultura in quanto ricondotte alle funzioni simboliche, ma cosa può dire la filosofia delle forme simboliche del carattere di singolarità e unicità di queste espressioni? Allo stesso modo è chiaro come questo aspetto è riconosciuto anche per l'ambito della natura stessa, dell'esistenza nelle sue forme oggettive, nel presentarsi dei fenomeni della natura e delle forme di vita.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 25-26.

⁴⁶⁷ «L'opposizione di 'essere' e 'divenire', di 'unità' e 'molteplicità', di 'materia' e 'forma', di 'anima' e 'corpo' ora appaiono tutte, per così dire dissolte in quell'unica antitesi assolutamente fondamentale [...] Qui, in questo punto di unificazione, la filosofia della natura si incontra con la filosofia della storia; qui l'etica e la teoria del valore si intrecciano con la teoria della conoscenza e la dottrina generale della scienza», *Ivi*, p. 9.

⁴⁶⁸ «Questo loro presente, questa esistenza in un singolo inconfondibile 'ora', non costituisce un limite a cui soggiaciamo, ma l'unica forma possibile della loro attualità, del loro essere reali », *Ivi*, p. 129.

Cassirer è subito chiaro nell'affermare che questo aspetto dell'esistente non può venir risolto in qualche sorta di principio più fondamentale da cui esso verrebbe dedotto:

Nessuna metafisica e nessuna empiria sarà mai nella condizione di chiarirci l' 'origine' di queste creazioni nel senso che ci fa retrocedere al loro inizio temporale, nel senso che permette di scorgere segretamente la loro nascita. Noi non possiamo mai risalire al punto in cui il primo raggio della coscienza spirituale erompe dal mondo della vita; non possiamo mettere il dito sul punto dal quale 'divengono' il linguaggio, o il mito, l'arte o la conoscenza⁴⁶⁹.

Il Cassirer che scrive in questi anni (fine anni '20) non è ancora giunto a concepire i *Basisphänomene*. Egli si limita allora a riconoscere la validità del problema della vita e dell'esistente e a contestualizzarlo all'interno del compito di una filosofia delle forme simboliche, a ricondurlo cioè nei limiti di un'analisi trascendentale. L'analisi delle forme simboliche, riconducendo il complesso dell'oggettivizzazione alle espressioni simboliche stesse, deve porre nelle singole forme la demarcazione tra uomo e mondo del vivente. Essa può cioè soltanto riconoscere le forme nel loro 'essere', come 'forme chiuse', nel loro presentarsi storicamente, per ciò che esse singolarmente sono. Successivamente può ricondurle alle singole funzioni con cui la coscienza le esprime, ai suoi specifici simboli, ma senza poter esaurire l'espressione dei singoli prodotti culturali a un principio che li deduca e li determini, compito che esulerebbe dal campo dell'analisi trascendentale stessa.

In questo tentativo di cogliere il momento della vita, Cassirer ritrova il limite della filosofia delle forme simboliche negli *Urphänomene*, già oggetto della *Filosofia delle Forme Simboliche*: il momento della gravidanza, con cui si riconosce che ogni contenuto di coscienza è già manifestazione di un significato; quello dell'espressione, secondo cui il contenuto della vita deve sempre essere rappresentato alla coscienza mediante forme simboliche⁴⁷⁰. Essi identificano i limiti fondamentali dell'analisi trascendentale. Il presente e il rappresentativo, e il loro intreccio⁴⁷¹, devono rivestire dal punto di vista della coscienza il vero *Urphänomen* oltre il quale l'analisi trascendentale non può spingersi. Il primo elemento della coscienza deve essere il dato in quanto già forgiato, in quanto incorpora una totalità di senso. Se si vuole affrontare il problema della processualità della vita non si può ora fare ricorso alla conoscenza di un 'immediato', giacché non si è dato alcun contenuto che non fosse conosciuto attraverso

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 46.

⁴⁷⁰ Loft (2010), p. 56.

⁴⁷¹ Cassirer (2003), p. 62.

delle specifiche forme simboliche dello spirito: «l'immediato, ammesso che sussista non può essere esperito immediatamente»⁴⁷².

Nella *Filosofia delle forme simboliche* il significato nasce sempre attraverso la forma. Ciò che le singole espressioni simboliche *sono*, lo sono in relazione a un preciso momento temporale (momento storico). In questo senso l'analisi trascendentale deve sempre riconoscere la forma come suo primo dato. D'altro canto, il singolo prodotto culturale è non è mai riducibile alla peculiarità della forma simbolica a cui appartiene.

Così l'osservazione dell'umanità sta in questo dilemma, di essere immersa nel flusso della vita eppure di dover esprimere la vita nelle sue forme simboliche. Il simbolo sta dunque tra il mondo della natura, della vita per come si esprime nella sua causalità e libertà, e il materiale simbolico con cui l'uomo riorganizza il flusso della vita nelle forme specifiche. L'uomo non può mai penetrare la vita in modo diretto, ma la riproduce, la rappresenta, e rappresentandola diviene cosciente di se stesso e del mondo: «L'uomo non può far altro che dividere la totalità dell'essere in unità parziali e scomporla in forme di cose e forme dell'io. E come il suo agire, così tutta la sua comprensione concretamente intuitiva del mondo è legata a queste due forme fondamentali e costantemente serrata in esse»⁴⁷³.

Potremmo formulare la questione in questi termini: la vita non è riconducibile solo alle funzioni specifiche delle funzioni simboliche di cui ci serviamo. D'altro canto la vita rimane accessibile solo attraverso di esse. Lo scacco è dato dall'aspetto di irriducibilità delle singole espressioni simboliche, o dei singoli organismi viventi, a cui appartiene un'individualità. Questo problema non può essere risolto dalla filosofia trascendentale, perché la filosofia trascendentale può ricondursi solo al dato ultimo delle sue espressioni simboliche, cioè al contenuto di coscienza in quanto già carico di significato. Se la filosofia deve poter intendere in forme nuove questo problema ciò dovrà andare oltre l'impostazione trascendentale, oltre la semiotica stessa, senza tuttavia contraddire i principi che l'hanno caratterizzata, cioè senza andare oltre gli *Urphänomene* dell'espressione e della pregnanza simbolica. Se problema trascendentale ha bisogno di un'estensione, la domanda è dunque in quale misura possa essere lecito porre il problema dal punto di vista delle possibilità della filosofia, senza rinnegare le analisi precedenti.

⁴⁷² *Ivi*, p. 61.

⁴⁷³ Cassirer (2003), p. 137.

3.2.2. L'elaborazione della teoria dei *Basisphänomene*

Il problema fondamentale dell'opposizione tra vita, nella sua immediatezza, e pensiero nella sua mediatezza⁴⁷⁴ è uno dei motivi per l'elaborazione di una teoria dei *Basisphänomene*⁴⁷⁵, avviata intorno alla fine degli anni trenta⁴⁷⁶. Il frutto di queste riflessioni è contenuto, in parte, in alcune annotazioni che continuano fino al 1940, raccolte nella seconda parte della *Metafisica delle Forme Simboliche*⁴⁷⁷, e in parte rielaborate in *Die Drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis*⁴⁷⁸, un testo risalente al 1937, che doveva costituire il primo capitolo di uno scritto sistematico sul concetto di verità, mai completato.

Come si è messo in luce, la risposta che la filosofia può sperare di fornire a questo problema non può consistere nel porre l'accento su uno dei due poli del problema, quello delle possibilità di formazione o significazione, o quello della vita. Essa deve invece trovare una prospettiva di conciliazione, un punto di vista da cui guardare le forme nel loro insieme. Una filosofia che pensasse di poter penetrare a contenuti primari dell'esperienza smentirebbe il principio secondo cui la conoscenza deve sempre passare attraverso i limiti della rappresentazione. Una filosofia che invece volesse riscontrare in principi generali la risoluzione del problema della vita, finirebbe per ipostatizzare uno solo dei punti di vista possibili.

È proprio Cassirer a collocare il suo problema nell'ambito di una fenomenologia della conoscenza⁴⁷⁹. Nella nozione di fenomenologia è qui da intendere qualcosa di molto differente dalla fenomenologia di Husserl, che del resto era già stata affrontata direttamente nel capitolo sulla gravidanza simbolica nella *Filosofia delle forme simboliche*⁴⁸⁰. La fenomenologia dei *Basisphänomene* non vuole porre al centro l'esperienza a partire da una nozione purificata di coscienza, né concepire la possibilità della coscienza di accedere a contenuti originari dell'esperienza⁴⁸¹.

Obiettivo di questa fenomenologia deve invece essere quello di fornire una possibilità di sintesi, di porre il campo di veridicità comune (*Wirklichkeit*) su cui le diverse espressioni simboliche possono esprimersi. Qualsiasi punto di vista che avanzasse la priorità conoscitiva

⁴⁷⁴Cassirer (2003), p. 167.

⁴⁷⁵Möckel (2010a), p. 67.

⁴⁷⁶Hansson e Nordin (2004), p. 22.

⁴⁷⁷Cassirer (2003), pp.149-240.

⁴⁷⁸ECN 2, pp. 3-31.

⁴⁷⁹ECN 2, p. 12.

⁴⁸⁰Cassirer (1966a), p. 162. Sulla lontananza tra la fenomenologia di Husserl e l'analisi di Cassirer in particolare in relazione al problema della gravidanza si veda Möckel (2010b) e Möckel (1992).

⁴⁸¹Hansson e Nordin (2006), p. 23n. Tuttavia, è stato messo in luce che, se ci si concentra solo sul momento dell' *Ich-Phänomen*, è possibile riscontrare punti di contatto con l'Husserl delle meditazioni cartesiane, Cfr. Paetzold (2010), p. 98.

di un principio come ideale di comprensione dell'esperienza nella sua totalità non farebbe che ipostatizzare un punto di vista a scapito degli altri. Il problema affrontato comprende tra le prospettive differenti che una fenomenologia deve riconoscere e comprendere non solo il campo della natura, ma anche quello dello spirito⁴⁸². È con questa tripartizione, allora, che deve essere possibile affrontare il problema della vita.

La fenomenologia non è però solamente un modo di mettere in accordo le singole discipline, sebbene nel testo si metta in luce la sua valenza soprattutto nel mostrare le *Grundrichtungen* del problema della verità. La sua generalità deve essere tale da fornire delle «vie di accesso alla realtà» cioè le modalità generali da cui si mostra tutto ciò che chiamiamo realtà⁴⁸³. In questo modo si comprende in che modo generale l'oggetto di questa fenomenologia è l'«Erscheinens selbst»⁴⁸⁴. Il suo oggetto non è semplicemente ciò che appare come oggetto delle scienze, o nell'espressione delle forme culturali, ma l'esperienza che in tutte queste forme appare come totalità.

Per rivolgersi a questo nuovo oggetto di studio Cassirer propone tre tipologie fondamentali (*Grundtypen*) di fenomeni, che chiama fenomeni di base (*Basisphänomene*). Essi vengono anche definiti di volta in volta dimensioni dell'esperienza, o fonti della conoscenza della realtà⁴⁸⁵. La fonte da cui Cassirer coglie la formulazione di queste categorie è il Goethe dei quaderni sulla *Morfologia*, cui Cassirer si riferisce più volte nel corso della sua trattazione, e di cui riporta una lunga citazione:

Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwüstlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimnis. Die zweite Kunst der von oben wirkende Wesen ist das Erlebte, das Gewahrwerden, das Eingreifen der lebendig-beweglichen Monas in die Umgebungen der Außenwelt, wodurch sie sich erst selbst als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenzt gewahr wird [...]. Als Drittes entwickelt sich nun dasjenige, was wir als Handlung und Tat, als Wort und Schrift gegen die Außenwelt richten; dieses gehört derselben mehr an als uns selbst, so wie sie sich darüber auch eher verständigen kann, als wir es selbst vermögen; jedoch fühlt sie, dass sie, um recht klar darüber zu werden, auch von unserem Erlebten soviel als möglich zu erfahren habe⁴⁸⁶.

⁴⁸² ECN 2, p. 9.

⁴⁸³ Cassirer (2003), p. 168.

⁴⁸⁴ ECN 2, p. 6.

⁴⁸⁵ Cassirer (2003), p. 168.

⁴⁸⁶ Goethe (1907), p. 76.

Cassirer distingue dunque tre categorie, o ‘circoli dell’ essere’ (*Kreis des Seins*). La prima categoria è quella della Monade pura, l’io come puro movimento o anche ‘la vita stessa’⁴⁸⁷. La seconda è l’esperienza di un ambiente o di un mondo esterno verso cui l’azione è indirizzata. In modo molto simile alla Secondità peirciana, Cassirer lo denota come restringimento del campo d’azione, come l’urto con un non-io. Come in Peirce, è solo a questo livello che vi è davvero l’esperienza di un agire, della dialettica di un’azione ed una resistenza (*Widerstand*⁴⁸⁸), della dialettica tra *actio* e *reactio*⁴⁸⁹. Anche per Cassirer questo livello è esemplificato chiaramente dall’esperienza percettiva in cui la coscienza percepisce se stessa e allo stesso tempo il mondo esterno. È l’esperienza dell’‘io’ a cui si oppone un ‘tu’, ma la validità non è limitata al contesto di una coscienza, essa identifica ogni ambito in cui all’azione di qualcosa si contrappone quella di un altro. L’ultima categoria è quella del processo di oggettivizzazione. Qui si realizza la mediazione tra ‘io’ e ‘mondo’. Se la prima categoria, la pura monade, che sarebbe la libertà illimitata è un’astrazione⁴⁹⁰, e la seconda è solo limitatezza dell’azione, con la terza nasce la categoria della forma, dell’oggettività e dunque anche della verità. Il mondo esterno prende forma nell’‘opera’, cioè in qualcosa di fisso, un campo dell’*esso* che pone un estraniamento dall’*io*. Esso è anche il fine dell’agire. Dal punto di vista soggettivo è il campo della creazione, inteso nel modo più esteso dall’opera materiale a quella simbolica nella sua generalità. In generale identifica ogni punto di fissazione dell’esperienza (*Kristallisationspunkt*⁴⁹¹).

In questo ultimo livello individuiamo il vero campo d’azione della filosofia delle forme simboliche che, attraverso la specificità delle funzioni rappresentative, rende possibile le differenti forme di oggettivizzazione della realtà⁴⁹². In questo modo i tre momenti dell’‘io’, del ‘tu’ e dell’ ‘esso’, non identificano una negazione del metodo trascendentale della filosofia delle forme simboliche ma un suo sviluppo in una generalizzazione del problema⁴⁹³.

Se Goethe si concentra sull’aspetto estetico della creazione, sull’opera in quanto parola e scrittura, scrive Cassirer, possiamo includere nella terza categoria, intesa come esperienza originaria, genericamente ogni espressione simbolica, l’intero campo dei prodotti della cultura, il campo generale dello spirito con cui il mondo si mostra. Con la sfera dell’oggettività, scrive Cassirer, raggiungiamo anche la sfera dello spirito dell’oggettività.

⁴⁸⁷Cassirer (2003), p. 169.

⁴⁸⁸*Ivi*, p. 170.

⁴⁸⁹ECN 2, p. 10.

⁴⁹⁰Cassirer (2003), p. 170.

⁴⁹¹ECN 2, p. 11.

⁴⁹²Paetzold (2010), p. 102.

⁴⁹³Cassirer (2003), p. 107.

Come già notato nella filosofia delle forme simboliche, il campo dell'espressione pone una continuità tra realtà e soggetto⁴⁹⁴.

I fenomeni di base sono dunque fonti o chiavi per l'accesso alla realtà⁴⁹⁵. Essi sono d'altro canto «Dimensionen des Erkenntnis»⁴⁹⁶. Non c'è un vero salto tra i due aspetti, se con *Erkenntnis* intendiamo il tutto della scienza dello spirito, della natura e della cultura. In quanto categorie generali della realtà nella sua totalità esse sono anche le chiavi con cui articolare il campo di Veridicità da cui può porsi un discorso sulla verità delle singole discipline che coinvolga la totalità delle espressioni simboliche. Non vi è nessuna distinzione tra realtà e conoscenza, se la conoscenza è fatta coincidere con l'estensione delle forme simboliche, laddove non vi è altro accesso alla realtà se non attraverso i limiti delle forme. Ora tuttavia è posto un livello più generale che mostra il campo di validità o veridicità (*Wirklichkeit*) delle espressioni nel loro insieme.

Qui non si mostra la validità di tre principi di fondazione, bensì la forma generale di un processo. Il 'dato di fatto' oggetto di questa fenomenologia è la tripartizione, in cui la stessa analisi non può spingersi. La tricotomia fornisce una forma generale di articolazione, una modalità di osservazione del fenomeno nella sua generalità, uno specchio con cui confrontare la realtà nel suo insieme. In se stessa non può essere confrontata con nulla, laddove non è con una presunta più fondamentale realtà che essa si confronta: «Für Cassirer ist also die Basis nicht etwas letztes, unableitbar Gegebenes, sondern ein letztes, unableitbares Tun, sie ist konstituierende Tätigkeit, nicht gegebene Ausgangstatsache der Konstitution»⁴⁹⁷. La fenomenologia di Cassirer non fornisce condizioni della possibilità di un oggetto di conoscenza, ma modalità con cui ogni formazione dell'oggetto si mostrerà: «Wir können auch hier nur zu dem Punkte vordringen, wo diese Beziehung einfach 'erscheint und ist', ohne daß sie sich auf etwa Anderes zurückführen und in diesem Sinne 'erklären' lässt. Der Versuchung, den Spiegel umzukehren, um zu sehen, was auf der anderen Seite, müssen wir endgültig entsagen»⁴⁹⁸ e ancora «Nicht die Vernunft, im Sinne des diskursiven Folgerns und Schließens, sondern die Natur hat hier das Wort»⁴⁹⁹.

La domanda sulla validità è dunque abbandonata, non per un limite dell'analisi quanto per il campo in cui essa si colloca, perché fuori dal problema trascendentale non è data alcuna domanda sul *quid iuris* dell'oggetto in analisi. Essa non mostra anzi alcun oggetto, che sia

⁴⁹⁴ Cassirer (2003), p. 173.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ Cassirer ECN 2, p. 13.

⁴⁹⁷ Möckel (2010a), p. 86.

⁴⁹⁸ Cassirer ECN 2, p. 30.

⁴⁹⁹ *Ivi*, p. 27.

dato tramite le sue forme specifiche, quanto l'immagine di un processo, che riflette il processo della conoscenza e della realtà.

L'ultima parte di *Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis* colloca il problema sul terreno dell'idealismo tedesco. Questo consente di vedere la fenomenologia di Cassirer in un terreno più consono rispetto alla fenomenologia husserliana, quello del problema metafisico o del superamento del problema metafisico. Cassirer rifiuta infatti la metafisica come individuazione di principi generali in grado di dedurre la validità del dominio di verità a fondamento della realtà. Solo il riconoscimento del campo di validità del molteplice dei domini di verità e in secondo luogo in grado di non schiacciare questi differenti campi di verità in ipostatizzazioni generali. Ai medesimi limiti vengono ricondotti i sistemi di Cartesio, di Fichte e di Hegel. Dell'ultimo Cassirer riconosce la fruttuosità dell'analisi storica, del processo di affermazione dello spirito che deve passare anche per il suo riconoscimento, ma ribadisce il limite del suo sistema metafisico.

3.3. Quale terreno di confronto?

Come si è mostrato, la fenomenologia di Peirce e quella di Cassirer si incontrano in diversi punti. Prima di tutto la tricotomia categoriale peirciana (Primità, Secondità e Terzità) può essere messa direttamente in corrispondenza con i momenti dell' 'Io', del 'tu' e dell' 'esso' dell'analisi cassireriana. Il momento dell' 'io' può facilmente identificare il momento della pura potenzialità e possibilità della vita; il momento del 'tu' quello dell'attualità, della duplicità dell'azione-reazione che caratterizza l'esistente; quella dell' 'esso' il momento della mediazione, del processo in quanto continuità dell'espressione o dell'oggettivizzazione attraverso il segno-simbolo.

Non solo i singoli momenti della tripartizione si incontrano, ma la struttura generale della tripartizione categoriale sembra essere molto affine. In entrambi i casi, le categorie mirano ad andare oltre i limiti della rappresentazione e dell'espressione semiotica; la tricotomia categoriale aspira ad avere una validità non limitata all'analisi dei processi della coscienza, ma si estende al procedere della realtà. Dalla tricotomia, che è da intendere come ultimo oggetto d'analisi possibile, si traggono non tanto dei concetti ben delineati, ma l'idea di un procedere strutturale distinto in tre fasi, che può essere confrontato in diversi contesti con l'esperienza.

Sia per Peirce che per Cassirer l'analisi fenomenologica si pone a un livello in cui non è data la distinzione tra contenuto vero o falso. Per questo motivo, entrambe le analisi sono state avvicinate alla fenomenologia di Husserl, in quanto analisi dei contenuti originari

dell'esperienza. Tuttavia, come si è mostrato, la portata generale del problema, che rende la fenomenologia di Peirce e Cassirer molto vicine, porta invece le due analisi molto lontano dalla fenomenologia husserliana. Non solo non si dà in Peirce e in Cassirer alcun accesso diretto a contenuti originari della coscienza; ma inoltre la tricotomia categoriale in oggetto supera la distinzione tra contenuti di coscienza e realtà nel suo complesso.

Un'altra somiglianza tra Peirce e Cassirer è l'impossibilità, cui entrambi giungono, di descrivere analiticamente le singole categorie. La loro fenomenologia, così, si pone oltre il problema metafisico-fondazionale. Le categorie, infatti, non sono tre principi da cui dedurre la validità di certe verità. Piuttosto che il fine fondazionale, esse esprimono un'ipotesi di unificazione del pensiero e della realtà. È proprio nel concentrarsi in un problema metafisico, ma andando oltre i metodi della metafisica, che la tripartizione diventa, in entrambi gli autori⁵⁰⁰, anche uno strumento meta-teorico per fornire una tipologia delle teorie metafisiche presentate storicamente⁵⁰¹.

Il primo ad aver accennato a una possibile connessione tra la teoria fenomenologica di Peirce e quella di Cassirer è stato Krois (1995). Per Krois i due filosofi si incontrano, oltre che nella somiglianza delle singole categorie in oggetto, anche nella ricerca di una 'base' per salvaguardare il pluralismo delle loro concezioni della realtà⁵⁰². Ma se questo può ben spiegare il loro incontro in un'analisi di così ampio respiro, come mai le due ricerche si incontrano proprio nella trattazione della tricotomia categoriale?

Sebbene la tricotomia sia l'oggetto di entrambe le teorie fenomenologiche, l'origine di queste teorie è diversa. Nel caso di Peirce, come si è visto, la fenomenologia nasce a partire da interessi metafisici-cosmologici, e inizialmente ha, tra gli altri obiettivi, quello di conciliare i principi cosmologici della realtà con i principi semiotici della cognizione. Per Cassirer, invece, il problema è quello della vita, tema che gli consente di confrontarsi direttamente con i suoi 'avversari' filosofici, e con cui può cercare un posto al problema dell'esistente nei limiti dell'impostazione trascendentale della filosofia delle forme simboliche. È possibile trovare in questa diversità di interessi qualcosa di più che una curiosa coincidenza? Se Cassirer è chiaro nel riferirsi a un tema goethiano nella formulazione dei suoi tre *Basisphänomene*, ben più complesso è risalire alla genesi delle tre categorie peirciane. In Peirce la categorizzazione triadica percorre tutto il corso della sua riflessione coinvolgendo tematiche e influenze differenti, dalla semiotica alla riflessione formale sulla logica dei

⁵⁰⁰ Peirce la fornisce in EP2, p. 164. Cassirer in ECN 2, pp. 13-31.

⁵⁰¹ Cfr. Viola (2011), p. 401.

⁵⁰² Krois (1995), p. 70.

relativi, dalla metafisica fino alle scienze applicate, arrivando solo alla fine a delineare l'oggetto della fenomenologia.

Ma proprio tornando all'origine di questa lunga gestazione della tripartizione categoriale, ecco che anche per Peirce si affaccia l'influenza del romanticismo tedesco. Sono soprattutto le *Aesthetische Briefe* di Schiller, oltre alla filosofia kantiana, a condurre infatti Peirce ad elaborare la prima tripartizione tra *I, Thou e It*⁵⁰³. Possiamo allora chiederci se nella fenomenologia non vi sia il riemergere di qualche motivo schilleriano che può aver risuonato in profondità nell'indirizzare le riflessioni di Peirce.

Numerosi studi hanno in effetti già messo in evidenza l'influsso che la filosofia di Schiller ha avuto su Peirce, influenzando non solo la sua concezione dell'estetica fino agli anni della maturità⁵⁰⁴, ma fornendo alcune tematiche profonde in relazione al tema delle tre categorie⁵⁰⁵. Per quanto riguarda il ruolo delle tre categorie nel primo Peirce rimandiamo ad altri lavori⁵⁰⁶, cercando invece di mostrare in che senso Schiller può essere messo in relazione alle tre categorie fenomenologiche della maturità⁵⁰⁷.

Al centro delle *Aesthetische Briefe* è la nozione di libertà dell'artista, nelle sue relazioni con il problema estetico ed etico. In particolar modo il centro del testo è il tema dell'autonomia dell'individuo, analizzato a partire dai suoi rapporti con la natura e con lo stato. Centrale in tale rispetto è il confronto con Kant e in particolare con la dialettica che colloca l'uomo tra la legislazione della natura e la legislazione della libertà. L'uomo è immerso tra due poli, da una parte l'azione delle leggi della natura a cui soggiace materialmente, dall'altra la libertà delle sue azioni che rispondono all'autonomia del suo intelletto. Il primo estremo conduce al prevalere della materia sull'autonomia, e si riflette nel materialismo. Il secondo conduce all'estremizzazione delle capacità della ragione e dunque al razionalismo. È nel tentativo di una mediazione che si colloca la dimensione estetica, la quale non riguarda solo l'ambito dell'espressione artistica ma un più profondo sguardo sulla natura. Una cosa, scrive Schiller «può avere relazione con l'intero delle nostre diverse facoltà, senza essere oggetto determinato per una di esse presa singolarmente: questo è il suo carattere estetico»⁵⁰⁸.

⁵⁰³ W 1, p. 45. In effetti per Peirce le *Aesthetische Briefe* furono «one of these books in which the three categories, in an almost unrecognizable disguise, played a great part». MS 310, p. 4, citato in Topa (2014).

⁵⁰⁴ Cfr. Barnouw (1988).

⁵⁰⁵ Esposito (1980), p. 11, Esposito (1977), Viola (2011), Topa (2014).

⁵⁰⁶ Esposito (1980).

⁵⁰⁷ Seguiamo soprattutto Topa (2014).

⁵⁰⁸ Schiller (1879), p. 197.

L'estetica dunque, non si limita a un'analisi del sentimento, ma fornisce una dimensione molto generale della riflessione, che la pone sopra le singole facoltà conoscitive e le riguarda tutte⁵⁰⁹. In particolare, fondamentale è la dialettica tra forma e materia su cui la libertà dell'artista deve esprimersi, che viene fatta rientrare nella categoria dello *Spieltrieb*, dell'istinto del gioco. In questa categoria rientra propriamente il sentimento estetico, che viene liberato dalla nozione di mera passività, e concepito come facoltà mediatrice tra la condizionatezza della sensibilità e la capacità di autonomia della libertà, andando oltre la dicotomia del trascendentalismo kantiano⁵¹⁰.

La stessa natura vivente diventa portatrice del medesimo processo di creazione estetica, in quanto fonte di espressione di forme vitali. Essa diventa anzi il modello privilegiato verso cui una nuova modalità di espressione, non puramente razionale, deve basarsi: «forma vivente: un concetto che serve per la designazione di tutte le qualità estetiche dei fenomeni, e, in una parola, di tutto ciò che si chiama, nel più ampio significato, *bellezza*»⁵¹¹.

A partire da questi temi Schiller sviluppa una tripartizione tra: forma (*Formtrieb*), gioco (*Spieltrieb*) e materia (*Stofftrieb*), articolata dinamicamente in relazione al problema fondamentale dell'espressione. Come si è visto, per Schiller le categorie hanno una validità molto generale, caratterizzando non solo il processo di creazione del singolo artista, ma anche quello dell'umanità nel suo insieme e della conoscenza. Scrive Schiller nella XXV lettera:

Quei tre momenti, che ho indicati all'inizio della lettera ventesimaquarta, sono, quindi, considerati, sì, nel complesso, tre epoche diverse per lo sviluppo dell'intera umanità e per lo sviluppo del singolo uomo; ma possono anche distinguersi in ogni singola percezione di un oggetto e sono, in una parola, le condizioni necessarie di ogni conoscenza, che noi riceviamo attraverso i sensi⁵¹².

L'insieme dei problemi affrontati presenta molti punti in comune con la fenomenologia di Peirce. La dimensione della forma ben si adatta a identificare la dimensione di pura possibilità di espansione della vita, quello della materia identifica perfettamente il momento della Secondità, mentre la dimensione sintetica del gioco permette di mettere in relazione i due momenti. Troviamo qui inoltre l'elemento di universalità delle categorie, ma anche il fatto che esse debbano misurarsi con l'atto singolo di percezione; esse devono riflettere dunque l'esistente nella sua attuale espressione. Al contrario delle categorie di Kant, che forniscono le

⁵⁰⁹ Cfr. Barnouw (1988).

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 623.

⁵¹¹ Schiller (1879), p. 170.

⁵¹² Schiller (1879), p. 222.

condizioni generali dell'esperienza oggettiva, l'articolazione delle tre categorie di Schiller deve già riflettersi nel particolare dell'esperienza.

In Schiller di fatto trovano una sintesi alcuni temi tipici del romanticismo tedesco. Per Viola (2011) l'aspetto triadico della riflessione schilleriana sarebbe riconducibile al «broader context of those nineteenth-century reactions to Kant which insisted on the necessity of conciliating philosophy's fundamental dichotomies by means of a triadic conceptual structure»⁵¹³. Per Topa (2014), inoltre, in Schiller si riscontrano alcune questioni tipiche dei cosiddetti filosofi dell'espressione. Con questa categoria si caratterizzerebbero alcune riflessioni legate al movimento romantico, accomunate dalla rielaborazione del concetto di razionalità in reazione al razionalismo illuminista, e particolarmente interessati alla dimensione dell'espressione nel campo teorico, pratico ed estetico⁵¹⁴.

Si potrebbe molto facilmente, anche a partire dai pochi elementi presi in considerazione, includere Goethe, e in particolare il suo interesse per la morfologia, all'interno di queste medesime coordinate, soprattutto per quanto riguarda la reazione con la filosofia kantiana per il tema dell'espressione. Ma il tema del confronto tra Schiller e Goethe può essere ulteriormente arricchito se confrontato con un testo del giovane Cassirer, *Freiheit und Form* (1916), lavoro di ricostruzione del pensiero tedesco⁵¹⁵. In questo scritto, Cassirer colloca Goethe e Schiller all'interno di una riflessione profonda sul problema della libertà e della forma. Nella sua ricostruzione Cassirer si concentra soprattutto sulla rilevanza di questa tematica in relazione al problema estetico nel suo legame con il problema etico dei rapporti tra individuo e stato.

Per quanto riguarda il tema dell'estetica, Cassirer evidenzia l'importanza che riveste, sia in Goethe che in Schiller, l'analogia tra forma dell'opera d'arte e formazione organica vivente⁵¹⁶. In questo senso la dinamica della natura riflette analogicamente l'autonomia dell'uomo, e il generale *Bildungstrieb* della natura è correlato del processo di espressione dell'artista. Più che con il razionalismo illuminista, inoltre, Cassirer colloca il terreno della riflessione estetica delle *Aesthetische Briefe* in opposizione all'idealismo fichtiano. Il tema dunque è la polarità tra il mondo libero e autonomo dell'io e la resistenza del non-io. Proprio nella ricerca di questa armonia tra un mondo esterno ed un mondo interno si collocherebbe la

⁵¹³ Viola (2011), p. 391.

⁵¹⁴Per Topa (2014), che rimanda a Taylor (1975), la riflessione sulla razionalità dei pensatori dell'espressione è caratterizzata da questi aspetti ricorrenti: «being grounded in processes of expression entails three elementary moments: (i.) the actualization of form through acts of expression in a medium of embodiment, (ii.) the on going clarification of meaning in the actualization of a form, (iii.) the relatedness of the first two aspects in the self-interpretation of an - individual or historical - self» p. 13.

⁵¹⁵ Per una trattazione approfondita del testo si veda Ferrari (1996), cap. II.

⁵¹⁶ ECW 7, p. 305

sua riflessione sull'opera d'arte, inteso come medio dell'espressione⁵¹⁷. Cassirer mette inoltre in luce i tre momenti fondamentali dell'artista: da una parte la libertà dell'arte, fuori da ogni costrizione, dall'altra parte il mondo della natura nel suo insieme e in quanto oggetto opposto all'uomo. In mezzo la necessità con cui l'arte deve esprimersi, la forma in cui deve prendere corpo il lavoro artistico.

D'altro canto è anche chiaro in che modo il problema estetico sia perfettamente integrato in quello etico e metafisico. Nella dialettica tra problema della forma e problema della libertà, si riflette il generale problema della vita e delle condizioni in cui essa può realizzarsi. Scrive Cassirer riguardo a Schiller:

Nur dadurch, daß wir allem Fluß der Zeit die Beziehung auf das bleibende Ich geben, und nur dadurch daß wir umgekehrt den Gehalt dieses Ich in der Zeitlichen Erscheinung zur Darstellung bringen, entsteht uns der Zusammenhang und die Totalität unseres Wesens[...] Solange wir bloß empfinden und begehren, sind wir selbst nichts anderes als Welt-denn wir sind als dann noch mit den Objekten der Empfindung und Begehrung, also mit dem bloß formlosen Inhalt der Zeit, verschmolzen; solange wir unsere Persönlichkeit für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachten, haben wir in ihr bloß die abstrakte Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung gedacht. Beides aber gilt es nicht nur zu verbinden, sondern wechselseitig ineinander aufgehen zu lassen. Um nicht bloß Welt zu sein, muß der Mensch der Materie Form erteilen; um nicht bloß Form zu sein, muß er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben⁵¹⁸.

Da una parte la dialettica tra la libera possibilità dell'Io e la pura materia, la limitazione della pura percezione e della passione. A mediare tra questi due estremi, la rappresentazione che può dare verità, o, potremmo dire, 'stabilità'. Questo procedere esprime la dialettica tra l'impulso della materia, quello della libertà, e il medio della forma della bellezza. In questo procedere triadico si riflette la dinamica della vita stessa, come possibilità di creazione, che deve incontrarsi con la limitazione della materia per incanalare la propria direzione nell'espressione. Ecco dunque ancora la Primità della possibilità, la Secondità del puro oggetto, la Terzità della rappresentazione. La prima è irrealizzabile, pura astrazione; la seconda è meccanica risposta; l'unione dei due stadi con il terzo esprime il procedere della vita. È facile includere qui anche la citazione del Goethe della *Morfologia*. E in questa dialettica tra forma e libertà, del resto, Cassirer vede la cifra distintiva del romanticismo tedesco⁵¹⁹.

⁵¹⁷ ECW 7, p. 313

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 315.

⁵¹⁹ ECW 7, pp. 316-19.

All'epoca Cassirer, che doveva ancora elaborare l'impianto della *Filosofia delle forme simboliche*, era ben lontano dal concepire la possibilità di una fenomenologia quale quella espressa nella teoria dei *Basisphänomene*. Tuttavia è ben chiaro come il tema schilleriano sia perfettamente delineato, sebbene da un punto di vista strettamente storico. Nel suo lavoro troviamo una trattazione approfondita della tricotomia categoriale, ed è in questo motivo schilleriano e goethiano che si rifletteranno gli interessi degli anni svedesi.

È proprio su questo terreno della riflessione sull'espressione e sulla forma originata nel contesto del pensiero romantico tedesco che si può forse trovare un punto di raccordo delle due trattazioni delle tricotomie fenomenologiche di Peirce e Cassirer. I fini della loro riflessione sono decisamente differenti dal problema estetico-etico del romanticismo tedesco. Sia Peirce che Cassirer hanno dapprima riconosciuto i limiti semiotici della cognizione e solo successivamente, a partire da questo dato di fatto, generalizzano la categoria, inglobando in essa gli stessi processi semiotici della cognizione e della rappresentazione simbolica. In gioco però troviamo gli stessi principi: il carattere dinamico della vita; l'articolazione triadica delle categorie, e la loro validità generale come principio unificatore dell'espressione, dall'esperienza umana al processo di creazione della natura.

In Cassirer il problema della forma aveva già trovato un ruolo fondamentale nella trattazione dell'*Urphänomen* dell'espressione, centrale nella riflessione sul simbolo⁵²⁰. Essa aveva mostrato l'insuperabile dialettica tra contenuto e dato, tra materia e forma, tra sensibilità e significato. Tuttavia nella fenomenologia lo sguardo è più ampio: a venir compresa ora nella riflessione è la dinamica triadica della vita. Solo in sede fenomenologica Cassirer recupera l'*Urphänomen* di Goethe nel suo senso più profondo. Ad essere recuperato nei *Basisphänomene* di Cassirer è, in particolare, il carattere non analitico della tricotomia, che può legarsi al tenore delle osservazioni di Goethe sulla natura. La morfologia non propone alcun concetto da cui dedurre i singoli casi, essa non cerca nella natura la forma di un dato, ma la forma della produttività⁵²¹. In questo modo, così come per Goethe ogni singolo organismo della natura riflette il procedere generale della vita⁵²², così le tre categorie vogliono fornire l'immagine di un fenomeno generale.

Scrive Cassirer in *Freiheit und Form*: «Als den charakteristischen Zug in seiner Dichtung wie in seiner Naturbetrachtung hat daher Goethe selbst die Gabe des 'Ableitens' bezeichnet – nicht in dem Sinne irgendeiner begrifflichen 'Deduktion', sondern in dem Sinne

⁵²⁰ Ferrari (1996), p. 75.

⁵²¹ ECW 7, p. 265.

⁵²² «Weil jedes einzelne Existierende ein 'Analogon alle Existierenden' ist, darum muß uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft erscheinen» ECW 7, p. 231.

der völligen Entfaltung eines Einzelmoments zur Totalität einer Gesamtreihe»⁵²³. Possiamo dunque riscontrare in questo tema goethiano il principio fondamentale che caratterizza i *Basisphänomene*: ciò coincide con il momento in cui Cassirer si allontana dai limiti trascendentali dell'espressione e rinuncia ad ogni esigenza di soluzione analitica del problema. Ecco che nei momenti dell' 'Io', del 'Tu' e dell' 'Esso', ritroviamo proprio quell'analogo del procedere del pensiero e della vita in generale che non è dato ridurre ulteriormente dall'analisi, ma che deve essere osservato come il fenomeno più generale⁵²⁴.

In Peirce, la ricerca fenomenologico-categoriale identifica un'articolazione di tre categorie che devono caratterizzare ogni esperienza, che sia pertinente alla coscienza o alla realtà stessa, indipendentemente dalla domanda sulla verità dell'oggetto considerato. Anche in questo caso, le tre categorie sono il limite oltre il quale l'analisi non può spingersi. In questo modo la fenomenologia fornisce una modalità di osservazione dell'esperienza, che unisce il problema semiotico delle specifiche discipline scientifiche con il problema generale del procedere dell'esperienza, che guarda al procedere della realtà nel suo insieme, riconducendo Peirce a un tema tipico dell'idealismo tedesco.

Peirce e Cassirer si incontrano dunque in questa ricerca dello schema più elementare e generale per poter cogliere l'elemento processuale della realtà. È nell'identità di intenti, cioè nel volere individuare questo principio di dinamicità tanto nella realtà nel suo insieme, quanto nel pensiero, quanto nell'espressione dei singoli sistemi di segni, che Peirce e Cassirer ritrovano nella loro analisi il tema profondo del romanticismo tedesco. La tricotomia categoriale, potremmo dire, è allora, tanto in Peirce quanto in Cassirer, il simbolo generalissimo dell'esperienza; un'immagine del procedere della ragione e della realtà, cioè della ragione che riflettendo su se stessa, riflette la realtà.

⁵²³ ECW 7, p. 244.

⁵²⁴ Per un confronto con l' *Urphänomen* di Goethe si veda Möckel (2010a), p. 71-72.

Conclusione

In questo lavoro ho voluto mostrare la fruttuosità di un confronto tra la filosofia di Peirce e quella di Cassirer ponendomi tre obiettivi differenti. Il primo è comparativo e parte dal fatto oggettivo di un incontro che caratterizza alcune questioni affrontate da Peirce e Cassirer. Da questo punto di vista, si è voluto mostrare, nel corso dei tre capitoli di questo lavoro, in che modo i due filosofi possano essere messi a confronto su almeno tre problemi filosofici fondamentali e si è cercato di giustificare queste convergenze tematiche.

Il primo punto di incontro è stato trovato nel confronto tra il testo giovanile *New List of Categories* di Peirce e *Sostanza e Funzione* di Cassirer, nei quali si è individuato una teoria della formazione e della funzione dei concetti affine. In questo contesto si è rinvenuto l'origine di questa convergenza nel medesimo lavoro di rielaborazione di temi della filosofia kantiana e nell'attenzione alle possibilità rappresentative del soggetto conoscente.

Il secondo tema di incontro, affrontato nel secondo capitolo, è stato il fondamento semiotico della cognizione. In questo caso si è confrontato la teoria semiotica di Peirce, elaborata nel corso della sua produzione, e la sua relazione con il problema della cognizione, con la *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer. Qui abbiamo voluto mostrare come in entrambi i casi il problema delle condizioni di possibilità dell'oggetto di conoscenza subisca un'estensione considerevole in relazione al medesimo problema delle possibilità semiotiche. In questo capitolo si sono riscontrate anche alcune specifiche peculiarità: per Cassirer, ad esempio, questa estensione conduce anche ad un allargamento di paradigma che lo spinge a estendere il suo problema non solo al problema della conoscenza ma anche a quello della cultura; per Peirce, invece, l'attenzione per il problema della semiotica lo spinge ad elaborare una tassonomia analitica dei tipi di segno che non ha un corrispettivo nella produzione di Cassirer. Si è così constatato che le analisi di Peirce e Cassirer forniscono, di fatto, risposte diverse a domande differenti, ma in esse si sono potute individuare convergenze interessanti. Si è così cercato di collocare entrambe le concezioni all'interno del medesimo contesto trascendentale riguardante le possibilità della cognizione, inteso come possibilità della semiosi. Sia Peirce che Cassirer, in questo senso, mettono al centro le possibilità della cognizione del soggetto, individuano le capacità rappresentative a partire da modi diversi della semiosi, e stabiliscono in questo modo una genesi della rappresentazione, caratterizzata da funzioni specifiche corrispondenti a segni diversi⁵²⁵. In questo modo si è potuto notare

⁵²⁵ Cfr. Andermatt (2007), p. 203. Andermatt mostra come Peirce e Cassirer si incontrino nel porre il problema del significato piuttosto che quello della costruzione dell'oggetto scientifico di conoscenza. Questo conduce ad una pluralizzazione del problema dell'oggetto che con Cassirer diventa problema della cultura.

che le basi kantiane della filosofia di Peirce e Cassirer trovano un'estensione nel recupero del problema della conoscenza simbolica di Leibniz.

Nell'ultimo capitolo, infine, si è mostrato come Peirce e Cassirer finiscano per incontrarsi ancora nell'affrontare il problema di un superamento dei limiti trascendentali e semiotici dell'analisi filosofica. In questo modo entrambi mettono al centro il più generale problema della vita e della realtà nella sua realizzazione attuale. Sebbene il problema sia affrontato a partire da interessi diversi (il problema metafisico-cosmologico per Peirce; l'opposizione tra vita e cultura per Cassirer), si è potuto mettere in luce profonde assonanze tra la fenomenologia o faneroscopia di Peirce e la teoria dei *Basisphänomene* di Cassirer. In questo modo si è collocato il problema semiotico in un problema più generale, superando i limiti stessi della semiosi, cioè le capacità interpretative del soggetto. Si è voluto in questo caso rinvenire il motivo di questo incontro nel recupero di un medesimo tema che ha origine a partire dal romanticismo tedesco.

Il secondo obiettivo che si è puntato nel corso del lavoro ha riguardato la dimostrazione dell'importanza dei singoli temi filosofici presi per se stessi. Si è cercato di mettere in luce, cioè, la fruttuosità di alcune tesi specifiche (la teoria funzionale della formazione dei concetti, l'importanza della semiotica per l'analisi della conoscenza e l'importanza di un contestualizzazione fenomenologica del problema semiotico-trascendentale) e osservare se il confronto tra i filosofi non potesse mostrare spunti per approfondire e integrare la comprensione dei singoli temi. Mostrando l'utilità di queste tesi in relazione a problemi fondamentali della filosofia affrontate nel corso del capitolo, si è così enucleato certe tesi che possono risultare importanti anche al confronto con alcuni temi del dibattito filosofico contemporaneo.

Il terzo obiettivo è quello più strettamente storiografico e ha riguardato la possibilità di poter rivedere il confronto tra la filosofia pragmatista di Peirce e la filosofia neokantiana di Cassirer. Coloro che hanno proposto un confronto tra la filosofia di Peirce e quella di Cassirer hanno, spesso, voluto individuare una differenza di principio tra queste due scuole di pensiero⁵²⁶. In questo lavoro invece si è potuto notare la profonda coincidenza di problemi e di metodi in almeno tre punti (la teoria dei concetti, la concezione semiotica della cognizione, la fenomenologia), mostrando in che modo i confini tra queste due scuole di pensiero siano in verità molto più sfumati, permettendo interessanti confluenze. Ulteriori punti in comune sarebbero possibili se si affrontasse il problema epistemologico. Il tema del problema della

⁵²⁶ Oehler (1995) p. 102, e lo stesso Apel (1973), p. 188. Paetzold, pur prendendo per buona la tesi di una svolta semiotica della filosofia di Cassirer che la avvicinerebbe alla filosofia di Peirce, in relazione a Cassirer parla di una filosofia che rimane teoria dell'esperienza, Cfr. Paetzold (1984), p. 380.

conoscenza scientifica affrontato da Cassirer si adatta molto bene ad un confronto con i principi del pragmatismo di Peirce, visto la centralità del metodo della ricerca scientifica. Vista la vastità del tema abbiamo potuto fornire solo brevi accenni al problema nel corso di questo lavoro, ma potrebbe rivelarsi un campo fruttuoso per ricerche future.

In questo modo non si mira a portare uno dei due filosofi sotto l'etichetta di qualche più generale scuola di pensiero, rivendicando l'appartenenza dell'uno a questa o quella dottrina. L'esperimento di confronto ha mostrato piuttosto che l'utilità di una ricerca storiografica consiste nell'individuare, nella diversità dei contesti in cui sono espressi, il medesimo problema filosofico. Si è evidenziato così la fruttuosità del singolo problema senza aver appiattito la specificità delle formulazioni all'interno di un'unitaria scuola di pensiero. In questo modo anche le denominazioni corrispondenti alle diverse scuole di pensiero si dimostrano non rigide classificazioni in cui intrappolare questo o quel filosofo, ma, per rimanere in tema, concetti funzioni, o rappresentazioni interpretanti, che direzionano la nostra ricerca in modo sempre nuovo e dinamico.

Bibliografia

I. Letteratura primaria

Cassirer E. (1907), *Kant und die moderne Mathematik (mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Courats Werke über die Prinzipien der Mathematik)*, «Kant Studien», XII, pp. 1-49, ripubblicato in E. Cassirer (2001), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 9, Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Cassirer E. (1910a), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin: Bruno Cassirer, trad. it. di E. Arnaud, *Sostanza e Funzione/Sulla Theorie della relatività*, (1973), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1910b), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd 2, Stuttgart: W. Kohlhammer, trad. it. di E. Arnaud, *Storia della filosofia moderna: volume due*, (1953), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1921), *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin: Bruno Cassirer, trad. it. Di E. Arnaud, *Sostanza e Funzione/Sulla teoria della relatività*, (1973), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1923), *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache*, Berlin: Bruno Cassirer, trad. it. di Eraldo Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche. Volume uno: il linguaggio*, (1961), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1925), *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer, trad. it. di Eraldo Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche. Volume due: il pensiero mitico*, (1964), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1929), *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phanomenologie der Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, trad. it. di E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche. Volume tre: fenomenologia della conoscenza*, Tomo uno (1966a) e due (1966b), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1929), *Leibniz und Jungius*, in: *Beiträge zur Jungius-Forschung. Festschrift der Hamburgischen Universität anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens*. Adolf Mayer (a cura di), pp. 21-26, Hamburg: Paul Hartung Verlag.

Cassirer E. (1927), *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, in «*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*», 21, pp. 295-312, ripubblicato in *Symbol, Technik, Sprache*, (1985), a cura di E.W. Orth e J.N. Krois, pp. 1-21, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Cassirer E. (1936), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, in: *Goteborgs Hogskolas Arsskrift*, 42/3, ripubblicato in E. Cassirer (2004), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 19*, a cura di Birgit Recki, Hamburg: Felix Meiner Verlag, trad. it. di G. A. De Toni, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, (1970), La Nuova Italia: Firenze.

Cassirer E. (1943), *Hermann Cohen, 1842 – 1918*, «*Social Research*», 10/2, pp. 219-232.

Cassirer E. (1957), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 4. Bd, Stuttgart: W. Kohlhammer, trad. it. di E. Arnaud, *Storia della filosofia moderna: volume quattro*, (1958), Firenze: La Nuova Italia.

Cassirer E. (1995), *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, trad. it. di Giulio Raio, *Metafisica delle forme simboliche*, (2003), Milano: RCS Libri.

Peirce C. S. (1931–58). *Collected Papers of Charles S. Peirce*, a cura di C. Hartshorne, P. Weiss e A. Burks, 8 vol., Cambridge, MA: The Belknap Press of the Harvard University Press.

Peirce C. S. (1976), *The New Elements of Mathematics*, a cura di Carolyn Eisele, 4 Voll., Mouton: The Hague.

Peirce C. S. (1977), *Semiotic and Signifcifs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, a cura di C. Hardwick. Bloomington, In-London: Indiana University Press.

Peirce C. S. (1984-). *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, in the Peirce Edition Project (a cura di), Bloomington: Indiana University Press.

Peirce C. S. (1992-98), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, ed. by Nathan Houser, Christian Kloesel, and the Peirce Edition Project, 2 voll., Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

II. Letteratura secondaria

Andermatt A. (2007), *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie: Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Königshausen: Neumann.

Anellis I. H. (1993), *Review of A Peircean Reduction Thesis: The Foundations of Topological Logic by Robert W. Burch*, «Modern Logic», 3/4, pp. 401--406.

Anellis I. H. (1997), *Tarski's development of Peirce's logic of relations*, in *Studies in the logic of Charles Sanders Peirce*, pp. 271-303, Bloomington: Indiana University Press.

Apel K. O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Vol I, Frankfurt: Suhrkamp.

Apel K. O. (1975), *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Barend van Heusden (2003), in *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, a cura di Sandkühler H. J. e Paetzold D., Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Barnouw, J. (1988). *Aesthetic' for Schiller and Peirce: A Neglected Origin of Pragmatism*, «Journal of the History of Ideas», 49/4, pp. 607–632.

Barone F. (1999), *Logica formale e logica trascendentale: Da Leibniz a Kant*, Edizioni Unicopli: Milano.

Bellucci F. (2013), *Peirce, Leibniz and the threshold of Pragmatism*, «Semiotica», 195, pp. 331-355.

Burch R. W. (1991), *A Peircean Reduction Thesis*, Texas: Texas Tech UP.

Buzzelli D.E. (1972), *The Argument of Peirce's New List of Categories*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 7/2, pp. 63-89.

Cacciatore G. (2005), *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, Ermando Siciliano Editore.

Cohen H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, in *Werke: Band 1*, (hrsg. von Helmut Holzhey), Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.

Engel F., (2012), *In einem sehr geläuterten Sinne sind sie doch eigentlich ein Empirist! Ernst Cassirer und Edgar Wind im Streit über die Verkörperung von Symbolen*, in U. Feist, M. Rath (a cura di), *Et in imagine ego. Facetten von Bildakt und Verkörperung*, Berlin: Akademie Verlag.

De Tienne A. (1989), *Peirce's Early Method of Finding the Categories*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 25/5, pp. 385-406.

Delaney C.F. (1984), *The Journal of Speculative Philosophy Papers*, in *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, a cura di The Peirce Edition Project, Bloomington: Indiana University Press.

Esposito J. L. (1979), *The Development of Peirce's Categories*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 25/1, pp. 51-60.

Esposito J. L. (1980), *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories*, Ohio: Ohio University Press.

Falkenburg B. (2001), *Einführung* in Wind (2001), Frankfurt: Suhrkamp.

Farias P. e Queiroz J. (2003), *On diagrams for Peirce's 10, 28, and 66 classes of signs*, «Semiotica», 147, 1/4, pp. 165-184.

Ferrari M. (1996), *Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Ferrari M. (2002), *Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer*, in *Symbol and Physical Knowledge: On the Conceptual Structure of Physics*, a cura di M. Ferrari-I.O. Stamatescu, pp. 3-32, Heidelberg: Springer.

Ferrari M. (2012), *Filosofie senza specchi: Ernst Cassirer e il pragmatismo americano*, in *Simbolo e Cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche*, a cura di F. Lomonaco, pp. 160-186, Milano: Franco Angeli Editore.

Fisch M. (1984), *Introduction in Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, in the Peirce Edition Project (a cura di), Bloomington: Indiana University Press.

Fisch M. (1986), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indianapolis: Indiana University Press.

Friedman M. (2000), *A Parting of the Ways*, Carus Publishing Company.

Gava G. (2014), *Peirce's Account of Purposefulness*, New York: Routledge.

Gartenberg Z. M. (2012), *Intelligibility and Subjectivity in Peirce: A Reading of His "New List of Categories"*, in «Journal of the History of Philosophy», 50/4, pp. 581-610.

Goethe J. W. (1907), *Goethe. Maximen und Reflexionen*, in *Schriften der Goethe Gesellschaft*, Vol. 21, a cura di Max Hecker, Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft.

Hamburg C. H. (1956), *Symbol and Reality: Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.

Hansson J. Nordin S. (2006), *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern: Peter Lang International Academic Publishers.

Hertz H. (1894), *Die Prinzipien der Mechanik*. J.A. Barth: Leipzig, trad. it. di G. Gottardi, *I principi della meccanica*, 1996, La Goliardica Pavese: Pavia.

Herzberger M. (1981), *Peirce's Remarkable Theorem*, in *Pragmatism and Purpose: Essays Presented to Thomas A. Goudge*, Toronto: Toronto University Press.

Hookway C. (1985), *Peirce*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Hookway C. (2007), *Short on Peirce's early Theory of Signs*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 43/4, pp. 619-625.

Hubbert J. (1992), *Transzendente und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

Ihming K.N. (1997), *Lineamenti dell'interpretazione cassireriana di Kant*, in *Conoscenza, valori e cultura: Orizzonti e problemi del neocriticismo*, a cura di S. Besoli, L. Guidetti, Firenze: Vallecchi Editore.

Kant I. (1911), *Kritik der reinen Vernunft* (1^a ed. 1781 - 2^a ed. 1787) in *Gesammelte Schriften*, 23 voll., a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, 1911, voll. III-IV (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura* (1967), Torino: Utet (rist. 2008)).

Kent B. (1987), *Logic and the classification of the Sciences*, Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press.

Knoppe T. (1992), *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts und Kulturtheorie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Krausser P. (1977), *The Three Fundamental Structural Categories of Charles S. Peirce*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 13/4, pp. 189-215.

Krois J. M. (1974), *Ernst Cassirer's Contribution to a Conception of the Symbolic Function*, in AA.Vv., *A Semiotic Landscape. Proceedings of the I Congress of Semiotic Studies*, 1974, pp. 295-299, The Hague.

Krois J. M. (1981), *Peirce and Cassirer: The Philosophical Importance of a Theory of Signs*, in *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, a cura di Ketner K. et al., pp. 99-104, Lubbock: Texas Tech University Press.

Krois J. M. (1984a), *Cassirers semiotische Theorie*, in *Zeichen und Realität. Vol I*, a cura di K. Oehler, pp. 361-369, Tübingen: Staffenburg.

Krois J. M. (1984b), *Ernst Cassirers Semiotik der symbolischen Formen*, «Zeitschrift für Semiotik», 6/4, pp. 433-444.

Krois J. M. (1987), *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven: Yale University Press.

Krois J. M. (1995), *Semiotische Transformation der Philosophie: Verkörperung und Pluralismus bei Cassirer und Peirce*, in *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, a cura di E. Rudolph, H. J. Sandkühler, «Dialektik», 1, pp. 61-72, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Krois J. M. (2004), *More than a Linguistic Turn in Philosophy: The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer*, «Sats. Nordic Journal of Philosophy», 2, pp. 14-33.

Krois J. M. (2011), *Körperbilder und Bildschemata: Aufsätze zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*, Berlin: Akademie Verlag.

Lamacchia A. (1990), *Percorsi kantiani*, Bari: Levante Editori.

Langer S. (1942), *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge: Harvard University Press.

Lalor B. J. (1997), *The Classification of Peirce's interpretants*, «Semiotica», 114, 1/2 (1997), pp. 31-40.

Leibniz G. W. (1961), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Voll., a cura di Gerhardt C.J., Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Lieb I.C. (1977), *Appendix B: On Peirce Classification of Signs*, in *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, a cura di C. Hardwick. Bloomington, In-London: Indiana University Press.

Liszka, J. (1990), *Peirce's interpretant*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 26/1, pp. 17-62.

Lofts S. G. (2010), *The Symbolic 'Auseinandersetzung' of the Urphänomene of the Expression of Life*, «Cassirers Studies», III, pp. 41-65.

Makkreel R. A. (1997), *Cassirer zwischen Kant und Dilthey*, in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, a cura di R. Schmücker, D. Frede, Darmstadt: Wiss. Burg.

Marcondes D. (1997), *Language and Knowledge in Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, pp. 250-260.

Marx W. (1988), *Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung*, in *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a cura di Braun H.J., Holzhey H e Orth E. W., Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Michael F. (1980), *The Deduction of Categories in Peirce's New List*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 16/3, pp. 179-211.

Midtgarden T. (2007), *Peirce's Epistemology and Its Kantian Legacy: Exegetic and Systematic Considerations*, «Journal of the History of Philosophy», 45/4, pp. 577-601.

Möckel, Christian (1992), *Symbolische Prägnanz - ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40/9, pp. 1050-63.

Möckel C. (2010a), *Cassirers "Basisphänomene" – eine Synthese von Goethes "Urphänomenen" und Carnaps "Basis" der Konstitutionssysteme?*, «Cassirers Studies», III, pp. 67-87.

Möckel C. (2010b), *Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus 'Symbolische Ideation'*, «Logos&Episteme», 1/1, pp. 109-123.

Morris C. (1932), *Six Theories of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press.

Murphey M. G. (1961), *The Development of Peirce's Philosophy*, (ristampato 1993), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Oehler K. (1976), *Zur Logik einer Universalpragmatik*, «Semiosis», 1, pp. 14-23, ristampato in Oehler K. (1995), *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, pp. 102-113, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Oehler K. (1979), *Idee und Grundriß der Peirceschen Semiotik*, «Zeitschrift für Semiotik», pp. 9-22, ristampato in Oehler K. (1995), *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, pp. 77-91, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Oehler K. (1987), *Is a Transcendental Foundation of Semiotics Possible? A Peircean Consideration*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 23/1, pp. 45-63.

Orth E. W. (1988), *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a cura di Braun H.J., Holzhey H e Orth E. W., Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Orth E. W. (1997), *Il significato della Critica del Giudizio per la filosofia delle forme simboliche*, in *Conoscenza, valori e cultura: Orizzonti e problemi del neocriticismo*, a cura di S. Besoli, L. Guidetti, pp. 153-166, Firenze: Vallecchi Editore.

Paetzold D. (1981), *Sprache als symbolische Form. Zur Sprachphilosophie Ernst Cassirers*, «Philosophisches Jahrbuch», 88, pp. 301-315.

Paetzold H. (1982), *Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ und die neuere Entwicklung der Semiotik*, pp. 90-110, in *Zeichenkonstitution, Vol I*, a cura di A. Lange, Berlin-New York.

Paetzold D. (1983), *Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers philosophischer Deutung des Mythos*, «Neu Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 23, pp. 224-243.

Paetzold H. (1984), *Das Problem der Realität in der semiotischen Erkenntnistheorie von Ernst Cassirer*, in *Zeichen und Realität. Vol I*, a cura di K. Oehler, pp. 369-381, Tübingen: Staffenbourg.

Paetzold D. (1994), *Die Realität der symbolischen Formen*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Paetzold D. (2003), *Cassirers Philosophiebegriff*, in *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, a cura di Sandkühler H. J. e Paetzold D., Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Paetzold D. (2010), *Ernst Cassirers Grundlegung der Kultur: Vom Apriorismus zu den Basiphänomenen*, «Cassirers Studies», III, pp. 89-107.

Poma A. (1988), *Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis*, in *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a cura di Braun H.J., Holzhey H e Orth E. W., Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

Raio G. (1991), *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari: Editori Laterza.

Raio G. (1995), *Peirce e Cassirer*, in *Simbolismo tedesco: Kant Cassirer Szondi*, pp. 29-40, Napoli: Bibliopolis.

Raio G. (2003), *Introduzione*, in *Metafisica delle forme simboliche*, (2003), Milano: RCS Libri.

Ransdell J. (1977), *Some leading Ideas of Peirce's Semiotic*, «Semiotica», 19, 1/4 (1977), pp.157-178.

Robin R. S. (1967), *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Rosensohn W. L. (1974), *The Phenomenology of Charles S. Peirce*, Amsterdam: Grüner B.V.

Rudolph E. (2002), *Beyond Realism. Symbolism in the Philosophy of Science by Charles S. Peirce and Ernst Cassirer*, pp. 97-108, in *Symbol and Physical Knowledge: On the Conceptual Structure of Physics*, a cura di M. Ferrari-I.O. Stamatescu, Heidelberg: Springer.

Rudolph E. (2003), *Symbolismus statt Realismus. Peirce und Cassirer*, in *Ernst Cassirer im Kontext*, a cura di E. Rudolph, Tübingen: Mohr Siebeck.

Sandkühler H. J. e Paetzold D. (2003), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Sanders G. (1970), *Peirce's sixty-six signs?*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 6/1, pp. 3-16.

Schiller F. (1879), *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, *Schillers Sämtliche Werke*, IV Band, trad. it. a cura di A. Negri, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, (1971), Arnaldo Editore: Roma.

Schlipp (1949), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle: Open Court.

Schwemmer O. (1997), *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag.

Skidelsky E. (2011), *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton: Princeton University Press.

Spiegelberg H. (1956), *Husserl's and Peirce's phenomenologies: Coincidence or interaction*, «Philosophy and Phenomenological Research», 17/2, (1956), pp. 164-185.

Stjernfelt F. (2000), *Die Vermittlung von Anschauung und Denken: Semiotik bei Kant, Cassirer und Peirce*, «Zeitschrift für Semiotik», 22/3-4, pp. 341-368.

Stjernfelt F. (2002), *Symbol and Schema in Neo-Kantian Semiotics. The Philosophies of Cassirer and Peirce: Contributions to a Semiotics Implying an Epistemology*, in *Forms of Knowledge and Sensibility: Ernst Cassirer and the Human Sciences*, a cura di G. Foss, E. Kasa, Kristiansand: Norwegian University Press.

Taylor C. (1975), *Aims of a new Epoch*, Cambridge: Cambridge University Press.

Topa (2014), *Categoriality, Normativity and Processuality: A Schillerian Matrix of Peircean Themes*, conferenza tenuta nel Peirce International Centennial Congress, July 17th, 2014, Lowell-Massachusetts. URL:

<https://www.academia.edu/9522533/Topa_A_2014_A_Transition_to_the_World_of_Spirit_-_Categoriality_Normativity_and_Processuality_A_Schillerian_Matrix_of_Peircean_Themes>

Viola T. (2011), *Philosophy and the Second Person: Peirce, Humboldt, Benveniste, and Personal Pronouns as Universals of Communication*, 47/2, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», (2011), pp. 389-420.

Viola T. (2012), *Peirce and Iconology: Habitus, Embodiment, and the Analogy between Philosophy and Architecture*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 4/1, pp. 6-31.

Wind E. (1925), *Contemporary German Philosophy*, «The Journal of Philosophy», 22/18, pp. 477-93.

Wind E., (2001), *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien* [prima edizione 1934], Frankfurt: Suhrkamp.

Wind E., (1958), *On „Microcosm & Memory“*, Letter to the Editor, «Times Literary Supplement», Friday May 30, 1958, p. 297.

Ringraziamenti

Ciò che compare in una pagina di ringraziamenti rischia sempre di sembrare troppo formale, e ricadere così nella categoria dei gesti semplicemente dovuti. Vorrei invece qui riuscire a comunicare la mia sincera gratitudine a coloro che hanno, in un modo o nell'altro, reso possibile questo lavoro perché senza di essi, sono convinto, il risultato sarebbe stato incomparabilmente inferiore. Ringrazio il Prof. Costantino Marmo per aver fin da subito mostrato interesse e curiosità per la realizzazione di questa tesi. Al prof. Marmo va anche il merito, inestimabile, di avermi dato l'opportunità di conoscere Francesco Bellucci. Ho poche parole per rendere il grado in cui ho beneficiato, nel corso di questa tesi, dei suoi preziosi commenti, dei suoi consigli, delle sue indicazioni e del suo spirito di ricercatore attento. Se è vero che l'opera di Peirce è una foresta in cui bisogna imparare ad orientarsi, sicuramente non sarei riuscito a farcela senza la sua guida. Rischio allo stesso modo di ripetermi esprimendo la più profonda gratitudine a Tullio Viola. È grazie ai suoi consigli e ai suoi commenti sempre taglienti che credo di aver intuito, per la prima volta durante la scrittura di questa tesi, cosa voglia dire davvero "scrivere filosoficamente"; ma è soprattutto per la sua disponibilità e la sua gentilezza che voglio ringraziarlo. In generale questo ambiente di ricerca così accogliente e appassionato ha fornito il terreno più fertile perché questa tesi potesse germogliare. Ciò mi spinge ora a storpiare il Poeta e dire:

*E più d'onore ancora assai mi fenno,
ch'e' sì mi fecer de la loro schiera,
sì ch'io fui –quarto- tra cotanto senno.*
(Inferno, IV vv. 100-102)

Ma come i concetti sono ciechi senza le intuizioni, anche l'intelletto, senza lo spirito, è fiacco. Devo ringraziare allora tutti coloro che mi sono stati vicini in questo lungo periodo di studio. Mia madre, a cui devo più di quanto io riesca qui a comunicare, mio fratello e mia sorella per essere sempre vicini nel momento del bisogno.

Ringrazio Gian, mio redattore ufficiale di tesi e mio compagno più caro.

La scrittura di una tesi magistrale ti porta automaticamente a fare il punto della situazione di cinque anni e oltre di vita universitaria; e a menzionare le persone che hanno reso questi anni speciali. Ma sarebbe forse sciocco ringraziare loro per essere ciò che sono, si dovrebbe ringraziare insieme la coincidenza per averci fatto incontrare. Ma almeno un pensiero deve andare a Francesca e Federica, ché ormai ci si inizia a conoscere da un po'; alla Bradascio e i suoi biscotti; alla pigola Pia; alle passeggiate con Giovanni; alle discussioni con il doctor

Mirabilis Mazzu; alla serena baldanza di Wilko; agli scambi con il L.A.B.; alle conversazioni sospette con Nic; ad Italia e la sua Vanitas; a Silvia che ormai pure sono un bel po' di anni che ci conosciamo; ai periodici vagabondaggi notturni con il mio coinquilino della vita Riccardo e mio autista preferito Valerio; al mio fido compagno Ceppo e alla sua congiunta Chiara; al Maestro Labbé e la sua consorte Ilaria; a Martina e alle nostre condivisioni di incertezze; alle conversazioni cinematografiche con Giorgio e Michelo; al caro Guglielmo, ma anche a Boselli, a Martino, a Giulia e a Mariasole; a Doris, Andreas, Tohrsten e il signor Stephani per aver reso speciale la mia permanenza a Kaiserslautern, durante il quale ho scritto le prime parti di questo lavoro, ma dove, soprattutto, ho passato indimenticabili momenti nel liceo Wilhelm Erb di Winnweiler; a tutti coloro che, in un modo o nell' altro, sono finiti per inciampare da queste parti.