

**Come la fenomenologia diventò faneroscopia:
il progetto di Peirce di una “Filosofia Suprema”**

Voglio brevemente ricordare, nei suoi tratti essenziali, il percorso che condusse Peirce dalla logica alla semiotica, e di qui alla fenomenologia, scienza che, negli ultimi anni della sua produzione, egli preferì denominare “faneroscopia” (da *phaneron*, ciò che è evidente, palese, ciò che si manifesta in piena luce). Già negli anni ‘60 del XIX secolo l’autore identificò logica e semiotica, affermando che la logica si interessava del riferimento dei simboli ai loro oggetti, i quali, nella loro natura concettuale, erano a loro volta simboli o segni. Questo è un principio-base della semiotica peirceana: ogni segno rinvia ad un altro segno in una catena relazionale infinita che verrà denominata “semiosi illimitata”, nella quale il segno si riferisce ad un oggetto *per* un terzo elemento mediatore, l’Interpretante, che intende l’uno *in vece* dell’altro, che dice che «qualcun altro dice la stessa cosa che egli stesso dice»¹.

Come si può evincere, la relazione semiotica è una relazione triadica sostenuta da una precisa griglia categoriale. Le categorie nell’opera di Peirce mutano segno e denominazione², ma si attestano negli anni della maturità con il nome di Primità, Secondità e Terzità [*Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*]. La prima designa la qualità del *feeling* nella sua immediatezza percettiva, senza riferimento a null’altro – un semplice e irrelato carattere positivo, puramente possibile, autosufficiente, destinato ad essere falsato da ogni descrizione; la seconda indica invece l’elemento relazionale o reattivo, il rapporto che pone diadicamente una contro l’altra due qualità – il bruto *hic et nunc* dell’accadere dei fatti, la loro cieca opposizione e persistenza di contro a tutto il resto. Infine, la terza categoria qualificherà la mediazione interpretativa che collega un Primo e un Secondo. Cioè la semanticità del pensiero, la normatività degli abiti di risposta, la luce illuminante dei riconoscimenti. Essa sola è *general*, legge e a pieno titolo rappresentazione. Solo per essa Primità e Secondità hanno un senso. Primi e Secondi sono rintracciabili solo nei Terzi, che per altro non potrebbero sussistere se non mediando l’astratta irrazionalità dei Primi e la brutta fattualità dei Secondi, nelle forme di una generale intellegibilità.

Sulla base categoriale Peirce costruisce la propria intera architettura concettuale, ordinando nel 1902 la classificazione delle scienze. Qui la filosofia è distinta in tre regioni: fenomenologia, scienza normativa (cioè estetica, etica, logica) e metafisica. Come abbiamo visto, la fenomenologia ha una priorità formale su ogni altra prospettiva filosofica, fin dagli scritti giovanili (dove per altro non compariva con questo nome). Essa «accerta e studia i tipi di elementi universali presenti nel fenomeno, intendendo per *fenomeno* tutto ciò che è presente alla mente in qualsiasi senso» (CP 1.186). Essa resta principalmente «dottrina delle categorie, il cui ufficio è quello di districare l’aggrovigliata matassa di tutto ciò che in qualsiasi senso si manifesta e di riordinarlo in forme distinte; o in altre parole di far sì che il primo compito nel quale deve impegnarsi la filosofia sia l’analisi definitiva di ogni esperienza. È un compito particolarmente difficoltoso, forse e il più difficile di tutti» (CP 1.280). Questa analisi delle categorie è da considerarsi fondativa di ogni indagine propriamente filosofica essendo per Peirce la filosofia “scienza d’osservazione” e

* Università degli Studi di Milano

¹ Cito, com’è d’uso, da Peirce (1931-35), con la sigla CP, facendo riferimento al volume e al numero del paragrafo. In questo caso CP 1.553.

² Cfr. Peirce (1992).

necessitando dunque di un processo preliminare attraverso il quale si chiarisca quali siano gli elementi dell'esperienza che si manifestano «ogni ora e ogni minuto alla nostra osservazione, sia che ci troviamo occupati in serie investigazioni, sia che siamo soggetti alle più strane vicissitudini dell'esperienza o che stiamo ascoltando con aria sognante i racconti di Scheherazade»³. Si può agevolmente notare come la definizione di fenomenologia in Peirce sia centrata sull'idea di esperienza e non coinvolga alcun riferimento ad una coscienza intenzionale o anche solo psicologica; come inoltre sia fondamentale il rinvio all'attività di pura osservazione (con una sorta di anticipazione del wittgensteiniano “Non pensare, osserva”).

Anzitutto dobbiamo osservare e descrivere semioticamente, dunque; e la descrizione sarà resa possibile dall'uso delle tre categorie fenomenologiche che abbiamo prima analizzato. Uso che, si badi bene, passa sempre attraverso una forma di interpretazione: è grazie alla mediazione delle Terzità, cioè di precise operazioni ermeneutiche, che io posso riferirmi, infatti, ad una Primità e una Secondità, le quali sono esperibili, ma mai coglibili nella loro purezza e dunque mai perfettamente travasabili nel linguaggio. Le categorie, che in Peirce nascevano come funzioni concettuali di unificazione della molteplicità sensibile (nello scritto giovanile e immensamente influente *On a New List of Categories*⁴), divengono poi pure forme relazionali rintracciabili nel modo di darsi degli eventi dell'esperienza⁵. Dobbiamo osservare bene il fenomeno e dire quali siano le caratteristiche che in esso non mancano mai. La fenomenologia non ha perciò nulla a che fare con la psicologia⁶, né con qualche statuto trascendentale. L'esperienza cui rinvia Peirce è molto simile invece all'esperienza pura dell'amico James, piano di immanenza in cui fluiscono gli eventi della vita, «un puro *that* che non è ancora nessuna cosa [*what*] definita, anche se pronto per essere ogni genere di cosa»⁷.

Con una differenza importante. Anzitutto, il puro *that* per Peirce non sarebbe altro che il piano del puro *First*; secondariamente, questo piano andrebbe visto come sempre solcato da precisi *what* interpretativi.

Come si può definire l'esperienza su cui si basa tale filosofia? [...] Esperienza può solo significare l'intero risultato cognitivo del vivere, e include le interpretazioni tanto quanto il contenuto dei sensi. Ancor di più le prime, dato che il contenuto dei sensi è un ipotetico qualcosa che non possiamo mai cogliere come tale, libero da un'attività interpretativa.⁸

Nel manoscritto del 1899 da cui è tratto questo passaggio, egli definisce *High Philosophy* la fenomenologia e, infine, angosciato dall'urgenza di instaurare un'etica della terminologia, inventa un nuovo nome per questa disciplina che gli sta così a cuore e che vuole differenziare da una parte dalla fenomenologia hegeliana e husserliana (per quel poco che ne sapeva), dall'altra, dall'empirismo radicale jamesiano, con il quale aveva certo più affinità. La definisce così Faneroscopia (da *phaneron*).

Faneroscopia è la descrizione del *phaneron*, e per *phaneron* intendo la totalità collettiva di tutto ciò che è in ogni modo o senso presente alla mente, indipendentemente dal fatto che corrisponda o meno a qualcosa di reale. Se mi chiedete presente *quando* e a *quale* mente, vi dirò che lascio queste questioni senza risposta.⁹

³ Peirce (2008), p. 447.

⁴ Peirce (1992), pp. 14-27.

⁵ Mi permetto di rimandare per un approfondimento a Fabbrichesi (1993).

⁶ Cfr. CP 8.295, 1.285. In questo senso Peirce mostra di non apprezzare particolarmente la fenomenologia di Husserl, cfr. 4.7.

⁷ James (2009), p. 50. Ho trattato più estesamente questo tema in Fabbrichesi (2015).

⁸ Peirce (1992), p. 75.

⁹ CP 1.284.

Nell'interesse di quella esattezza terminologica senza la quale nessuno studio può divenir scientifico, propongo il termine *phaneron* per denotare qualsiasi cosa possa presentarsi alla mente in qualsiasi senso [...] Risulterà chiaro da quanto si è detto che la faneroscopia non si porrà il problema di chiedersi fino a che punto i *phaneron* da essa studiati corrispondano a qualcosa di reale. Essa si astiene religiosamente da qualsiasi speculazione sulla relazione tra le sue categorie ed eventi di ordine fisiologico, cerebrale, o altro [...] semplicemente scruta con attenzione le apparenze immediate, cercando di unire ad un'estrema precisione la più ampia generalizzazione possibile.¹⁰

Ogni *phaneron* è costituito da alcuni elementi indecomponibili, modellati sulla struttura delle valenze chimiche e presenti in ogni genere d'esperienza. Peirce è talmente convinto dell'esito delle sue riflessioni da dedicare a tale sviluppo della propria teoria pagine e pagine dei manoscritti. Di nuovo: Primità, Secondità, Terzità, «inestricabilmente mescolati insieme» (CP 1.287) in modo che nessuno di loro possa essere isolato, eppure ognuno differenziato dagli altri come un tono, una vibrazione di diversa intensità del flusso della vita. Ciò che appare si rivela fenomeno d'esperienza nel particolare colore assegnatole da una delle tre categorie. Potremmo dire, secondo un'interpretazione che viene suffragata anche da Rosensohn¹¹: vi è un unico fenomeno d'esperienza, declinato secondo diverse sfumature faneroscopiche. Quando si parla di faneroscopia (senza dimenticare che Peirce naviga tra l'una e l'altra definizione e utilizza anche in tarda età il vocabolo Fenomenologia) si assiste però, a mio modo di vedere, anche a qualcosa di maggiormente connotato a livello teorico: se abbiamo detto che quella di Peirce è una fenomenologia puramente esperienziale depurata da ogni pre-giudizio e incrostazione che non sia puramente osservazionale, «la rarissima capacità di vedere ciò che si ha di fronte, così com'esso si presenta, scevro di ogni interpretazione, non alterato da circostanze alle quali si è permesso senza motivo di modificare la situazione»¹², se abbiamo notato questo aspetto – che certamente lo avvicina alla fenomenologia husserliana – quando il nostro autore passa allo stadio della Filosofia Suprema e vira verso le analisi faneroscopiche il suo obiettivo si perfeziona e raggiunge altri scopi. L'indagine faneroscopica rimane fortemente ancorata al piano categoriale – perché fenomenologia e faneroscopia sono declinazioni di una stessa categoriologia – e riguarda l'«intero risultato cognitivo del vivere»¹³. Come abbiamo visto, per i suoi intendimenti l'illusione avrà ugual portata della percezione diretta, e la sua indagine contemplerà sia le interpretazioni che i contenuti dei sensi, anzi in primo luogo proprio le interpretazioni, le *Thirdnesses*, poiché sono queste che parlano di «contenuti dei sensi». La Filosofia Suprema è dunque Filosofia dell'Esperienza, intendendo per esperienza l'intreccio di Qualità, Reazione e Interpretazione, che, ricordiamolo, sono elementi indecomponibili di ciò che si manifesta in piena luce all'osservazione: i colori, i *feelings*, le asprezze, gli scontri che qualificano il mondo della vita, ma anche il riconoscimento e il discorso che sempre li accompagna. Fatti e interpretazioni, interpretazioni e fatti. Come voleva Goethe: «La cosa più elevata sarebbe: comprendere che tutto ciò che è fattuale è già teoria. *L'azzurro del cielo* ci rivela la legge fondamentale della cromatica. Non si cerchi nulla dietro ai fenomeni: essi sono già la teoria»¹⁴.

Se il metodo ha dunque fortissime affinità con quello fenomenologico tradizionalmente inteso, Peirce ci tiene però a rimarcare che gli eventi della vita osservati sono comunque sempre immediatamente interpretati e tradotti in segni, poiché dal circolo della semiosi è impossibile uscire, se non transitando attraverso le esperienze non dicibili e non pensabili della Primità e Secondità. Ma queste non si danno se non nella Terzità segnica, e nel momento in cui accedono ad essa già sono travisate («una volta toccate già svaniscono» CP 1.358). L'interpretazione, poi, il «risultato

¹⁰ Peirce (1992), p. 140.

¹¹ Rosensohn (1974), p. 78.

¹² Peirce (2008), p. 448.

¹³ Peirce (1992), p. 75.

¹⁴ Goethe (1983), p. 163.

cognitivo del vivere”, non è a sua volta una pura interpretazione, un detto o un pensato, ma un abito di risposta, un “saper fare” che si evidenzia e si rafforza nella pratica (secondo i dettami della regola pragmatica¹⁵). Nessuna centralità psicologica, o trascendentale, nessuna primazia coscienziale. Ciò che si dà come pura apparenza “alla mente” non può che darsi come segno che si indirizza ad un certo Interpretante. E tale Interpretante è un abito di risposta pragmatico. Nella semiotica pragmatista di Peirce è il segno col suo Interpretante a occupare la scena (cioè la terzità che incessantemente interpreta primità e secondità emergenti), non certo la coscienza con i suoi contenuti noematici.

Rinvio ad altri lavori maggiormente approfonditi e competenti¹⁶ per ulteriori osservazioni più congruenti sulla distanza o la prossimità tra Husserl e Peirce. Vorrei però sottolineare brevemente la differente natura dei loro progetti fenomenologici, centrando l’attenzione solo su pochi elementi. i) Proporrò i lineamenti del pensiero anti-intuizionista (anti-cartesiano) del giovane Peirce, che espunge la coscienza, o meglio l’autocoscienza, dalla prospettiva privilegiata che le assegna la tradizione moderna e contemporanea; ii) cercherò di dimostrare come la centralità dell’evidenza husserliana si assesti su di un piano completamente diverso, e in gran parte opposto, a quello dell’inferenza cui fa continuamente riferimento Peirce, fondando la propria semiotica; iii) infine, mostrerò come Peirce pensasse ad una fenomenologia di impianto triadico, segnico e interpretativo che poco sembra avere a che fare con l’“andare alle cose stesse” della fenomenologia classica.

Ognuno di questi principi è radicato nella proposta filosofica che Peirce costruì fin dagli anni giovanili. Negli scritti cosiddetti “anticartesiani”, un gruppo di saggi redatti per il *Journal of Speculative Philosophy* nel 1868, Peirce abbatte con poche, lucide considerazioni, alcune ‘superstizioni’ che in filosofia hanno tenuto banco fin da tempi antichissimi. Qui l’autore presenta un sistema compiuto, in cui vengono demoliti i tradizionali concetti di interiorità, introspezione, intuizione immediata e immagine mentale e si perviene a gettare le fondamenta della semiotica. Semiotica che va intesa, più che come una disciplina tecnica e specialistica, come un “idealrealismo”, com’egli solea dire, cioè come una proposta filosofica analoga ad una sorta di ‘terza via’ tra idealismo e empirismo. Il tentativo appare ampiamente riuscito, benché sia stato ignorato e negletto dai suoi contemporanei – come Royce ebbe a scrivere – e, tutto sommato, anche dai posteri.

i) Nel primo e nel secondo saggio, *Questioni riguardo a certe pretese facoltà umane e Alcune conseguenze di quattro incapacità*¹⁷, Peirce sostiene con energia che noi non abbiamo alcuna capacità di introspezione, ma ogni nostra conoscenza del mondo interno è derivata, tramite un ragionamento ipotetico, dalla nostra conoscenza dei fatti esterni. «Non abbiamo una facoltà intuitiva di distinguere diversi modi soggettivi di coscienza»¹⁸ e quando un uomo dice a se stesso di essere arrabbiato è probabile che ben prima le sue ire si siano scaricate sul caffè troppo bollente, sulla moglie petulante, che la rabbia venga cioè inferita da varie condizioni esterne percepite come potenzialmente dannose e che sia «un segno del ritorno a sé il dire “sono arrabbiato”»¹⁹. Peirce fa a questo proposito l’esempio lampante del bambino che inizia parlando di se stesso in terza persona, per arrivare a percepire l’esistenza di un Io personale solo nel momento in cui questo Io si rivela fallibile e in errore: se la stufa lo scotta, egli si scopre soggetto a quest’affezione e ignorante a tal punto da non aver previsto la bruciatura. «Così diventa consapevole dell’ignoranza ed è necessario supporre un *io* al quale questa ignoranza possa inerire»²⁰. L’ignoranza è in qualche modo sopperita

¹⁵ Cfr. Peirce (2008), pp. 205-227 e CP 5.486.

¹⁶ Ad esempio Luisi (2017).

¹⁷ Peirce (2008), pp. 83-144.

¹⁸ Ivi, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

dalla testimonianza degli altri, che avvertono il bambino di star lontano dalla stufa. Ma non sempre agli avvertimenti si dà ascolto: per aver valore, vanno verificati, allora ci si potrà poi affidare ad essi con tutta tranquillità. Fallibilità personale e testimonianza comunitaria sono dunque per Peirce all'origine dell'autocoscienza, che è in sé un fenomeno del tutto derivato. L'anticartesianesimo dell'autore è qui perfettamente evidente.

L'autocoscienza non è dunque un dato immediato, non si palesa con evidenza quando mi raccolgo su me stesso, ma si raggiunge per inferenza, attraverso un ragionamento complesso e tutto sommato molto poco intuitivo. E paradossalmente, aggiungerei io, l'identità emerge quando viene violata per la prima volta: essa mi qualifica come soggetto in quanto sono oggetto di certe affezioni e di certe incapacità; nasce, in conclusione, come contraccolpo all'incontro con l'altro, come 'difesa' rispetto all'irruzione di un "esterno" che, appunto, testimonia un "interno" che gli resiste. Qualcosa del genere, pur in tutt'altro contesto, pensava Nietzsche.

Peirce è fautore, dunque, di una concezione "privativa" del Sé, come scrive Colapietro²¹, certo molto lontana da quella di stampo moderno e contemporaneo, un Sé che si rivela fin da questi primi anni come un *effetto* simbolico e non come una *causa* generativa di conoscenza propria e degli altri. A poco a poco, spiega Peirce, noi dimentichiamo i passaggi che hanno condotto alla formazione di un certo sapere e facciamo fatica a liberarci dell'idea che "Io" esisto e che la conoscenza dell'io sia la prima certezza. Se mai vogliamo dunque ancora parlare di autocoscienza, dovremmo parlarne come di un'*invenzione*, non come di una *scoperta* operata dallo sguardo acuto di chi indaga.

«Io so che *io* (non solamente *l'io*) esisto», scrive significativamente l'autore all'inizio del primo saggio²². Là dove qualcosa mi resiste, mi invade, mi ferisce, io percepisco una passività essenziale che identifico come interiorità. Peirce finisce per concepire la coscienza come un luogo costruito sulla base di prove ed errori, come – potremmo dire – una mera soglia di fallibilità, sempre sull'orlo della catastrofe del senso. L'autogoverno, se mai arriva, arriva al termine del "dramma dell'autocorrezione"²³. È questa una mossa fondamentale di Peirce: la coscienza, lungi dall'essere un luogo di identità costitutiva e attività fungente, è una forma vuota, concava, che trova riflessività solo quando è contusa, che si scolpisce per sottrazione. Quando l'errore viene percepito come *mio* errore ecco che riconosco quel sé che viene offeso come *me stesso*. Ma questo Io interiore sorge come un evento flebile, vacillante, tutt'altro che immediatamente evidente e originario. Un'emergenza che si staglia sulla soglia dell'irruzione di un'alterità.

L'autocoscienza si instaura, in definitiva, in virtù dell'azione parallela di molti complessi processi inferenziali, che ci conducono dai segni "esterni" alle operazioni "interne", e, ancora, dalle comunicazioni "esteriori" alle emozioni "interiori".

ii) Eccoci così giunti al secondo punto che Peirce mette in risalto: noi non abbiamo alcuna capacità intuitiva, ma ogni nostra concezione è determinata logicamente da concezioni precedenti. La certezza dell'intuizione e del carattere autoevidente di alcune nozioni è frutto solo di un atavismo, di una lunghissima consuetudine, cui ci siamo familiarizzati a tal punto da considerarla radicata ontologicamente. Le premesse cadono nell'irrilevanza e davanti ai nostri occhi resta solo il brillio della conclusione. Un segno è segno solo per un altro segno ed è arduo dire dove verrebbe a contatto con le prime impressioni; la conoscenza si configura come un illimitato processo di rimando relazionale tra elementi che si danno solo all'interno di quei rapporti, senza un punto iniziale né uno terminale²⁴. I saggi che seguiranno nei successivi dieci anni saranno così dedicati allo studio dei principi guida dell'inferenza e della costituzione degli abiti di risposta conseguenti.

²¹ Colapietro (2005), pp. 45-68.

²² Peirce (2008), p. 93.

²³ Colapietro (2005), p. 47.

²⁴ Peirce (2008), p. 104.

Per conoscere bisogna avere già conosciuto (lo ripeterà Heidegger, evidenziando le manifeste analogie tra circolo ermeneutico e semiosi illimitata – ma questa è un'altra storia...). Una cosa è avere un'intuizione, nota Peirce, e un'altra è rendersi conto intuitivamente di aver avuto un'intuizione. Il principio dell'inferenza domina sovrano. E dato che la capacità di rinviare ad altro è la caratteristica prima dei segni, possiamo ben arrivare ad affermare che ogni pensiero è un segno e che non possiamo pensare senza segni, cioè che il pensiero si svolge come un processo in cui ogni cognizione deve essere interpretata da un'altra, *ad infinitum*. È questo, come dicevamo, il principio della semiosi infinita peirceana, che, impostata in questi scritti, verrà poi costantemente riaffermato come principio cardine delle sue analisi.

La conoscenza non è fatta di *stati*, succedentisi gli uni agli altri e costruiti come grossi contenitori di idee che rispecchino degli analoghi *stati* esterni: la conoscenza si svolge come un *continuum* (“*a flow*”) e un *continuum* fatto non di cose, ma di segni, essi stessi definibili come continuità *in actu*. Il ragionamento, pensa Peirce, non dovrebbe formare una catena, che non è più forte del più debole dei suoi anelli, ma un filo le cui fibre possono essere assai sottili, a condizione che siano sufficientemente numerose e strettamente connesse.

L'inferenza logica non è dunque in grado di produrre un *singolo* stato mentale, e di produrlo in un modo isolabile, concluso, separabile dagli altri stati. Ogni inferenza si dà solo come infinito processo di transizione, anzi come un processo continuo, cioè mai realmente iniziato con un primo, ma sempre gradualmente, infinitesimalmente iniziante: «un infinito processo di cominciamento»²⁵ che permane variando e non giunge mai ad un termine reale, singolare e discreto. Il vero problema della teoria del ragionare è allora valutare la natura di questo passaggio transizionale. Per Peirce la conoscenza non è composta come una successione di stati discreti, che si inanellano l'uno all'altro in una sequenza lineare, partendo da un *primum* auto-evidente; la conoscenza si svolge come *a living process, a flow, un continuum* assolutamente privo di parti ultime, cioè di parti discrete, ma composto di puri segni, cioè di continui rinvii. I significati non sono degli stati, tanto meno degli stati di coscienza; non *stanno*, piuttosto *stanno per*, cioè transitano indirizzandosi altrove.

«Che significa risolvere ogni supposta intuizione in un'inferenza? Significa risolvere l'universo dei “fatti” in un universo di “segni”»²⁶. Claudio Paolucci nota, con molte ragioni, che la semiotica di Peirce ha un elemento decisamente innovativo rispetto a gran parte della tradizione gnoseologica precedente. Essa ci insegna infatti che un segno può presentare un oggetto solamente attraverso la mediazione di un'altra rappresentazione che lo ripresenti sotto un altro rispetto,

ciò che si fa presente alla coscienza può farsi presente solo ripresentandosi attraverso representamen. Un representamen può cioè presentare un oggetto e farlo emergere così in quanto fenomeno, solamente ripresentandolo attraverso un segno interpretante, che in sé possiede un'essenza costitutivamente discorsiva (esso “dice”). *Ogni presentazione passa sempre attraverso ripresentazioni interpretanti.*²⁷

Non importa che Peirce negli scritti faneroscopici sottolinei la necessità di concentrarsi sulla presentazione apparentemente immediata alla mente, in qualsiasi ora o giorno della nostra vita, di una espressione dell'esistenza, poiché tale presentazione, quando bussava ai cancelli del pensiero, viene immediatamente agguantata dagli ingranaggi dei segni ed è dunque sempre rinviata, diversamente rappresentata, rivista, reduplicata. Si ricordi: le nozioni di Primo e Secondo sono così tenere che «toccarle vuol dire distruggerle» (CP 1.36).

iii) Veniamo allora alla tematica attinente alla configurazione di una disciplina semiotica. È forse qui interessante ricordare come Husserl fosse tra i primi, nel corso dell'800, del tutto

²⁵ Ivi, p. 211.

²⁶ Sini (1972) p. 147.

²⁷ Paolucci (2010), p. 194.

indipendentemente da Peirce, a ipotizzare la fondazione di una scienza, denominata “semiotica”, capace di ispirare uno studio logico dei segni e un tentativo di classificazione delle categorie semiotiche²⁸. Lo studio del segno come rimando, o struttura triadica di riferimento – alla maniera stoica e poi peirceana (non saussuriana) – è e resterà, per le ragioni che diremo, molto lontano dagli interessi husserliani. Però, come indicherà lo stesso Jakobson, le *Ricerche Logiche* potrebbero essere lette, soprattutto per quanto riguarda il secondo volume, come un compiuto trattato di semiotica generale²⁹. Non è il solo a pensarla in questo modo³⁰.

Innanzitutto però, anche se qui viene considerato un certo parallelismo tra pensiero e linguaggio, la fenomenologia dei significati logici, in quanto vissuti del pensiero o del giudizio, va distinta da una fenomenologia delle forme del linguaggio, che è considerata non sempre adeguata a quei vissuti, manifestandosi di fatto ad un gradino “derivato” e di minor intensità a livello apprensivo. L’interesse di Husserl è piuttosto centrato intorno agli atti intenzionali della coscienza e ai significati logici ad essi correlati. L’espressione va abitata dal senso e il senso nasce sempre e solo in virtù dell’intenzionalità: la gran parte dei segni indicativi, ad esempio, non è sostenuta da tale espressività.

La funzione espressiva e comunicativa non sembra dunque avere una centralità particolare nel *corpus* delle riflessioni husserliane, checché ne pensasse Jakobson, poiché

al di là del *Leib* c’è ancora la *Seele* [...] Nella sua intimità la *Seele*, la coscienza intenzionale, intuisce direttamente se stessa e i suoi significati: li intuisce in carne ed ossa, cioè come anche dice Husserl, nella loro “verità”, nella verità di un’intuizione evidente, totalmente “riempita” e “adeguata”.³¹

Il senso appartiene in modo solo derivato al corredo semiotico, che a sua volta non coincide del tutto con il pensiero, ma ne è uno strumento, certo importante, ma non sempre essenziale; è un doppio, il cui prototipo rimane assolutamente originario e dominante. L’evidenza, l’intuizione, la visione d’essenza non possono avere a che fare con il segno in quanto rimando, poiché, appunto, non hanno bisogno d’altro per fondarsi in un complesso gioco di rimandi espressivi, ma vengono apprese grazie alla luminosità “offerente” dell’atto di coscienza. In parole ancora più radicali – e forse frettolose – il segno per Husserl è un banale strumento, una cosa fra le altre, molto distante dalla primazia dell’atto di pensiero. Non diversamente penserà Heidegger, come testimoniano i paragrafi 16 e 17 della Prima Parte di *Essere e tempo*.

L’approdo alla tematica semiotica invece, come abbiamo visto, è centrale nella filosofia di Peirce: è a partire dalla rielaborazione delle concettualità operative del rinvio semiotico che Peirce reinterpretava i fatti (bruti Secondi che vengono colti sempre e solo come significati), le verità (costituite nel *long run* delle interpretazioni pubblicamente condivise), l’uomo stesso (un’ “essenza vitrea” che ha di nuovo le qualità dei segni, anzi dei segni esterni che usa), e infine l’universo nel suo complesso (una rete di segni in perpetuo divenire evolutivo). Per Peirce “andare alle cose stesse” avrebbe solo il senso di “andare ai segni stessi”, cioè non smettere mai di interpretare, rinviando, mediando, costruendo corpi semiotici sempre più estesi.

²⁸ Husserl (1970).

²⁹ Jakobson (1978).

³⁰ Rimando per questi approfondimenti, a Spiegelberg (1956), Dougherty (1980), Rosensohn (1974) e Sini (1982).

³¹ Sini (1982), p. 18.

Bibliografia

- Calcaterra, R. M. (a cura di) (2005), *Semiotica e fenomenologia del Sé*, Aragno, Torino.
- Colapietro, V. (2005), *L'altro come Sé e il Sé come Altro*, in Calcaterra, R. M. (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del Sé*, Aragno, Torino, pp. 45-68.
- Dougherty, C. (1980), "The Common Root of Husserl's and Peirce's Phenomenologies", *The Monist*, vol. 63.
- Fabbrichesi, R. (1993) *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari.
- Fabbrichesi, R. (2015) "Esiste la coscienza? Le tesi inattuali di Peirce e James a confronto con la filosofia novecentesca", in *Filosofia del linguaggio, semiotica e filosofia della mente. A partire da C.S. Peirce nei cento anni dalla morte*, numero speciale SFL, a cura di P. Leonardi e C. Paolucci, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*.
- Goethe, J.W. von (1983), *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di Stefano Zecchi, Ugo Guanda Editore, Parma.
- Husserl, E. (1970), *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, in *Husserliana*, XII, Nijhoff, Den Haag, trad. it e introduzione a cura di C. Di Martino, *Semiotica*, Spirali, Milano 1984.
- Jakobson, R. (1978), *Lo sviluppo della semiotica*, Bompiani, Milano.
- James, W. (2009), *Saggi di empirismo radicale*, a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata.
- Luisi, M. (2017), *Peirce e la fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Paolucci, C. (2010), *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano.
- Peirce, C.S. (1931-35), *Collected Papers*, a cura di C. Hartshorne e P. Weiss, Cambridge Scholars Press, Cambridge (Mass.), Vol. I-VI.
- Peirce, C.S. (1992), *Categorie*, a cura di R. Fabbrichesi, Laterza, Roma-Bari.
- Peirce, C.S. (2008), *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino.
- Ransdell, J. (1989), *Is Peirce a Phenomenologist?*, original French version in *Études Phénoménologiques*, vol. 9-10, pp. 51-75, consultato in inglese il giorno 20 aprile 2018 alla pagina <http://www.iupui.edu/~ariseb/menu/library/aboutcsp/ransdell/PHENOM.HTM>.
- Rosensohn, W. (1974), *The Phenomenology of Charles S. Peirce*, B. R. Grüner, Amsterdam.
- Sini, C. (1972), *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari.
- Sini, C. (1982), *Il problema del segno in Husserl e in Peirce*, in Id., *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano, pp. 13-29.
- Spiegelberg, H. (1956), "Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence and Interaction?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, n. 2, pp. 164-185.

Abstract

Charles Sanders Peirce (1839-1914) worked in the latest years of the XIX century on a classification of sciences that included phenomenology, beside metaphysics and normative sciences. He wanted these triadically distinct in esthetics, ethics and logic. This vision of phenomenology is clearly different from Husserl's. Nonetheless, there are some analogies. First of all, the idea that phenomenology has to deal with what is present to the mind in any moment and in any sense. For Peirce this presence is triadically said: as Firstness, Secondness and Thirdness. It is the presence of an experience, plus its interpretation. It is a Third, that is, a signification, that bridges the divide between a First and a Second, the pure quality and the pure given of the experience itself. This leads us to underline the differences between the two phenomenologies. It is not by chance that Peirce begins, in the first years of the new century, to call it "phaneroscopy", from the greek word "phaneron" and to appeal to an "High Philosophy" as its fulfillment. If Husserl's theory is grounded on the principle of evidence, Peirce opposes to it the force of inference; if Husserl appeals to intuition, Peirce denies it any legitimacy, referring to triadic relations of signs (semiosis) as

the leading-principle of reasoning and certainty. The beginning of our philosophical experience is not the pure and undoubtable apprehension of the thing itself, but the sign relation that mediates between a sign, an object and its Interpretant. This relation is eminently fallible and dynamically ever-changing.

Keywords: High Philosophy, Husserl, Peirce, Phaneroscopy, Phenomenology