



Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce,
Nietzsche, Heidegger e Foucault
di Carlo Sini

Il Mulino 1990
Pagine: 296

14 febbraio 2018

Come vi avevo preannunciato, ci occuperemo di semiotica. Ce ne occuperemo leggendo alcune pagine del libro di Carlo Sini *Semiotica e filosofia*. Leggeremo questo, anziché leggere direttamente Peirce, per due motivi: intanto, perché Sini conosce molto bene Peirce, è un grande e appassionato lettore di Peirce; poi, perché lui punta la sua attenzione su un aspetto particolare della semiotica di Peirce, e cioè sulla semiosi infinita, che è l'aspetto che a noi interessa di più. A pag. 10 dice *...Peirce sostiene la tesi a tutta prima paradossale secondo la quale l'uomo è, nella sua essenza, un simbolo, ovvero un segno, tesi che riprenderà a fondo un anno più tardi nei saggi citati. La glassy essence, l'essenza vitrea, trasparente, dell'uomo fa sì che egli non differisca sostanzialmente dalla parola; l'uomo e la parola posseggono una comune natura e anche un comune destino; essi si rivolgono a un interpretante futuro, dal quale dipende la loro essenza, il loro meaning, la loro essential significance; entrambi mostrano un incremento delle conoscenze, nonché la capacità spirituale di agire contemporaneamente in luoghi diversi (ciò che una "mera cosa" non può fare) e di rivestire così una "immortalità relativa" che dieci anni più tardi Peirce definirà come il carattere "pubblico" della verità, coincidente con ciò che il senso comune considera come reale.* Possiamo porre subito una questione importante: l'uomo è un segno, nient'altro che un segno, quindi, un rinvio. Ciò che c'è di essenziale, dice Sini, riprendendo Peirce, è che questi segni si rivolgono a un interpretante futuro, dal quale dipende la loro essenza. Quindi, questo uomo, che è un segno, si rivolge a un futuro. Vedete qui come Sini, e con lui altri, riprenda senza mai citare Heidegger, che ha costituito per molti, sia per Sini sia per Severino, Vattimo e alcuni altri, il fondamento da cui partire. Conoscendo Heidegger lo ritrovate continuamente nelle loro pagine, anche se non è citato. Era chiaro qui il riferimento al progetto, all'essere progettato. A pag. 11 dice *La novità introdotta da Peirce in tale campo consiste nella proposta di un nuovo criterio logico di classificazione basato, non sui termini del ragionamento (le "cose su cui si ragiona"), come sarebbero il soggetto, il predicato e simili, né sulle "cose che producono il ragionamento, come sarebbero il concepire, il giudicare, ecc.", ma sulla forma delle operazioni impiegate nel porre le premesse e nel trarre le conclusioni.* Cioè, la sua struttura, qual è la forma logica del pensiero, non ciò che si pensa o chi lo pensa, ma come è

costruito questo pensiero, e per Peirce il modo in cui è costruito è il modo inferenziale. *Il criterio, dunque, riguarda appunto le forme di inferenza: ogni argomentazione valida, sostiene Peirce, rimanda a una precisa forma di inferenza (cioè a una delle tre ricordate) che possiamo anche chiamare “principio guida dell’argomentazione”.* Questo è un primo passo. Per Peirce il criterio che guida tutta la sua semiotica si appunta sul sistema inferenziale, cioè sul fatto che le persone ragionano tramite inferenze. Se vogliono fare una qualunque conclusione, un qualunque pensiero o vogliono affermare una qualunque cosa, devono usare delle inferenze. Un’inferenza è una modalità del pensiero, del linguaggio, tale per cui ciascuna cosa, per potere dirsi, necessita di un passo precedente che la giustifichi. Se io affermo che questo aggeggio è qui sul tavolo, questa affermazione banalissima per Peirce procede da una inferenza, cioè da una serie di cose, che indubbiamente so già, e che mi servono come premesse per giungere alla conclusione che questo aggeggio è sul tavolo. La critica che generalmente si fa, e che riprenderà tra breve, è che questa affermazione, che questo è sul tavolo, non procede da inferenze ma dal fatto che semplicemente lo vedo che è sul tavolo, per cui non è che è io debba fare una serie di ragionamenti per giungere a questa conclusione. Eppure, dice Peirce, lo vedremo nel dettaglio tra breve, anche questa banalissima affermazione non potrebbe farsi se non fosse il prodotto di una inferenza. E adesso vedremo perché. *Il punto che qui importa sottolineare è che il nuovo criterio di classificazione proposto da Peirce si pone decisamente al di là dell’analitica kantiana (che Peirce dichiarò di aver studiato per dieci anni) e, nello stesso tempo, dei suoi ben noti sviluppi idealistici. Può esser utile chiarire rapidamente questa affermazione con un riferimento al § 42 dell’Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Hegel. È noto che in tale paragrafo Hegel osserva che Kant, nella ricerca delle categorie, “se l’è cavata a buon mercato”;... Questa questione delle categorie è importante, lo è stata in tutta la filosofia, sin da Aristotele con le sue Categorie. A che cosa servono le categorie? Servono a fornire un criterio che consenta di stabilire che cosa sono le cose, come funzionano, quali sono gli ambiti entro i quali possiamo muoverci per dire. Per esempio, Aristotele pone come prima categoria la sostanza. Qual è la prima cosa che rileviamo di una qualunque cosa? La sua sostanza, poi, la qualità, poi, la quantità, cioè tutti quegli elementi che concorrono a farci conoscere le cose. Le categorie sarebbero gli elementi ricorrenti, quelli che ricorrono sempre. Per esempio, non posso dire che questo aggeggio non ha una sostanza: per esempio, pesa. Questa è l’importanza in ambito filosofico, e non solo, delle categorie. Anche le persone pensano normalmente attraverso categorie. Nel caso più comune le categorie sono quegli schemi che ciascuno ha per riconoscere le cose. Quando si incontra qualcuno per strada si utilizza, anche senza saperlo, una serie di categorie: si distingue il maschio dalla femmina, il nemico dall’amico, ecc. Dice Hegel, riferendosi a Kant “se l’è cavata a buon mercato”; e avrebbe assunto infatti le diverse forme del giudizio così come “si trovano già nella logica comune, empiricamente indicate (...) I modi con cui le persone giudicano normalmente. I diversi modi di giudizio, già belli e annoverati, pongono dunque le diverse determinazioni del pensiero”. E qui cita un brano di Hegel. Tale filosofia – conclude Hegel – avrebbe dovuto avere, sul metodo di trattar la logica, almeno questo effetto, che le determinazioni del pensiero in generale o il materiale logico usuale, le specie dei concetti, dei giudizi, dei ragionamenti, non fossero più oltre prese dall’osservazione e concepite, così, solo empiricamente, ma venissero dedotte dal pensiero stesso. Questi schemi mentali, questa è l’accusa che fa Hegel a Kant, non dovremo acquisirli dal modo comune di pensare, cioè dai modelli già esistenti, ma dal pensiero stesso, dal modo in cui funziona il pensiero. Da lì dovremo trarre qualcosa che è proprio del pensiero, non basarci su come funziona generalmente. Se il pensiero dev’essere capace di provar qualche cosa, se la logica deve esigere che si rechino prove, e se vuole insegnare il modo di provare, essa deve essere anzitutto capace di provare il suo peculiare contenuto, e scorgerne la necessità. Quindi, non più utilizzare il pensiero così come lo si utilizza comunemente ma domandarsi il perché lo si utilizza in quel modo. Qui è finita la citazione e parla di nuovo Sini. Limitatamente al problema che qui interessa, Hegel e Peirce si mostrano dunque concordi nel rifiutare che “le specie dei concetti, dei giudizi, dei ragionamenti”, o*

argomenti, vengano classificate empiricamente, ovvero, per dirla con le parole di Peirce, che il criterio logico di classificazione assuma come alidi e non problematico il terreno delle “cose su cui si ragiona” o termini del ragionamento. Prende, cioè, come buono il modo di ragionare comune, mentre, dice, che non è proprio così: il modo di ragionare comune, va bene, ma da dove arriva? Perché ragioniamo così? Perché è diventato il modo di ragionare comune. *Sotto questo profilo la logica di Hegel e di Peirce prende le mosse da una comune esigenza.* A pag. 13. ...*Peirce muove nondimeno dalla preliminare, e invero immotivata, accettazione di una nota tesi kantiana secondo la quale “la funzione dei concetti è quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità”.* Il modo classico di pensare, che è quello che si fa continuamente: si prendono tutte le impressioni sensibili e le si riducono a un’unità. Per esempio: si vede una persona, è sprovvista di barba, porta una gonna, porta un apparato qui davanti, tutte queste cose sensibili vengono ridotte a unità, in questo caso una donna. *Ecco dunque comparire quel problema delle impressioni elementari, delle premesse ultime sulle quali poggia ogni argomentazione, che abbiamo visto assillare Peirce nel corso di lezioni di Harvard a suo tempo ricordato. Che cosa sono le impressioni sensibili? Che cos’è una sensazione? Che cos’è un’intuizione? Ecco le domande alle quali Peirce si sforzerà successivamente di rispondere.* Dice, sì, questo è il modo di ragionare comune, si riducono a unità una serie di impressioni sensibili, ma cosa intendiamo con impressione sensibile, per esempio? A pag. 14. *Le categorie del 1867 e la prima semiotica. Posto, come si è ricordato, che la funzione dei concetti sia quella di ridurre il molteplice delle impressioni sensibili a unità, ne deriva allora la possibilità di disporre i concetti più generali o universali (cioè le categorie) in una successione i cui limiti estremi saranno rappresentati dal concetto universale che è più vicino al molteplice delle impressioni sensibili (tale che sotto quello nessun altro concetto sia pensabile) e dal concetto universale che è più lontano dal molteplice delle impressioni sensibili (tale che nessun concetto sopra questo, e cioè più generale, sia pensabile). I due concetti indicati sono identificati da Peirce con le rispettive categorie di sostanza e di essere. Queste sono dunque le prime categorie cercate. Esse anzi delimitano, in basso e in alto, ciò che potremmo chiamare lo spazio categoriale che in seguito analizzeremo per rinvenire i gradi categoriali intermedi, o categorie intermedie, che vanno dall’essere alla sostanza. Innanzi tutto, però, dobbiamo chiarire il senso dei termini sostanza ed essere. L’unità alla quale l’intelletto riconduce le impressioni, scrive Peirce, è l’unità della proposizione (“A è B”). Qui, come vedete, c’è già un passo interessante. L’unità a cui si riconduce una serie di impressioni sensibili è una proposizione, non è una cosa. Infatti, nell’esempio che si faceva prima la proposizione è “questa è una donna”. Tale unità consiste nella connessione del predicato col soggetto. Ora, la sostanza nomina appunto, nella unità della proposizione, il soggetto. La sostanza nomina il soggetto: questo, soggetto, è, verbo, quello, predicato verbale. Essa va dunque intesa come il concetto di “ciò che è presente in generale”, dell’Esso (it). Una citazione di Peirce. Questo concetto... ciò che è presente in generale, l’impressione sensibile, per Heidegger sarebbe la semplice presenza. ...come l’atto dell’attenzione, non ha connotazione alcuna, essendo esso il puro potere denotativo della mente, cioè il potere che dirige la mente a un oggetto, distinto dal potere di pensare un qualche predicato di quell’oggetto (...). Prima che qualsiasi comparazione o discriminazione possa essere fatta fra ciò che è presente, ciò che è presente deve essere stato riconosciuto come tale, come esso (...)* Prima considerazione: un qualche cosa deve essere riconosciuto come un qualche cosa. Adesso non è che io voglia mettere Peirce a fianco di Heidegger, però ci sono delle connessioni che meritano di essere annotate. *L’esso non è perciò né predicato di un soggetto, né in un soggetto, e in accordo con ciò è identico con il concetto di sostanza.* La sostanza per Peirce è questo: l’esso, ciò che primariamente viene colto, la prima impressione sensibile, che sembra quasi porsi fuori dal linguaggio. Vedremo poi che non è così per Peirce. Però, la sua prima riflessione intorno alla prima questione di cui occorre parlare è proprio l’esso, ciò che mi si presenta, il qualche cosa come un qualche cosa, che non ha ancora nessuna determinazione, nessuna definizione, è qualcosa... ma è qualcosa. *Se la sostanza nomina dunque il soggetto di quell’unità che è la proposizione, il concetto di essere si riferisce invece alla copula “è” (“A è B”).* Quindi, abbiamo la

sostanza, che è il soggetto, e l'essere che è la copula, quando dice "A è B". *Il concetto di essere, dice Peirce, contiene soltanto quell'unione del predicato e del soggetto in cui i due termini si accordano; esso perciò, come quello di sostanza, è del tutto privo di contenuto, ma al tempo stesso, diversamente da quello di sostanza, è il più remoto dalle impressioni sensibili.* Quindi, privo di connotazione, propriamente, ma il concetto di essere è anche quello più remoto, più lontano, perché l'essere di qualche cosa è indefinibile, non possiamo dire in che cosa consiste esattamente. *Esso non può mai fungere da soggetto, poiché esprime la funzione della determinabilità infinita della sostanza mediante un predicato (ovvero della determinabilità del concetto più immediato perché più vicino al molteplice delle impressioni mediante un concetto meno immediato).* Cosa fa dunque questo "è", tra la A e la B? *Dice esprime la funzione della determinabilità infinita della sostanza.* Infinita, perché non è stata definita, a è qualche cosa. *Dice poi determinabilità del concetto più immediato perché più vicino al molteplice delle impressioni mediante un concetto meno immediato, che è quello che si fa quando si dice "questo è quello". "Questo è un posacenere": questo, soggetto. Dicendo "è un posacenere" do una definizione, una determinazione. Quindi, affermare che è un posacenere è la cosa più vicina al molteplice, al gruppo di impressioni sensibili che io ho quando vedo questo oggetto: circolare, di vetro, fatto in un certo modo, ecc. Quindi, l'unità delle mie impressioni sensibili sono ciò che è più vicino alla parola "posacenere". Se la sostanza nomina la categoria della presenza, l'essere (la copula "è") nomina la categoria della determinazione della presenza;... Cioè, ci dice che cos'è questo qualcosa che è presente. ...ma non ancora come questa o quella determinazione (come sarebbe ad es. nel caso della proposizione "a è colore", ovvero "a è nero") ma come determinabilità possibile.* Questa copula "è" non ci dice ancora che cos'è propriamente, questo qualcosa che so essere un qualcosa perché è presente, ma mi dice che è possibile una determinazione. Dicendo "è" sta dicendo che questa sostanza indeterminata ha la possibilità di essere determinata. Il fatto che ci sia la "è", la copula, mi dice che questa cosa è un'altra cosa, quindi può essere messa in relazione con un'altra cosa, quindi può essere determinata, anche se ancora non so in che cosa. *L'essere cioè prescinde da ogni circostanza concreta e nomina soltanto il movimento logico dell'unificazione potenziale.* L'unificazione delle impressioni sensibili che vengono unificate in unità, appunto con la proposizione "A è B". Questa "è" mi dice soltanto che è possibile unificare queste impressioni sensibili in una unità, cioè in un altro qualcosa. *Se la sostanza riconosce la semplice presenza di un molteplice (soggetto della proposizione), l'essere apre la possibilità del predicato come determinabilità concreta di quel molteplice. L'essere, dunque, apre la via alla qualificazione della presenza, della sostanza, mediante un predicato. ... il primo grado della determinazione dell'essere verso la sostanza è la qualificazione della sostanza, ovvero la qualità.* La prima determinazione, dice, è la qualità. *La qualità, dice Peirce, il primo concetto in ordine al passaggio dall'essere alla sostanza.* Passiamo dall'essere, come possibilità di mettere in relazione qualcosa con qualcos'altro, alla messa in relazione. *Tale passaggio si determina dapprima sotto il profilo della qualificazione. Che significa qualificare una sostanza (o predicare una qualità della sostanza)? Prescindendo da ogni altra circostanza concreta, ciò significa dire che la sostanza (soggetto) e il predicato (qualità) si accordano sotto qualche "rispetto" (ground)... (pagg. 15-16)* Si accordano sotto qualche rispetto. Adesso si tratterà di vedere quale, però c'è un accordo tra la sostanza, cioè la a della proposizione "A è B", e la b. Questi due termini, cioè, si accordano in qualche modo, però, si tratta di vedere quale. Che è come porsi la domanda: che cosa dico quando dico che questo un posacenere? Cosa sto facendo esattamente? Sto qualificando questo qualcosa, certo, ma come avviene questo fenomeno per cui io posso qualificare questa roba qui. *Se l'essere ("è" come copula) apre alla determinabilità possibile della sostanza...* Lui pone la "è" come una possibilità. Questo è interessante perché è un modo di porre l'essere che, per esempio, non avevamo visto in altri autori, non in questo modo preciso, anche se l'Esserci, di cui parla Heidegger, è comunque l'aprirsi. Peirce parla di possibilità, però, anche Heidegger allude alla possibilità, al progetto, a quello che ciascuno vorrà fare, però apre a una possibilità, alla possibilità di occuparsi di qualcosa. Dunque, se l'essere apre alla

determinabilità possibile della sostanza, la qualità dice semplicemente che c'è qualcosa che si accorda con la sostanza sotto qualche rispetto. La qualificazione della b mi dice soltanto che c'è un qualche cosa che si accorda tra la A e la B. Non sappiamo ancora che cosa, sono tutte parole, ovviamente, però, intanto dice così *La sostanza, dunque, possiede una qualità, viene qualificata, in riferimento al ground, al "rispetto" (o all'"area", al "punto di vista") sotto il quale soggetto e predicato possono accordarsi*. Qui se qualcuno avesse letto Peirce già intuirebbe qual è la questione che sta ponendo. Questo accordarsi tra la A e la B è un accordarsi sotto un certo riguardo, un certo rispetto, ma non uno qualunque. E qual è questo riguardo, questo rispetto? Lo vedremo più avanti ma posso anticiparvelo: è il modo di pensare comune, ciò che si pensa comunemente, la chiacchiera, direbbe Heidegger. È ciò che io già so, e che già so perché io sono nato in questo sapere; acquisendo il linguaggio acquisisco già queste informazioni, che sono il linguaggio. *Si prenda come esempio la proposizione "questa stufa è nera". "Questa stufa", il soggetto, indica la sostanza... Abbiamo visto che la sostanza è il soggetto. Anche etimologicamente il soggetto, in latino subjectum, in greco ὑποκείμενον, è indicato spesso come la sostanza, non sempre, per esempio Heidegger non lo identifica con la sostanza. "Questa stufa", il soggetto, indica la sostanza, cioè la semplice presenza di un molteplice di impressioni sensibili... Quando io dico "questa stufa" in ciascuno di voi queste impressioni sensibili sono già unificate in un simbolo, in un concetto. È materialmente impossibile pensare queste impressioni sensibili al di fuori del simbolo, del segno. Però, lui fa questo discorso per mostrare il funzionamento di questo modo di inferire le cose. "Questa stufa", il soggetto, indica la sostanza, cioè la semplice presenza di un molteplice di impressioni sensibili: c'è un molteplice di apparizioni al quale la semplice attenzione denotativa si rivolge ogni volta. Posso vedere il gancetto della stufa, posso vederne l'altezza, vari ammennicoli che vedo di volta in volta e mi faccio un'idea di che cosa sia. Tale molteplice è ogni volta un "esso" (It)... Ogni cosa che vedo è un "questo", è qualcosa. ...un "questo" (un "ora" e un "qui", come direbbe Hegel). È un "adesso qui". Se io vedo una stufa, vedo lo sportellino, è un "questo" che è qui, lo vedo adesso, qui. *Fra il molteplice di un'apparizione e il molteplice di un'apparizione precedente o successiva (oppure, se si preferisce, fra una zona non ancora delimitata dal molteplice presente e il restante molteplice che pure sta nella presenza) non si pone altra unità salvo quella della loro semplice presenza (cioè della sostanza): essi sono ogni volta, o tutti insieme, un "esso", un It. Quindi, non soltanto ciò che ho davanti ma anche ciò che io so di questa stufa, per cui la riconosco come stufa, anche questo è una sostanza, ci dice Peirce. In questo senso, ed esclusivamente in questo senso, va intesa l'espressione "questa stufa" nell'esempio (che è di Peirce). Ora, la copula "è", aggiunta a "questa stufa", apre lo spazio logico della determinazione... Si dice che questa cosa è determinabile in qualche modo. ...prescindendo da ogni circostanza concreta, essa semplicemente indica la possibilità dell'identificazione... Questo è quello che fa la "è", la copula. ...della connessione del molteplice delle apparizioni mediante qualcos'altro rispetto alla semplice presenza. Questa "è" mi dice che tutte queste impressioni mi rimandano a un qualcos'altro rispetto alla semplice presenza. Il qualcos'altro è allora espresso dal predicato "nera", ovvero dalla qualità. Il nero, dice Peirce, non è dato dalle impressioni sensibili che chiamiamo "questa stufa" (come invece ritiene l'opinione comune). La "nerezza", in quanto qualità, è invece ciò che, prescindendo, ovvero astraendo, da ogni ulteriore circostanza, consente di unificare questa apparizione con quella. (pagg. 16-17) Quindi, è la nerezza, è l'essere nera di questa cosa, ci dice Peirce, che ci fa apparire la stufa. E adesso ci dice perché. Esse sono riconducibili a unità in quanto in esse, per dir così, "c'è del nero". Sotto il rispetto della nerezza questa apparizione e quella si accordano fra loro, cioè sono presenze riconducibili a un'unità comune, predicabile da entrambe. Non è la stufa che è nera perché così ogni volta appare, ma ciò che appare può venire identificato e unificato come "questa stufa" in virtù di un'inferenza logica ("è" come copula) ulteriormente determinata come area o rispetto della nerezza (qualità). La nerezza cioè identifica la stufa e non viceversa. L'esempio può tuttavia riuscir fuorviante perché per sua natura, come ogni esempio, è troppo concreto e specifico. Come nella parola "stufa" si deve pensare la semplice**

presenza di molteplici apparizioni, astratta da ogni ulteriore circostanza identificante... Il che è impossibile, indubbiamente, è un'astrazione; è un esempio, come dice Peirce, che vale quello che vale. ... (sicché al posto di "stufa" potrebbe andar bene "matita", "lampada", "libro" e ogni altra sostanza o cosa), così nella parola "nera" si deve pensare la semplice qualità, scissa, o astratta, da ogni ulteriore circostanza identificante (sicché "nera", come "calda", "liscia", "diritta", ecc. sono qualificazioni troppo determinate per il livello di predicazione che l'esempio vuole indicare). Nella parola "nera" si deve dunque pensare soltanto, e niente altro, che vi è un rispetto (che la nerezza esemplifica in qualche modo) sotto il quale il soggetto e il predicato si accordano, sicché il molteplice cui la sostanza allude si unifica sotto una medesima qualità. Sta qui dicendo una cosa che sta incominciando a porsi in modo interessante. Io non identifico una stufa nera in base al fatto che c'è una stufa che poi è anche nera, ma è la nerezza l'elemento che mi consente di individuare questo qualche cosa come una stufa, perché, dice Peirce, c'è una copula che unisce, "questa stufa" e "nera". Questa copula non fa altro che determinare la possibilità di qualificare questa stufa ma qualificando questa stufa io dico di fatto che ciò che predico di questa cosa, che chiamo stufa, è la nerezza. Ponendo l'accento sulla nerezza ci sta dicendo che questa molteplicità di elementi sensibili, che io raccolgo, hanno tutti in comune la nerezza, nerezza che è ciò che qualifica, dice Peirce, la stufa. La qualità è appunto tale unificazione in riferimento a un rispetto o area (ground), che la qualità esprime, e non l'esser nero piuttosto che bianco, caldo piuttosto che freddo e simili, poiché tali determinazioni ulteriori ("nero", "bianco", ecc.) esigono circostanze dalle quali la categoria della qualità prescinde. Ciò che viene unificato non è il fatto che sono neri anziché un'altra cosa ma il fatto che sono proprio neri; non c'è quell'altra cosa, è il fatto che io vedo questo nero che mi identifica questa molteplicità di sensazioni come stufa. Potremmo allora dire così: la categoria dell'essere prescinde da ogni e qualsiasi circostanza, limitandosi a indicare la semplice possibilità della determinazione della sostanza;... Quindi, la "è" rimane sempre e soltanto la possibilità di una determinazione, non una determinazione ma la sua possibilità. ...la categoria della qualità è la prima determinazione attuata; essa prescinde a sua volta da ogni circostanza salvo una: quella del rispetto o ground. Cioè essa indica che c'è un rispetto in base al quale la sostanza che funge da soggetto e la qualità che funge da predicato si accordano. Questo e niente altro. Ci indica soltanto che c'è una relazione tra la nerezza e la stufa. Tutto qui. L'accordarsi sotto un rispetto comporta peraltro una "relazione". Questa è appunto l'ulteriore circostanza che scandisce il passaggio dall'essere verso la sostanza, dopo la qualità. Questo "è" funge da relazione tra l'uno l'altro, tra il soggetto e il predicato, tra la sostanza e ciò che si dice di questa sostanza. Il che richiama ciò che diceva Greimas rispetto alla relazione: quando metto in relazione due elementi, a questo punto la relazione fa sì che questi due elementi non siano più due elementi ma siano una relazione. Cambia radicalmente le cose, questi due elementi non sono più identificabili come uno e l'altro ma sono qualche cosa che è cambiato, sono diventati una relazione. Sarebbe il terzo elemento fra i due. ...l'introduzione di una qualità è resa possibile dal riferimento a quella circostanza concreta che è il punto di vista, il rispetto (ground), sotto il quale soggetto e predicato si accordano;... Qui vediamo già che questo accordarsi di una cosa e di quell'altra è resa possibile, dice, dal riferimento che è il punto di vista. Ma come possiamo intendere il punto di vista? È quello che io penso, è quello che io credo, quello che ho imparato, sarebbe per Heidegger il mondo di cui sono fatto; è questo il punto di vista che mi consente di mettere in relazione una cosa e un'altra, è ciò che io penso, è il pensiero che mi consente questa operazione. Un punto di vista è concretamente possibile solo perché esso è simile/dissimile a un altro, ovvero a ciò che Peirce chiama un "correlato". Il punto di vista mette in relazione una cosa con un'altra perché c'è una qualche connessione fra questo e il suo correlato, una qualche connessione, non importa quale, ma è il mio punto di vista, cioè ciò che io so, ciò che ho imparato, che mi consente di mettere in relazione una sostanza con un suo correlato qualunque. Ma il riferirsi a un correlato comporta, come determinazione ulteriore, una "rappresentazione" comparativa. Si supponga di porre in relazione le lettere "p" e "b". Chiamiamo

“p” il relato e “b” il correlato. Tale relazione è possibile mercé un atto di comparazione, cioè in virtù di una rappresentazione intermedia che istituisce il confronto o che esibisce il terreno del confronto. Se io voglio mettere in relazione una cosa con un'altra mi serve un termine intermedio che mi consenta di fare questa operazione. Cosa che non va senza problemi, basti ricordare il problema del terzo uomo di Aristotele. C'è un uomo e poi la rappresentazione di uomo. Come posso essere che questa rappresentazione di uomo corrisponda all'uomo? Ci vuole un terzo uomo che mi faccia da intermedio, che mi garantisca che c'è questa relazione, e così via all'infinito. Diremo perciò, seguendo l'esempio, che “p” e “b” sono due lettere che hanno la stessa forma, ma una posizione reciprocamente capovolta. A tale conclusione perveniamo in virtù di una terza immagine, accanto alle prime due, nella quale ci figuriamo che “p” sia lo stesso che “b”, in virtù di una rotazione di 180° sulla linea di scrittura presa come asse della rotazione stessa. (pagg. 18-19) Questa idea è il terzo. Se io voglio correlare “p” e “b” devo avere questa altra idea, e cioè che queste due lettere sono la stessa ma capovolta; questo pensiero è quello che mi consente di dire che c'è una relazione fra “p” e “b”, e la relazione è che la “p” è la “b” capovolta. Così pure possiamo comparare le parole “uomo” e “homme” in virtù della rappresentazione intermedia di quell'animale bipede, razionale, ecc., che noi stessi siamo, sicché concludiamo che le due parole designano la stessa cosa. Come si vede, l'immagine intermedia o “rappresentazione” è la categoria ulteriore che incontriamo dopo la qualità e la relazione. Essa svolge una funzione comparativa, agendo come un “interprete”. Ma, naturalmente, con che cosa correla, paragono, confronto una cosa con un'altra? Con cose che già so, ovviamente. E, quindi, questa rappresentazione, o immagine intermedia, che mi serve a correlare le due cose, viene dal modo in cui io sono stato addestrato a pensare, dalle cose che ho imparate, da una serie infinita di cose. Ovvero, come dice Peirce, la rappresentazione, come immagine comparativa intermedia, è resa possibile dalla ulteriore circostanza concreta del riferimento a un “interpretante”. (“Una rappresentazione intermedia può essere denominata un interpretante, perché essa compie l'ufficio di un interprete il quale affermi che uno straniero dice la medesima cosa che dice egli stesso”). Se io parlo italiano e altri parla finlandese e tu fai da interprete, conoscendo tanto l'italiano quanto il finlandese, puoi dirmi che le cose che l'altro sta dicendo sono esattamente quelle che sto dicendo io. Non conoscendo il finlandese io non lo posso sapere e, allora, tu fai da interprete, cioè sei quel terzo elemento fra due che consente di mettere in relazione i due. Qui cita Peirce. *Se noi avessimo soltanto un'impressione – scrive Peirce – essa non necessiterebbe di venir ricondotta a unità, e non ci sarebbe perciò bisogno di pensarla in riferimento a un interpretante, sicché il concetto di riferimento a un interpretante non sorgerebbe.* Se c'è soltanto un'impressione. *La circostanza concreta che consente l'introduzione di una rappresentazione intermedia come interpretante è dunque la sostanza stessa in quanto essa esibisce direttamente il molteplice delle impressioni.* La circostanza concreta, cioè ciò che di fatto consente l'introduzione di una rappresentazione intermedia, di un terzo, dice è *la sostanza stessa in quanto essa esibisce direttamente il molteplice delle impressioni*, cioè non c'è una sola impressione ma una molteplicità di impressioni. Ed è questo che consente, che “costringe”, a mettere in relazione una cosa con un'altra, perché sono tante, fosse una con che cosa la metto in relazione? Se tu fossi l'unica fanciulla sul pianeta con chi ti relazioni? Qui fa uno specchietto:

Essere

Qualità (riferimento a un rispetto o ground)

Relazione (riferimento a un correlato)

Rappresentazione (riferimento a un interpretante)

Sostanza

L'Essere lo divide in questi tre elementi: Qualità, Relazione, Rappresentazione, e poi la Sostanza. La sostanza sarebbe l'immediatamente presente, il qualcosa che è qualcosa, ma non so cosa, so solo che è qualche cosa. È la prima immagine visiva, la prima immagine sensoriale. Vi ho letto queste cose per darvi un po' il senso del lavoro di Peirce. Ovviamente, tutta la questione semiotica

è ancora da venire ma queste cose sono importanti per intendere ciò che dirà a breve nelle pagine successive. È stata soltanto una presentazione, un po' sommaria, del modo in cui Peirce approccia le cose. Le approccia in questo modo: dice che prima vedo che c'è un qualche cosa, ma non so che cosa; per metterlo in relazione con qualche cosa c'è la copula che non dice che cosa questa cosa è ma apre alla possibilità per questo qualche cosa di essere un qualche cosa. Mi rendo conto che l'esempio non è particolarmente funzionante. Dicendo che questo qualche cosa è qualcosa, già sono all'interno del simbolo, all'interno del segno, cioè rinvio questo a quell'altro, un qualche cosa lo rinvio a qualche cosa. E, quindi, è difficile da esprimere, così come è difficile esprimere la sensibilità pura. Posso parlarne in termini astratti, ipotetici, però, di fatto, se ne parlo è perché non è così, perché non è sensibilità pura sennò non potrei parlarne, non direi niente. Però, a scopo didattico, descrittivo, può essere utile. Vedremo più avanti se lo è davvero.

21 febbraio 2018

Peirce mostra che qualunque cosa è un'inferenza, cioè un segno che rinvia a un altro segno. Questione non da poco perché a questo punto siamo indotti a considerare, come dice lo stesso Peirce, non soltanto che qualunque cosa, se è qualche cosa, è un segno, ma che questo segno rinvia a altri segni ed è un segno perché deriva da altri segni. È la semiosi infinita, quindi, non c'è nessun punto di partenza. Questo comporta anche che una qualunque teoria, un qualunque discorso, dal più articolato al più banale, è fatto di segni. Peirce aveva individuato due categorie nella formuletta $A \text{ è } B$, l'essere e la sostanza, dove a è la sostanza, ciò che ci appare, e la copula è semplicemente la possibilità che questa a , la sostanza, trovi una sua definizione. Quindi, dicendo che $A \text{ è } B$ stiamo dicendo che A è un'altra cosa, cioè per potere dire A devo dire un'altra cosa, per dire che cosa è A devo dire B , nel senso che se voglio descrivere questa penna devo dire altre cose che non sono questa penna. Fin qui nulla di nuovo, ovviamente. L'elemento da cui si parte, la sostanza, la a della formuletta $A \text{ è } B$, sembrerebbe ciò che è, ciò che appare, però Peirce dice che questa penna, la vedo come una penna, non per una intuizione, ma perché ci sono state altre inferenze. Vale a dire, vedere questo come una penna è la conclusione di una serie di inferenze; ciascuna di queste inferenze procede da altre inferenze, e torniamo così alla semiosi infinita. Ma, allora, tutto ciò che Peirce dice procede da inferenze. Per esempio, dire che la qualità è il riferimento a un rispetto, a un *ground*, a un mondo, è un'affermazione fatta di inferenze, viene da altre inferenze, e quindi che cosa dice esattamente? Difficile a stabilirsi a questo punto, semplicemente prosegue nella costruzione di altri segni, in un continuo rinvio, senza fine. Quindi, applicando, come abbiamo fatto in altri casi, queste stesse affermazioni alle argomentazioni che troviamo in questo libro, non possiamo non affermare che ciascuna di queste affermazioni procedono da altre inferenze, le quali procedono a loro volta da altre inferenze, e così via all'infinito, senza mai potere fermarsi su nulla, quindi, sono affermazioni fondate su nulla. Questo Heidegger lo aveva inteso, a proposito della nullità: quando si vuole tornare all'Esserci che cosa si trova? Nulla, perché si è già spostato. Questo incomincia a farci notare una volta di più come funziona il linguaggio, come funzionano le parole, ed è un contributo che può essere interessante per intendere di più e meglio il funzionamento del linguaggio. Non so se troveremo cose nuove ma sicuramente le troveremo espresse in modo più semplice, più lineare e probabilmente poste in modo tale da consentirci di aggiungere qualche cosa di più rispetto alla questione del potere, della volontà di potenza, di cui parleremo più avanti. Però, intanto vediamo come prosegue. Come abbiamo visto, Peirce individua due grandi categorie, la sostanza e l'essere. La sostanza non è la cosa, per esempio rispetto alla parola penna, potrebbe anche essere il significante penna, cioè questo suono creato dalla p , e , n , n , a , potrebbe essere la sostanza. Però, questa sostanza deve essere messa in relazione con qualche cosa e ciò che la mette in relazione è il fatto che quando dico che "questa penna è..." e aggiungo una qualunque cosa, questa "è" mi dà la possibilità di dire che

cos'è, cioè di definirla. Infatti, lui divide l'essere in qualità, relazione e rappresentazione. La qualità è il riferimento a ciò che appare; la relazione è un riferimento a un correlato, ma è il riferimento, il correlato, la pura relazione, dice soltanto che è in relazione con qualche cosa; da ultimo, la rappresentazione, che è il riferimento a un interpretante. Per Peirce l'interpretante non è che sia qualcuno, può anche esserlo eventualmente, ma l'interpretante è ciò che consente, a partire da tutto ciò che si è appreso, di rappresentarsi un qualche cosa. Quando dico "questa è una penna" ciascuno ha già un'idea di che cosa sia una penna, sennò non succedrebbe nulla. Tutte queste idee, queste acquisizioni sono quelle cose che consentono di stabilire quella che Peirce chiama rappresentazione o simbolo. Vi ricordate l'esempio "questa stufa è nera". La prima cosa che si fa, secondo Peirce, è mettere insieme tutti gli elementi che compongono il ciò che appare, perché appare sotto una forma che è un insieme di elementi, la forma, il colore, l'altezza, la lunghezza, ecc. Quando dico "è" e come se mettessi insieme tutti questi elementi, li unisco in un'altra cosa e quest'altra cosa che compare è, per Peirce, la rappresentazione: descrivendo questa cosa io la rappresento. A pag. 20 dice *Ciò comporta tre circostanze concrete: 1. La messa in opera di un rispetto o ground sotto il quale le varie apparizioni possono fra loro accordarsi;... Altezza, lunghezza, ecc. ...2. L'introduzione di un correlato che definisca e delimiti concretamente il rispetto o ground;... Introduzione di un correlato, cioè fornire a questo insieme di cose, che io unisco, chiamiamola "percezione", la possibilità di riferirsi a qualche cosa. Sapete che un segno è qualche cosa che si riferisce a qualcos'altro. 3. L'introduzione di un interpretante che metta concretamente in atto la relazione, stabilendo un terreno di comparazione o rappresentazione intermedia.* Che cos'è che opera questo? Quella che lui chiama rappresentazione è tutto ciò che io so, ma non soltanto questo, rappresenta anche, e questo lo dirà più avanti, lo chiamerà l'*abito*, ciò che io sono abituato a pensare, tutto ciò che, per esempio, Heidegger chiama la chiacchiera, tutte le cose che io ho acquisite negli anni. Sono tutte queste acquisizioni che costituiscono l'interpretante, vale a dire, ciò che darà un senso a ciò che vedo. Si tratta solo di questo: dà un senso a quello che vedo, consente di dare un senso a qualcosa che appare. A pag. 22. *La logica, scrive Peirce, "tratta del riferimento dei simboli in generale ai loro oggetti".* Tenete sempre conto che quando parla di oggetto, a cui si riferisce un simbolo, è un altro simbolo, non è mai la cosa in sé. *Simbolo va qui inteso nel senso, ancora molto generico, di segno, e cioè come "ciò che sta al posto di" (supponit pro), secondo la definizione dei logici medioevali. Ma dal momento che qualsiasi oggetto è potenzialmente un segno ... allora potremmo anche dire, nel senso più generale, che la logica è la scienza di tutte le cose, in quanto esse possono funzionare come segni. In altri termini, la logica coincide, senza residui, con la semiotica.* In fondo, questo è uno degli aspetti più importanti in Peirce, cioè, intendere che la logica è una scienza dei segni. *Detto questo in generale, si tratta ora di precisare meglio la natura del segno, compito che Peirce svolge, nel saggio che stiamo esaminando, esclusivamente in riferimento alla teoria categoriale appena costruita. L'elenco delle categorie, cioè, fornisce la base per una prima classificazione dei segni. Innanzitutto, il campo complessivo dei segni è circoscritto alla terza categoria intermedia, e cioè alla rappresentazione.* Perché la rappresentazione è quella che fa di un segno un segno; gli altri due aspetti, da soli, non esistono, cioè l'apparire di qualche cosa e poi il fatto che questo qualche cosa sia in relazione con qualche cos'altro. Occorre che l'essere in relazione con qualcos'altro si concreti in una effettiva relazione. *Il punto essenziale, però, concerne il modo in cui le rappresentazioni si rapportano ai loro oggetti, ovvero, nei termini tradizionali della logica, il modo in cui le intenzioni seconde si rapportano alle prime.* Le intenzioni seconde sono per Peirce le rappresentazioni; le prime sono le percezioni, quelle immediate, che poi non sono mai immediate ma mediate. *Peirce riconduce tale modo alle già studiate circostanze concrete che occasionano l'inserimento delle tre categorie intermedie (o accidenti) fra l'essere e la sostanza.* (pagg. 22-23) Quelle che abbiamo visto prima. *Ciò significa allora che i segni sono rappresentazioni del modo in cui l'essere (la copula "è" come apertura di uno spazio logico di determinabilità infinita) riconduce a unità la sostanza (che è, come sappiamo, il semplice atto dell'attenzione che esibisce il molteplice delle*

impressioni). E, cioè, questa rappresentazione, il significato che do a una certa cosa, è ciò che unifica le mie sensazioni, per esempio, tattili, visive, acustiche. Poi, stabilisce tre punti. 1. *La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti, o rappresenta i suoi oggetti, in riferimento al rispetto (ground), prescindendo dal correlato e dall'interpretante.* Cioè, la rappresentazione si rapporta unicamente a ciò che appare, non al correlato, che sarebbe la sua potenzialità, né al segno e al suo significato. In questo caso, *la rappresentazione della "nerezza" come segno che unifica un molteplice.* Vedo tante cose ma tutte queste cose si unificano nella nerezza. *Segni di questa natura sono chiamati da Peirce somiglianze (più tardi icone).* Sul piano logico essi corrispondono ai termini. L'icona è semplicemente ciò che si mostra, che ha una somiglianza fra le sue varie parti. Per esempio, il fermaglio, il cappuccio, tutte le cose di cui è fatta questa penna, hanno una somiglianza tra loro, anche se, torno a dire, tutte queste cose sono possibili da pensare solo se c'è il significato, cioè la rappresentazione. 2. *La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in riferimento al rispetto e al correlato, prescindendo dall'interpretante.* Avremo allora una relazione o corrispondenza di fatto fra due oggetti. Ad es., un cartello in un museo con una freccia che indica l'uscita e la porta donde si esce dal museo. In questo caso abbiamo la sostanza, cioè il cartello, ma anche qualche cosa che indica. E, infatti, lo chiama indice, è una cosa che indica. Sul piano logico essi corrispondono alle proposizioni (una proposizione, dice Peirce, indica sempre un generale rapporto fra un relato e un correlato, che fungono in essa come soggetto e predicato). Una proposizione indica sempre un qualche cosa, cioè parla sempre di qualche cosa. Se io parlo, parlo di qualcosa. 3. *La rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in riferimento al rispetto, al correlato e anche all'interpretante.* Avremo allora una relazione a tre termini in cui la rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti tramite un'altra rappresentazione. Ad esempio, la relazione tra la parola *homme* e un uomo reale è resa possibile dalla rappresentazione intermedia "uomo" come quell'animale terrestre, bipede, razionale, ecc. *Segni di questa natura sono chiamati da Peirce segni generali o simboli.* Sul piano logico corrispondono ai ragionamenti (argomentazioni, sillogismi). Poco dopo. *La sensazione dunque è un segno ipotetico...* In quella divisione che fa Peirce la sensazione sarebbe la sostanza, rivela la sostanza. *...che ha la potenzialità di entrare in relazione con un correlato, stabilendo con esso una corrispondenza di fatto (ogni volta che "c'è del nero") ci aspettiamo la "stufa", e poi con un interpretante che lo sollevi a simbolo vero e proprio (allora il nero diviene una rappresentazione consapevole all'interno di un ragionamento relativo alla qualità-colore di questa stufa).* Questa forma, che muove dalla sensazione, è un segno ipotetico, cioè fa un'ipotesi, parte da ciò che vedo e raggiunge non una certezza ma un'ipotesi. Peirce fa un esempio per distinguere l'ipotesi, o come la chiama lui, l'abduzione, la chiamava così anche Aristotele, dall'induzione e dalla deduzione. Fa tanti esempi, ne posso riprendere qualcuno. C'è stato un blackout, la lampadina non si accende e non si accende perché c'è stato il blackout. Forse... ma non siamo sicuri, potrebbe anche essersi bruciata la lampadina o può essere successa qualunque altra cosa. Quindi, parte dalla sensazione per trarre un'inferenza ipotetica. Infatti, dice che la sensazione è una correlazione che stabilisce, come segno ipotetico, una relazione, una corrispondenza di fatto: ogni volta che c'è del nero c'è la stufa. Forse... magari è qualcos'altro. Però, questa forma di inferenza, l'abduzione, è l'unica forma, secondo Peirce, che non soltanto è la più diffusa in assoluto, non dà una certezza, certo, ma è quella che, aprendo a un'ipotesi, consente una maggiore ricchezza di pensiero. Dico "forse è questo..." e questo mi costringe a riflettere sul fatto che può essere questo ma anche quest'altro e verificare eventualmente quale di queste sia quella giusta, per esempio. Cosa che non avviene nell'induzione. L'esempio più banale di induzione: ieri è sorto il sole, ieri l'altro anche, il giorno prima anche, da un milione di anni è sorto il sole, dunque sorgerà anche domani. Anche questa non è una certezza, però non lascia, secondo Peirce, la possibilità di articolare ulteriormente questa inferenza. L'induzione ha a che fare con l'indice, cioè tutte queste particolarità, ieri, ieri l'altro, un milione di anni fa, vengono raggruppate in un universale. Dice, allora, *Gli indici sono a loro volta segni astratti che possono entrare successivamente in relazione con un interpretante. Il principio logico che*

presiede al sorgere di questi segni è quello della inferenza induttiva (in cui si stabilisce una corrispondenza di fatto progressivamente generalizzata fra un relato e un correlato). E, cioè, il fatto che se il sole è sorto da sempre, allora sorgerà anche domani. Sul piano fisiologico ciò corrisponde alla formazione degli abiti o abitudini. Ci ha abituato a pensare così, nessuno organizza la sua giornata di domani pensando alla eventualità che non sorga il sole. Come mai? La relazione o corrispondenza di fatto fra il colore nero e la stufa (il suo calore, ecc.) funziona come segno per il nostro comportamento (o abito di condotta)... (pagg. 24-25) Come dire che è ciò che stabilisce semplicemente un'abitudine, come siamo abituati a fare: uscendo da quella porta ciascuno di voi immagina di incontrare quello che ha lasciato prima, e cioè un androne e poi una strada. Restereste sorpresi se non trovaste più nulla. Perché pensate di trovare queste cose? Per induzione, perché è sempre stato così, quindi, non c'è motivo di pensare che adesso cambi tutto. I simboli sono finalmente segni concreti, o segni generali, come dice Peirce, che implicano somiglianze, indici e le loro relazioni in virtù di un terzo, che è appunto il simbolo stesso. Ciò equivale, sul piano fisiologico, all'attenzione, e su quello logico all'inferenza deduttiva che presiede alle argomentazioni o ragionamenti. Ogni ragionamento, dunque, esige la presenza di una rappresentazione intermedia, e cioè di un simbolo o segno generale. In un ragionamento, osserva Peirce, le premesse formano una rappresentazione della conclusione... cioè, l'anticipano. ...poiché esse indicano l'interpretante del ragionamento stesso. Vale a dire, indicano qual è quell'abito di pensiero entro il quale si trarrà la conclusione. Ma noi sappiamo che la rappresentazione si rapporta ai suoi oggetti in tre modi, e cioè in riferimento al rispetto o ground, in riferimento al correlato e in riferimento all'interpretante. Ciò corrisponde, come si è mostrato, alle tre classi di segni che Peirce chiama somiglianze, indici e simboli o segni generali. Ne consegue allora che le premesse di un ragionamento potranno rappresentare in tre modi la conclusione, ovvero fornendo una somiglianza, un indice o un simbolo della conclusione stessa. Il primo caso... quello della sensazione come segno ipotetico. ...ci riporta al ragionamento o all'argomento ipotetico... Per es.: i fagioli che sono sul tavolo sono tutti neri; ma tra i vari sacchi di fagioli che sono nella stanza questo solo contiene dei fagioli neri; dunque i fagioli sul tavolo sono stati presi da questo sacco. È Peirce che fa questo esempio dei fagioli, anche se lo fa diverso, per distinguere i tre tipi di inferenza. Altri modi di inferenza non esistono, dice, esistono solo questi tre. Qualunque discorso si faccia, qualunque argomentazione si costruisca, abbiamo a disposizione solo questi tre modi di inferenza: abduzione, induzione e deduzione. Cosa dice la deduzione? Utilizziamo l'esempio dei fagioli di Peirce. Tutti i fagioli di questo sacco sono neri, questi fagioli vengono da quel sacco, pertanto, questi fagioli sono neri. La deduzione non lascia altre possibilità, non è un'ipotesi. Deduce, cioè sottrae da qualche cosa qualcosa mantenendo il qualche cos'altro. Nell'induzione, invece, è totalmente diverso. Questi fagioli sono neri, questi fagioli vengono da quel sacco, tutti i fagioli di quel sacco sono neri. Non è sicuro che sia così. Però, prendo un fagiolo, ne prendo poi un altro, alla fine mi convinco che tutti i fagioli che prenderò saranno neri. Un po' come il sorgere del sole al mattino, è la stessa cosa. Invece, nel caso dell'abduzione si conclude con un "forse". Infatti, dice ...i fagioli che sono sul tavolo sono tutti neri; ma tra i vari sacchi di fagioli che sono nella stanza questo solo contiene dei fagioli neri; dunque i fagioli sul tavolo sono stati presi da questo sacco. Forse, perché potrebbero essere stati presi da qualche altra parte. Questa forma di inferenza, l'abduzione, è quella che, per esempio, si usa nelle indagini di polizia: tutti gli assassini tornano sul luogo del delitto, questo è sul luogo del delitto, quindi, è l'assassino. Forse..., magari passava di lì per caso. Però, apre una possibilità, questa è la cosa importante: l'abduzione apre alla possibilità. Le altre due forme no, l'induzione passa dal particolare e arriva a un universale, dice "tutti", poi, non ha la certezza ma lo afferma. La deduzione procede, invece, dall'universale al particolare, mantenendo ciò da cui è partita. Infatti, l'esempio che fa lui: tutti fagioli contengono acqua, questi sono fagioli, dunque, contengono acqua. Non c'è un'apertura verso qualche cosa. L'abduzione, dicevo, è quella forma di inferenza che consente un'apertura verso altre possibilità, che conclude sempre con un "è così... forse, potrebbe anche non essere così". Il

prossimo capitolo a pag. 26, molto interessante si chiama *Semiosi e realtà. Due ordini di questioni rendono particolarmente problematici i risultati conseguiti da Peirce con i suoi primi saggi. ... vi è la questione già ricordata delle prime premesse o delle impressioni elementari sulle quali l'inferenza dovrebbe poggiare.* Qualunque inferenza poggia su ciò che si vede, su una sensazione, ovviamente, e quindi bisogna vedere se questa sensazione, se questo primo elemento da cui si parte, procede anche lui da inferenze oppure no, c'è invece qualcosa di solido, di stabile, di sicuro, da cui partire. *Seguendo invece il filo della questione che ci sta a cuore (la semiosi infinita), procederemo delimitando la traccia del discorso peirceano ad essa relativa. Peirce ... inizia con un attacco a fondo contro la teoria dell'intuizione.* L'intuizione è generalmente considerato un modo di accedere al significato, alla sostanza delle cose, immediato, quello che, per esempio, cercava Husserl, è quell'idea fulminea che fa comprendere le cose, apparentemente senza nessuna relazione con altro. È l'idea, che Hegel aveva formulato, del colpo di pistola, viene in mente la cosa immediatamente, senza nessuna relazione con niente. *Possiamo tentare di sintetizzarne così le argomentazioni. Innanzi tutto: una cosa è avere un'intuizione e un'altra è rendersi conto intuitivamente di aver avuto un'intuizione... Ho avuto un'intuizione? Come lo so? Anche questa è un'intuizione? ...ora, come sappiamo di aver avuto un'intuizione? Forse per intuizione? Ma la questione è proprio di sapere se ci sono delle intuizioni e che cosa esse sono. Forse che noi abbiamo il potere intuitivo di distinguere un'intuizione da qualsiasi altro tipo di conoscenza? Certo, un tale potere ci potrebbe sembrare di averlo, ma di fatto non lo abbiamo. Ce lo testimonia una gran quantità di fatti contrari ai quali nessun fatto positivo si contrappone, salvo la nostra mera convinzione soggettiva di aver avuto un'intuizione. Così, per esemplificare, i filosofi e gli uomini in genere non si sono mai accordati su quelle nozioni che, secondo alcuni o secondo altri, sarebbero intuitive e perciò fuori discussione;... in altri termini: ciò che ora ci appare evidente, intuitivo, all'inizio non fu né intuitivo né evidente; la prima volta dovemmo procurarci tali conoscenze mediante un'azione mentale e cioè mediante un'inferenza in uno dei suoi tre tipi o in una loro combinazione. Un'analisi più ravvicinata di alcuni casi tipici mostra inoltre che proprio quelle conoscenze che siamo soliti considerare intuitive derivano da un'inferenza. Ogni sensazione, ad es., non è per nulla un fatto elementare e originario, ma un processo di inferenze fisiologiche (inconscie); anche la conoscenza del nostro io deriva dal rapporto con gli altri io e dal linguaggio; e persino la conoscenza dei nostri stati d'animo non dipende affatto da un supposto potere intuitivo di introspezione, ma ancora una volta da un'inferenza rivolta alle cose e ai fatti esterni: è dal valore che diamo alle cose che ci circondano, dal loro apparirci belle o brutte, gradevoli o sgradevoli, che noi apprendiamo di essere felici o tristi, allegri o adirati e simili. L'inferenza, in conclusione, si sostituisce a ogni caso di supposta intuizione. (pagg. 27-28) Dice, dunque, dal valore che diamo alle cose.* Questo ci rimanda a quello che diceva Nietzsche: è dal valore che noi diamo alle cose che queste cose ci appaiono vere, importanti, ecc., ma noi diamo un valore alle cose in base a che cosa? Al fatto che ci servano oppure no, direbbe Nietzsche, per il superpotenziamento, per avere più potere. E qui ci si mostra qualcosa che potrebbe essere importante riprendere più avanti, e cioè che la prima sensazione che ho ovviamente non procede da un'intuizione ma da un'inferenza, ma questa inferenza, o questa serie infinita di inferenze, non sono casuali. Non sono casuali, e questo lo direbbe Nietzsche, perché sono quelle che sono utili al superpotenziamento. Prosegue dicendo: *Ma l'inferenza non si può porre in un istante come un atto assoluto, come un assoluto incominciamento; essa è, per sua natura, relativa, il che significa che il contenuto conoscitivo di un'inferenza è sempre determinato da precedenti contenuti conoscitivi. "Nessuna conoscenza, dice Peirce, che non sia determinata da una conoscenza precedente, può venir conosciuta" ... Come la conosco se no ho altri elementi prima? ...e d'altronde una conoscenza che non può venir conosciuta non esiste. Bisogna assumere dunque la tesi di una serie infinita di conoscenze, anche se ciò possa apparire a tutta prima paradossale. Ciò che conosciamo e sappiamo, lo conosciamo e sappiamo per inferenza, non per intuizione. Ma inferire comporta attivare una relazione tra un fatto non ancora noto e un fatto già noto, sicché ogni inferenza presuppone uno stato di conoscenza anteriore, e questo stato un altro stato, in una serie infinita. Lo stesso è da dirsi del*

processo del pensiero. “Il solo pensiero che possa venir conosciuto, scrive Peirce, è pensiero nei segni (*thought in signs*). Ma un pensiero che non possa venir conosciuto non esiste. Perciò tutto il pensiero deve essere necessariamente nei “segni”. Detto in altro modo: noi non possiamo pensare senza segni. Ma, “dalla proposizione che ogni pensiero è un segno segue che ogni pensiero deve rivolgersi a qualche altro pensiero, dal momento che questa è l’essenza di un segno”. Il pensiero non può “accadere in un istante”, come un atto di intuizione assoluto; esso richiede tempo. Ma ciò equivale a dire “che ogni pensiero deve essere interpretato in un altro, o che tutto il pensiero è nei segni”. ... La demolizione del concetto di intuizione e il concomitante rifiuto del concetto di “inconoscibile”... qualcosa di inconoscibile è una contraddizione in termini per Peirce. ... comportano una revisione profonda dei concetti di realtà e di conoscenza. Secondo la comune opinione vi sono due modi di conoscere: per apprensione diretta e per ragionamento o inferenza. Inoltre, la conoscenza costituirebbe un modo di approccio alle cose intese come autonomamente reali rispetto al processo conoscitivo stesso. (pagg. 28-29) Pensate alla metafisica: le cose sono così come sono per virtù propria. In terzo luogo, l’atto conoscitivo avrebbe il compito di rispecchiare le cose così come sono. In altre parole, la conoscenza raggiungerebbe il suo scopo quando riuscisse a rispecchiare in modo veritiero le cose nella loro realtà... Era l’idea di partenza di Husserl: le cose stesse, l’idea che le cose potessero da sole manifestarsi immediatamente, cioè senza nessun mezzo, senza linguaggio, quindi, ma soltanto apparire così come sono. Questi tre modi di vedere risultano invece, alla luce delle premesse peirceane, del tutto insostenibili e inconsistenti. Sappiamo giacché non esiste conoscenza per apprensione diretta, ma che ogni conoscenza è un atto di inferenza che rinvia a una serie infinita, a un processo di cominciamenti, come anche dice Peirce. Una serie di cominciamenti. Ogni volta che io affermo qualche cosa, questo qualche cosa procede da un’altra cosa, questa da un’altra, e così via all’infinito, per cui, ogni volta che io dico qualche cosa, è un modo di incominciare un’altra direzione, un incominciare un’altra cosa, che è data dal sapere, ecc. Però, non c’è conoscenza diretta della cosa ma ogni volta si incomincia a conoscere, e si incomincia a conoscere a partire da ciò che già si sa, perché si passa da ciò che è noto all’ignoto, questo ignoto diventa noto e questo consentirà di affrontare qualche altra cosa di ignoto. Secondo l’opinione comune questo modo di presentare la conoscenza sarebbe prima di tutto assurdo e in secondo luogo, qualora si fosse costretti ad accoglierlo, comporterebbe la vanificazione di ogni atto del conoscere e la riduzione a un totale relativismo scettico. Secondo Peirce è vero precisamente il contrario. La comune opinione chiede: non è forse assurdo negare che la conoscenza abbia un inizio definito? (pagg. 29-30) Il senso comune dice: si parte pure da qualche cosa, che deve essere così? Se la conoscenza è un processo che indefinitamente risale all’indietro, quando e come essa sarebbe allora cominciata? Queste sono le domande che si pone il luogo comune. Non dobbiamo forse ammettere un punto di partenza, una prima apprensione di qualcosa, un dato semplice e originario? Peirce risponde: che significa “prima apprensione” e “dato originario”? che si esprima o no questa supposta prima apprensione, questo supposto dato originario, questa premessa supposta immediata, essa non potrebbe fare a meno di essere un predicato, ovvero ciò che si dice o che si potrebbe dire della cosa appresa; ma poiché “predicare una cosa di un’altra equivale a stabilire che la prima è un segno della seconda”, la premessa altro non sarebbe che un segno, il quale, come ogni segno, non farebbe che trasmettere una informazione sulla cosa, cioè non farebbe che significarla, trametterne il significato, e niente affatto presentarla nel suo supposto essere reale in sé. Ciò che mostra è che viene da un’altra cosa, non è reale in sé. Io vedo una cosa, una montagna, questa è reale in sé? No, viene da un’altra cosa, che io ho appreso. È la cosa che Heidegger chiamava pre-comprensione. O si sostiene che l’apprensione, l’intuizione, o come altro si voglia dire, presentano la cosa com’è in se stessa, e allora bisogna spiegare come questo miracolo sia possibile, come sia possibile cioè che la realtà si “travasi” nel conoscere sic et simpliciter, e bisogna spiegare altresì che tipo mai di conoscenza sia questa che non è un rapporto, ma anzi la cosa in carne e ossa, proprio lei come è in sé e niente altro. Come avviene che questa conoscenza si travasa in me a un certo punto? Ma che tipo di conoscenza è mai questa, che non è un rapporto tra una cosa un’altra? Come fa una conoscenza a non essere un rapporto

tra una cosa e un'altra? Se non lo fosse non avrebbe alcun significato, perché un significato è un rapporto, uno spostarsi da una cosa all'altra, sarebbe cioè fuori dal linguaggio. *Tutto ciò è palesemente arbitrario, misterioso e anzi autocontraddittorio. Oppure bisogna ammettere che l'apprensione, l'intuizione e simili, "significano" la cosa, e allora bisogna anche ammettere un processo di inferenza tra segni che non può per essenza arrestarsi a un supposto cominciamento immediato. Questo cominciamento immediato, infatti, da dove arriva se non da un'altra cosa? ma se si è compresa sino in fondo questa alternativa, allora ci si accorge che se le cose stessero come l'opinare comune crede, non sarebbe per principio possibile alcuna conoscenza veritiera, laddove una conoscenza che raggiunga l'oggetto è possibile proprio se essa è un inferire relativo e infinito.* (pagg. 30-31) Io non posso stabilire un punto di partenza. In base a che cosa, in relazione a che cosa lo stabilisco? Se è una reazione allora è un'altra e allora non è più il punto di partenza, ce n'è un altro prima. *L'unico modo per dar conto dell'atto del conoscere consiste dunque nel riconoscere che la realtà e la conoscenza stanno insieme in un unico universo, e cioè che "le cose reali, come dice Peirce, sono di natura cognitiva e perciò significativa". Il che comporta che la cosa non se ne stia come un in sé prima e fuori del processo del conoscere, ma che essa sia essa stessa in cammino nel processo del conoscere, in un long run. Questo però è lo stesso che dire che tutta la realtà è un segno, un processo di significati in cammino. Verso il significato successivo. La semiosi infinita non è una proprietà esclusiva del conoscere, ma è anche e al tempo stesso una proprietà del reale.* A pag. 32. *"Reale", dunque, è un segno, ovvero, ciò che chiamiamo "reale" non è una mera "cosa", o un mero "fatto" semplicemente e univocamente collocato al di là della catena infinita delle inferenze, ma è invece un fatto interno, o un significato, di quella catena. Come dire che "reale" è nel linguaggio, è nella catena linguistica o, come la chiama Peirce, segnica. Come significato il reale è pertanto rivolto a un interpretante, e anzi in primo luogo a quell'interpretante che, come dice Peirce, è la mente o il pensiero. È rivolto a un interpretante, cioè se non c'è un discorso, un racconto, una narrazione, entro la quale una qualunque cosa possa inserirsi, questa cosa non significa niente. È soltanto lungo questa catena che qualcosa può significare, soltanto se questa cosa appartiene a questa catena di segni è qualche cosa, e il reale non è altro che l'essere in cammino di questa catena di segni, un cammino infinito.*

28 febbraio 2018

Considerate ciò che dice Peirce rispetto al segno, ai tre aspetti del segno. Prendete la formula più banale: $A \text{ è } B$, questa è un segno, come qualunque cosa, ma a Peirce questa formuletta serve per mostrarci tre aspetti fondamentali del segno: la qualità, cioè la cosa così come si mostra, e questa sarebbe la a ; poi la e , la copula, che è ciò che consente l'apertura, la possibilità di essere qualcosa; quindi, la B , che è il qualche cosa che la A è. Cosa ci mostra tutto questo? Intanto, ci mostra una questione che è molto antica, e cioè il fatto che, come abbiamo detto varie volte, per dire una cosa ne devo dire un'altra, per mostrare qualche cosa devo mostrare qualche cos'altro. Problema antichissimo che, tuttavia, la semiotica, e Peirce in particolare, ha cercato di intendere in modo più proficuo. Tutto ciò che abbiamo detto fin qui è, certo, un modo per intendere sempre di più e sempre meglio il funzionamento del linguaggio e, quindi, come si strutturano le parole, come accadono le parole. È una cosa incredibilmente complessa, naturalmente, che Peirce ha cercato di risolvere attraverso la sua nozione di segno. Non è che risolva propriamente la questione, però è come se avesse formalizzato in qualche modo questo problema del linguaggio, che esiste da sempre. Questo problema non riguarda soltanto i semiologi, i linguisti, gli psicoanalisti e i filosofi, ma riguarda ciascuno: per dire una cosa devo dirne un'altra. Questo conduce immediatamente a qualche cosa di cruciale, cioè la perdita di controllo, la non controllabilità delle cose. Se si riflette si considera immediatamente che se voglio avere il controllo su una cosa questa cosa devo esprimerla, devo dirla o pensarla, e facendo questo mi trovo spostato su altro, e su questa cosa, della quale volevo avere il controllo, non ho più alcun controllo. Vorrò, allora, avere il controllo

sulla cosa su cui la prima si è spostata, e ricomincio da capo. Questo fatto è il problema che è da pensare, non da risolvere, perché anche parlare di risoluzione comporta già una serie di altre cose che possono condurre a considerare ancora che non c'è soluzione o che se c'è comunque questa soluzione trovata non sarà quella cosa che voglio, perché non l'avrò controllata, non avrò la possibilità di tenerla, come si suole dire, in mano. Un problema, dunque, che riguarda i parlanti: tutti coloro che parlano incontrano questo problema, e cioè la perdita di controllo mentre si parla. Perché c'è questa illusione di controllo? Questo viene dal modo in cui funziona il linguaggio. Peirce, senza volere, ce lo mostra in questa formuletta $A \text{ è } B$, ci mostra che la è , la copula, mostra la possibilità, come dice lui giustamente, di definire la A , cioè di dare alla A un significato. Se non ci fosse questa è non ci sarebbe questa possibilità, non ci sarebbe neanche il linguaggio e, siccome il linguaggio funziona in quel modo, si è costretti a compiere questa infinita operazione che porta ciascuna volta allo spostamento di una cosa sull'altra, la semiosi infinita è questo. Sarebbe interessante riflettere su questo, perché a questo punto è l'impossibilità del controllo a essere l'origine di tutto ciò che agli umani pare essere qualcosa di impossibile, di irraggiungibile, con tutte le storie che si sono inventate intorno questo, dalla questione dell'angoscia, al desiderio che non trova mai il suo oggetto. Tutte queste storie sembrano trarre la loro origine dal modo in cui funziona il linguaggio. Il linguaggio funziona a questo modo, cioè quando afferma qualche cosa, per potere definire ciò che ha affermato lo sposta su un'altra cosa. Non è una cosa nuova ovviamente, è un aspetto del funzionamento del linguaggio, e cioè che da una parte è necessario che qualche cosa venga fermata per potere dirsi, ma al tempo stesso per potere dirsi deve dire un'altra cosa. È questo che costituisce, diciamola così, il nucleo del problema, ed è un problema che non è risolvibile: è il linguaggio che funziona così, e di questo non si può che prendere atto. Questo problema è lo stesso che abbiamo trovato in altri pensatori, tutti i pensatori, se sono tali, prima o poi si scontrano con questa cosa, che è irresolvibile, perché se si parla si è necessariamente presi in questo scivolamento continuo, in questa impossibilità di fermare, di controllare qualcosa, o, meglio, posso controllare questa cosa ma nel controllare questa cosa diventa un'altra cosa. Ciò su cui è il caso di mettersi a riflettere bene è questo: che cosa oggi noi possiamo fare, se non avvertire qualcuno, che ha voglia di ascoltarci, di questo, e cioè che, parlando non può avere il controllo di quello che dice, ma motivando questa cosa, non per chissà quale storia, ma perché dicendo una qualunque cosa questa cosa, per potere dirsi, per potere definirsi, per potere dire che cos'è ciò di cui sto parlando, devo dire un'altra cosa. C'è un altro aspetto anche questo importante. Peirce dice $A \text{ è } B$, la A è la qualità, ciò che appare, per Heidegger sarebbe la semplice presenza, ma questa semplice presenza non appare così da sé, appare nel momento in cui compare la b , perché finché non compare la b , per Peirce l'interpretante, e cioè finché non interpreto la a , questa a è niente. La è mi dice che c'è la possibilità di farlo, e quindi lo faccio, quindi dico che b è ciò che la a è. È un processo in cui ciò da cui si parte comincia a porsi nel momento in cui c'è la conclusione, l'arrivo, perché senza la b non potrebbe esserci la a . Questo problema anche Heidegger lo incontra, lui pone la questione in altri termini, ovviamente. Adesso, poniamo la questione di Peirce usando però il modo di approcciare la cosa di Heidegger. E cioè, una a appare, vediamo poi come appare, ma appare perché io sono progettato verso la b , ed è in questo progetto di occuparmi di b che a può apparire, che qualcosa può apparire. La è , invece, sarebbe l'orizzonte entro cui un ente può apparire, può darsi. Quindi, è come dire che, nell'occuparmi di un qualche cosa questo qualcosa appare, ma io mi occupo di qualche cosa se questo qualche cosa ha già in qualche modo un significato, cioè significa qualcosa per me, come direbbe Heidegger, è un utilizzabile. Io so già che è un utilizzabile, e come lo so? Lo perché sono nel linguaggio, perché ho già appreso una serie di cose che mi consentono di stabilire che questo è un utilizzabile, ma come lo ho appreso se non occupandomi di qualche cosa e, quindi, perché questo qualche cosa è all'interno di un progetto? Questo altalenare tra a e b , dove la è è soltanto la possibilità di questo altalenare, è la relazione che c'è in questo altalenare, questo movimento tra la a e la b è esattamente il funzionamento del

linguaggio. Io mi occupo di qualche cosa ma per potermene occupare devo già sapere che questo qualche cosa è un qualche cosa. Come lo so? Lo so perché mi trovo nel linguaggio e, quindi, ciascuna di queste cose, anche l'apparire della a , è possibile solo se io sono già nel linguaggio. Se non fossi nel linguaggio la a non apparirebbe mai e, quindi, non ci sarebbe neanche tutto il resto. Però, qui sorge un altro problema. Abbiamo detto che il linguaggio è definito da questa formuletta, $a \text{ è } b$, come dire che il linguaggio in questo modo rincorre se stesso. $A \text{ è } b$, è il modo in cui funziona il linguaggio ma perché funzioni occorre il linguaggio. Perché il linguaggio ha questo funzionamento. Difficile dire il perché ma si tratta di porre a questo punto l'attenzione su un aspetto. Abbiamo detto che io incomincio a parlare a un certo punto e abbiamo anche detto come accade che io mi trovi ad apprendere il linguaggio, e cioè attraverso l'acquisizione di informazioni e di istruzioni per utilizzare queste informazioni. Incominciando a parlare c'è un qualche cosa che avviene simultaneamente mentre incomincio a parlare, e cioè la necessità di avere il controllo sulle cose: questa appare nel momento in cui incomincio a parlare. Il controllo delle cose è anche questo un aspetto del funzionamento del linguaggio. Il linguaggio fa questo: "vuole" controllare le cose, cioè vuole dire che cos'è, vuole attribuire a un qualche cosa un'altra cosa. A questo punto avete inteso la complessità della questione, come non sia facilissimo orizzontarsi in una questione del genere. Tuttavia, ciò che ci importa qui, almeno per il momento, è il trovare un'apertura in tutto ciò che ci consenta di fare un passo. Tutto ciò che ha detto e scritto Nietzsche è fondamentale, ovviamente, perché dice che tutto ciò che muove gli umani, la loro "verità", è la volontà di potenza, cioè la necessità di superpotenziamento, di controllo. La necessità di controllare appare come il linguaggio stesso, che a un tempo impone la necessità di controllo e l'impossibilità del controllo. Certo, detta così è ancora molto imprecisa e vaga, però, è questa la questione con cui dobbiamo confrontarci. Senza ripercorrere tutto ciò che abbiamo detto riguardo al modo in cui si impara a parlare, che è il modo con cui abbiamo imparato a far funzionare le macchine, i computer, addestrandoli a pensare nel modo in cui noi pensiamo, ma, al di là di questo, possiamo soltanto reperire una struttura, un funzionamento, e, come dicevo prima, nella migliore delle ipotesi possiamo avvertire qualcuno del modo in cui funziona. Non possiamo fare nient'altro, non possiamo risolvere il problema, perché per risolvere il problema dovremmo cancellare il linguaggio e a questo punto svanirebbe la nozione stessa di problema, ma tenere conto del modo in cui funziona. Qual è il vantaggio? Intanto, non essere travolti dall'idea, attenendoci alla formuletta di Peirce, che la b sia davvero la a , cioè che mostri veramente che cosa è la a , perché è questo che accade se non si intende, e quindi trovarsi presi, per usare un termine di Severino, in una "follia". La follia sarebbe pensare che le cose possano significare senza che questo significare rinvii immediatamente ad altro significare, e cioè, come dicevo prima, che non ci sia nessuna possibilità di controllo. Ma gli umani cercano il controllo perché parlano, perché è il linguaggio, il modo in cui funziona che li costringe a fare questo. Quindi, non è che fanno questo perché non sono capaci, non sono bravi, ecc., ma perché non possono non farlo. Questo è il modo con cui si può intendere la questione della chiacchiera in Heidegger: ciascuno nasce nella chiacchiera e vi ritorna costantemente nel momento in cui cerca di dare un significato alla a e crede che la b sia il vero significato della a . Questa è la chiacchiera: basarsi su qualche cosa che non ha nessuna possibilità di riuscita, nessuna possibilità, non dico di dimostrazione perché qui siamo al di là di ogni dimostrazione, non ha nessuna possibilità di garantire o di fermare qualche cosa, perché la b , nella chiacchiera sarebbe il modo di fermare la a . La a si sposta verso qualche cosa ma lì si ferma, eh già, ma la b ? La b , a sua volta... Questo per dirvi come ciascun pensatore ha incontrato questo problema e a modo suo lo ha approcciato, tentando di risolverlo o comunque di dargli quanto meno una forma, di mostrarlo, di mostrare il problema. In questo Heidegger è stato molto bravo, occorre dire. Certo, ciò che è possibile fare non è molto, in effetti, anche se è qualcosa che nessuno ha mai fatto prima, anche solo mostrare il funzionamento in atto, cioè, di che cosa accade mentre si parla, in che modo cioè ci si ritrova incessantemente in una deriva di significati senza fine, la

semiosi infinita, appunto. Ovviamente, come dicevamo la volta scorsa, non possiamo esimerci dal prendere in considerazione queste cose e attribuirle alle considerazioni stesse. È qui che ci si scontra con il vero problema del linguaggio. Dicevamo che tutto ciò che dice, anche qui lo stesso Peirce, di fatto, è nulla. Qual è l'escamotage di Peirce, che è un po' simile a quello di Hegel? Soltanto alla fine, in un futuro. La verità altro non è che l'abito di ciascuno, perché in che modo stabilisco che a è b ? Lo stabilisco in base a un criterio che è quello comune, non è che me lo invento. Quindi, la verità ultima di queste cose starebbe in un futuro immaginario dove questa verità comune trova la sua conclusione. Un po' come Hegel, con il suo Spirito Assoluto: alla fine sappiamo tutto, e lo sappiamo perché non ci sono più la tesi e l'antitesi, perché queste sono oramai compiute definitivamente nella sintesi. È un escamotage, anche questo di scarso interesse: all'infinito questa cosa trova una soluzione. Non è che ci dica molto questa cosa. Si tratta invece di intendere come sta funzionando adesso e prendere atto del fatto che Heidegger, lo stesso Peirce e lo stesso Nietzsche, si sono trovati presi nel linguaggio, ovviamente, e quindi presi in questa struttura, Peirce la chiama semiosi infinita, e questa struttura ha degli effetti se applichiamo, come dicevo prima, le conclusioni di ciascuno di costoro alle loro stesse argomentazioni. Allora, si annulla nel senso che ogni affermazione che viene fatta riconduce a un regresso infinito, perché, sì, questa va bene ma viene da quella, e questa viene da quell'altra, e così via, all'infinito. Non solo, ma è all'infinito anche dall'altra parte perché ciò che sto affermando adesso è quello che è in relazione a un altro significato, a un altro segno, un altro segno che sarà a sua volta il significato di questo, e così via. Dunque, l'impossibilità assoluta e irreversibile di potere fermare qualcosa. Ma fermare che cosa, esattamente? Cos'è che devo fermare? Potremmo riprendere un altro termine che usa Peirce, un termine che a un certo punto preferisce rispetto a quello di significato, e cioè quello di *evento*. Il significato come *evento*, qualcosa che accade. Quindi, fermare qualcosa che accade che, come sappiamo, non so che cos'è finché non lo definisco, ma per definirlo faccio accadere un'altra cosa. A pag. 44. Qui è Sini che parla. *Se noi siamo collocati dunque, senza residui, nella semiosi infinita, nell'universo del significato e delle interpretazioni "destinate", siamo, proprio per questo, anche collocati nell'universo dell'evento; anzi, il nostro destino ermeneutico, il nostro destino di "segni", si radica proprio in quella "distanza", non misurabile e perciò meramente ideale (ma non per questo irreali), che si pone tra il significato che già sempre siamo (la nostra pre-comprensione del mondo, come direbbe Heidegger) e l'evento che siamo sempre per essere.* Ecco, qui è detto bene. Questa distanza, distanza tra ciò che accade e ciò che necessariamente accadrà per potere dire che qualcosa accade, perché per potere dire questo evento devo riferirmi a un altro evento, cioè devo fare accadere un'altra cosa, per esempio, un'interpretazione. Questa distanza è esattamente ciò con cui gli umani hanno a che fare ininterrottamente mentre parlano; una distanza che non è colmabile, nel senso che non posso, per dire che cos'è questa cosa, non fare accadere un'altra cosa, e cioè l'interpretazione di questa cosa. Della distanza si è parlato tantissimo, ciascuno ha detto la sua, ma intanto è importante rilevare che ciò che accade, per potere essere qualcosa che accade, necessita di far accadere un'altra cosa, cioè la sua interpretazione, perché è ciò che mi consente di dire che qualcosa accade. Vedete che è abbastanza complicata la questione. Peirce aveva chiamata la sua teoria *faneroscopia*, che è la fenomenologia, però, lui usa *phaneron*, che è l'apparire, il vedere ciò che appare, e non usa il termine fenomenologia perché non utilizzato, secondo lui, in modo adatto, non acconcio, e quindi si inventa questa parola che riguarda solo lui, non esiste altrove. Ora, a me è sempre parso poco interessante inventarsi parole, però in alcuni casi può essere che sia utile. Poco più avanti a pag. 44. *La relazione segnica, cioè, significando il "significato", "indica" e "manifesta" anche l'altro dal significato. Questo manifestare e indicare rivela le qualità e i fatti del mondo, gli "stati di cose" (noi inclusi); ma le qualità manifestate (sommiglianze) e i fatti indicati (indici) sono, in realtà, significati (simboli o segni generali) emergenti in una nuova relazione segnica, cioè in una nuova interpretazione. Questa nuova relazione segnica, tuttavia, di nuovo manifesta e indica, ancora e sempre, l'altro dal significato che esprime, e che nondimeno esprime,*

ancora e sempre, come un ulteriore significato; e così via. È in questo processo che sempre di nuovo si riapre il senso ultimo della espressione “semiosi infinita”, che nel presente scritto è stata posta al centro dell’attenzione. Prendiamo la formuletta $a \text{ è } b$: la a ha un senso in quanto apre alla b , ma l’apertura è la è ; ma questa è ha un senso in quanto c’è un’interpretante, cioè un significato che dà un senso a tutto quanto; questo interpretante, a sua volta, è fatto di qualche cosa, avrà una qualità, una è e una b , perché questo interpretante va interpretato, non è che chiude la questione definitivamente, e quindi si ritroverà a essere di nuovo un qualche cosa che comporta un’altra formuletta, non sarà più $a \text{ è } b$ ma $b \text{ è } c$, e così via, all’infinito. Ciascuno di questi elementi è come se si aspettasse sempre dall’interpretante il suo significato, come letteralmente è, perché l’interpretante, in quanto significato, è ciò che significa la a nella formuletta di partenza. Ciascuna volta ciascun interpretante si pone come un segno, perché non è che non sia un segno, anche lui è un segno, qualunque cosa è un segno, quindi, essendo un segno, ha una qualità, un indice e un interpretante, quindi, una a , una è e una b , e così via. Questo descrive in qualche modo il funzionamento del linguaggio, cioè il modo in cui il linguaggio si svolge, rendendo le cose estremamente complicate, perché anche tutte queste cose che vi sto dicendo, che dice Sini, che dice Peirce, tutte queste cose subiscono la stessa cosa, ovviamente. È una cosa inevitabile, non si può non fare se si vuole parlare, non posso non riferirmi a un qualche cos’altro quando definisco qualcosa. Quindi, tutte queste cose sono ovviamente prese nella stessa struttura, in una semiosi infinita, e così tutto ciò che descrive la semiosi infinita è presa in una semiosi infinita. Anche questo non possiamo non rilevarlo, anche se Peirce e nemmeno Sini lo fanno, però, mi sembra inevitabile. Il che però complica parecchio la questione, perché, allora, di che cosa stiamo parlando esattamente, non solo quando parliamo in generale ma anche quando parliamo di questo? Dicendo queste cose stiamo costruendo dei giochi, delle sequenze. A che scopo? Ecco che qui ci risponde Nietzsche, immediatamente: per il superpotenziamento intellettuale, perché se non ci fosse questo, tutte queste argomentazioni, questo articolare le cose, questo pensarle e ripensarle, ecc., non avrebbe nessun motivo di essere. Potremmo anche aggiungere questo, e cioè prendiamo sempre la stessa formuletta, $a \text{ è } b$: la a è la chiacchiera, la chiacchiera da cui si parte, ciò che appare, ciò che mi sembra; poi, voglio precisare la cosa dicendo che cosa la a è, ma facendo questo esco dalla chiacchiera? Verrebbe da pensare di no perché, di fatto, ciascuna cosa da cui prendo avvio è sempre la premessa di un’articolazione, ma questa premessa è la chiacchiera perché non ha un fondamento. Heidegger parla dell’accorgersi della chiacchiera e fa quella differenza fra l’inautentico e l’autentico, l’Esserci che riviene a se stesso. Questo rivivere dell’Esserci a se stesso che cosa incontra? Sì, certo, uno spostamento, ma qualunque cosa incontri, lui lo dice molto bene, non ha nessun fondamento, perché è preso in uno spostamento. Ma non è la stessa cosa che dire $a \text{ è } b$, dove la b sarebbe il significato della a e la a il fondamento della b ? Ma questo fondamento non c’è se non c’è il significato che viene dopo. Quindi, è ciò che viene dopo che dà un fondamento a ciò che viene prima, che non ha nessun fondamento fino a che la b non glielo dà, ma una volta che glielo ha dato a questo punto il problema si sposta sulla b , ovviamente. E alla b chi glielo ha dato il fondamento che ha attribuito alla a , inopinatamente? Nessuno. E, quindi, ci ritroviamo di nuovo nell’impossibilità di dare un fondamento a qualunque cosa. Che cos’è un fondamento? Ciò che costituisce il qualche cosa che rende una certa cosa quella che è. Perché alla a ciò che è occorre è la b , e quindi è la b che dà un fondamento alla a , una b che, tuttavia, non ha di per sé nessun fondamento, non può averlo perché ha bisogno di una c che glielo fornisca, e così via, all’infinito. Ora, ciò su cui si può riflettere è quali sono gli effetti di una cosa del genere nel parlare quotidiano, nel dire comune, in qualunque circostanza, in qualunque momento, quando si pensa. Che cosa accade esattamente? Quali sono gli effetti di questo funzionamento del linguaggio, la cui descrizione a sua volta non evita di essere presa in una semiosi infinita e, quindi, in un gioco linguistico? Quali sono, dunque, gli effetti del dire comune, del dire più banale, fino ad arrivare al pensiero teorico, ecc.? Sotto questo profilo non c’è alcuna differenza. Questo naturalmente inficia

la validità di qualunque teoria, cosa che avevamo già detto ma ci ritorniamo dicendo di nuovo che ciascuna teoria propriamente non è altro che un gioco linguistico al pari di qualunque altro, cioè non può arrogare a sé alcuna pretesa di fondamento. Alcuni usano l'escamotage dicendo che la teoria è valida non quando è vera ma se funziona. Certo, può darsi che funzioni per questa cosa e in questo momento, per me...

Intervento: Occorre un contesto perché funzioni...

Esattamente, ed è questo contesto che la fa funzionare in quel modo. Non c'è uscita da un problema del genere. Ciò che importa qui è confrontarsi con il linguaggio come problema, il linguaggio è il problema, l'unico problema che gli umani incontrano e con cui hanno a che fare quotidianamente, che lo sappiano o no, che lo vogliano o no. Dal modo in cui si appropria questo problema seguono tutte le conseguenze che comunemente sono chiamate la "vita", semplicemente dal modo in cui viene affrontato questo problema. Generalmente, come già Heidegger rilevava, non lo si affronta affatto, cioè lo si esclude a priori e questo ha delle conseguenze. Uno degli aspetti interessanti nella elaborazione teorica di Peirce è il suo pragmatismo, cioè la verità è in Peirce il modo in cui si risponde a una certa cosa, cioè è l'interpretazione che io do di una certa cosa, e questa interpretazione è quella che è, per Peirce, in base a un *abito*, che io ho acquisito vivendo in Italia, avendovi vissuto per parecchi decenni, con tutte le cose che ho conosciute, lette, le persone che ho incontrate, tutto quanto. E, naturalmente, commisurando tutto ciò con tutto quanto mi circonda, ovviamente. Citando Heidegger, io sono tutte queste cose ma in relazione al mondo in cui mi trovo, cioè tutto ciò che mi circonda. Certo, la mia storia, ma la mia storia è stata sempre formata e compiuta in relazione al mondo che mi circonda. Dopo tutto anche Heidegger dice che l'uomo è un dialogo continuo con tutto ciò che incontra, che modifica e che lo modifica incessantemente. Il problema del linguaggio è il problema fondamentale, anzi, l'unico problema. Possiamo tranquillamente affermare che non ce ne sono altri. Il problema del linguaggio è questa distanza fra ciò che dico e ciò che ne dico. Il motivo per cui ne dico, è la volontà di potenza, è il modo in cui queste cose si combinano e si intrecciano incessantemente fra loro. Possiamo dirla così, in un modo un po' rozzo: parlo per controllare le cose, perché questo me lo impone il linguaggio. Se parlo per controllare le cose, proprio il volerle controllare mi impedisce di controllarle, sempre per via del funzionamento del linguaggio. Parlare per controllare le cose non è che sia l'intenzione di qualcuno, è il linguaggio che lo impone, per il suo funzionamento, funziona così, se fosse fatto in un altro modo tutto sarebbe un'altra cosa; il mondo è quello che è perché il linguaggio è quello che è, funziona così, quindi, ci costringe a vedere le cose in un certo modo, a pensare in un certo modo e non in un altro, anzi, ci impedisce di pensare in un altro. Quello che ci interessa a questo punto è trovare un approccio forte al problema, avendo sempre di fronte il problema, cioè avendo sempre di fronte il linguaggio come problema. Tendenzialmente, le persone pensano che il linguaggio sia uno strumento, ma non è uno strumento, è un problema. È diverso.

7 marzo 2018

Siamo a pag. 47 alla nota 25, una nota interessante, che dice così: *Le categorie semiotiche acquistano, com'è noto, una "valenza" cosmologica nel pensiero maturo di Peirce. Così, se ad es. la Firstness... Lui parla di Primità, di Secondità, di Terzità, che sono i tre aspetti del segno, così come abbiamo visto la Qualità, l'Oggetto e l'Interpretante. ...la Firstness nomina il "concetto di essere o esistere indipendentemente da ogni altra cosa", cioè il quale, la qualità semplice, meramente potenziale, "non qualcosa di esistente, ma una semplice possibilità di esistenza" ... Qui c'è una questione interessante, sta dicendo non qualcosa di esistente, che esiste, ricordate la formuletta a è b ... Ci sta dicendo che la a non è qualcosa che esiste ma è una possibilità di esistenza. Prosegue ...dal punto di vista cosmologico ciò corrisponde all'indeterminatezza originaria o al "caos della sensibilità impersonale". Al contrario, se la Thirdness nomina il "concetto della mediazione", della*

legge e della condotta, dal punto di vista cosmologico ciò corrisponde all'incremento evolutivo della generalizzazione, dell'ordine, delle abitudini (naturalmente attraverso la Secondness che nomina la relazione, il contrasto, l'esistenza, il mero fatto). Più fruttuosa è certamente l'applicazione delle categorie faneroscopiche alla classificazione delle relazioni triadiche dei segni. Muovendo dalla nota definizione del segno come "qualcosa che sta per qualcuno al posto di qualcos'altro sotto qualche rispetto o capacità", Peirce definisce il "qualcosa" (cioè ciò che propriamente funge da segno) *representamen*; la significata dal *representamen* la definisce oggetto; il "qualcuno" al quale viene significato l'oggetto, interpretante... Sappiamo che l'interpretante non è qualcuno ma è un abito. Prosegue con una serie di definizioni. Dice a pag. 48, nella stessa nota, ...il *representamen* è innanzitutto un *qualisegno*... Sarebbe il segno in quanto qualità, per esempio, dice lui, una sfumatura del tono di voce, una sfumatura di colori, come eventi possibili e infine possibili qualità segniche. In secondo luogo il *representamen* è un *sinsegno* o *token*... Un *sinsegno* sarebbe un segno dell'oggetto, un segno in quanto oggetto. ... In terzo luogo il *representamen* è un *legisegno* o *type* (la regola, o la legge del funzionamento simbolico del segno, cioè il codice che ne specifica l'uso o il carattere tipico). Ma che cosa ne specifica l'uso? Ciò che ne specifica l'uso, ce lo dice lui, è l'abito, ciò che si è abituati a pensare. Ciò che lui intende come *abito*, in effetti, non è un qualche cosa che è stabilito logicamente da qualcuno, è semplicemente il modo in cui si pensa, il modo comune di pensare; sarebbe, a dirla tutta, la chiacchiera. A questo punto potremmo dire che ciò che fa di un segno un segno, e cioè ciò che interpreta un qualche cosa che appare, ecc., è la chiacchiera, è la chiacchiera che definisce il segno. È una cosa tutt'altro che irrilevante. Infatti, dice poco dopo: *Ciò che rende segno un segno è la regola, o legge, o modello (type) che attraversa fatti singoli dotati di qualità e ne specifica il codice d'uso*. Quindi, ciò che rende segno un segno è la regola d'uso, e qui siamo in pieno Wittgenstein, quando diceva che il significato non è altro che l'uso che si fa di una certa cosa. Ma questo uso da dove arriva? Dall'uso corrente, dalla chiacchiera, dal modo in cui le cose si usano normalmente. Avete presente un dizionario qualunque, è un elenco di elementi linguistici tratti dalla chiacchiera, dal modo in cui si usano per lo più le parole. Andiamo a pag. 57. *Per il fatto che ogni representamen è connesso con tre cose (il ground, l'oggetto e l'interpretante), la scienza semiotica, dice Peirce, presenta tre branche (rispettivamente connesse, è bene aggiungere, con le tre categorie faneroscopiche, come ogni altra classificazione tripartita di Peirce). La prima di tali branche è la grammatica pura (grammatica formale nel saggio del '67, ove la tripartizione era già introdotta): ciò che Duns Scoto, dice Peirce, chiamava "grammatica speculativa". "Essa ha per scopo di accertare ciò che deve essere vero del representamen usato da ogni intelligenza scientifica affinché possa incarnare un significato (meaning). In altre parole, la grammatica pura risponde alla domanda: come deve essere il representamen per poter incarnare il significato? Lui dà una risposta ma possiamo fermarci a riflettere un momento su questa cosa: come deve essere una frase per poter avere un significato? Deve essere riconosciuta dal linguaggio come frase, come proposizione. Devo già avere questa informazione, cioè il linguaggio, di cui sono fatto, deve poter riconoscere una certa sequenza, una certa successione di suoni, come proposizione. Quindi, la funzione della grammatica pura sarebbe quella di costruire una certa cosa in una certa sequenza in modo che sia riconoscibile come sequenza linguistica, e non come un disegno senza senso. La seconda branca è la logica in senso proprio: "Essa è la scienza di ciò che è quasi-necessariamente vero dei representamina di qualsiasi intelligenza scientifica affinché essi possano restare validi nei confronti di un qualche oggetto, cioè possano essere veri". In altri termini, la logica, come "scienza formale della verità delle rappresentazioni", risponde alla domanda: in che senso è vero che un representamen sta al posto di un oggetto? Qui siamo nella nozione di verità come *aedequatio*. La risposta, anche se qui Peirce non lo dice, è strettamente connessa al problema della "condotta" e viene ampiamente trattata negli scritti in cui Peirce esamina la collocazione della logica fra le scienze normative, e precisamente come scienza Thirdness rispetto alla estetica (Firstness) e all'etica (Secondness). La terza branca è la retorica pura, il cui scopo "è di accertare le leggi mediante le quali, in ogni intelligenza scientifica, un segna dà la*

nascita a un altro, e specialmente un pensiero ne produce un altro". Ciò che ci sta dicendo qui della retorica è interessante: lo scopo è di accertare le leggi mediante le quali, in ogni intelligenza scientifica, un segno dà la nascita a un altro. Ora, parlare di leggi a proposito della retorica potrebbe apparire singolare, eppure ci sta dicendo tra le righe che la retorica è l'aspetto determinante in quanto dice se una certa cosa, che sto pensando, si accorda con delle leggi comunemente accettate, quelle leggi che mi consentono di proseguire a dire. Lui lo dice in modo preciso: *un segno dà la nascita a un altro*, ma a quali condizioni un segno, una parola, dà una nascita a un'altra? Devo sapere che questo passaggio da una cosa a un'altra è "autorizzato" da leggi universalmente riconosciute. Queste leggi, universalmente riconosciute, sono leggi retoriche che non hanno nulla di costringente ma sono semplicemente l'uso, l'abito in cui ciascuno si trova, in cui ciascuno nasce; sono, come dicevamo, la chiacchiera. Aveva ragione Heidegger: è dalla chiacchiera che si nasce e ciascuna elaborazione, dalla più sofisticata alla più banale, affonda le sue radici nella chiacchiera. Questo lo sapeva già Husserl, quando parlava della *Lebenswelt*, del mondo della vita: è dal mondo della vita che le cose traggono la loro origine, sono le prime cose che si imparano, che rimangono lì, e che costituiscono la base da cui partire per fare qualunque cosa. Il problema è che queste cose da cui si parte, questa chiacchiera, questa retorica pura, non ha ovviamente alcun fondamento, non è fondata né fondabile, ed è da lì che ogni pensiero trae il proprio avvio. Poco a pag. 59 dice ...*la grammatica pura, in quanto campo della possibilità segnica, ha il compito di mostrare che nella natura stessa del segno giace la possibilità del significato*. La natura del segno ci mostra la necessità che ci sia un significato. È vero, però, io come so di questa possibilità? La grammatica pura mostra il campo della possibilità, certo, ma come so, per esempio, che una certa sequenza è possibile, cioè è possibile accoglierla come proposizione? Peirce dirà che lo so soltanto perché c'è la *Terzità*, cioè, c'è l'interpretante, l'abito, cioè la mia abitudine a pensare e a parlare in un certo modo; è questo, dice lui, che mi consente di potere dire che una certa sequenza è possibile che significhi qualcosa. Se, per esempio, io trovo una frase scritta in finlandese, lingua che non conosco, c'è qualche cosa che mi fa dire che questa frase significa qualcosa, anche se io non so cosa. Che cosa me lo fa dire? Il mio abito, le cose che sono abituato a pensare, so che se trovo scritto in un libro una frase in finlandese questa frase avrà un significato. Ma questo mio sapere è un sapere retorico, è un sapere che non ha propriamente nessun fondamento. Peirce chiamerebbe questa operazione abduzione, in quanto ho degli indizi già acquisiti che mi dicono che se trovo una frase in finlandese in un libro questa frase significherà qualche cosa, anche se non so assolutamente cosa. *Ma poiché tutto, in potenza, è segno...* Lui dice in potenza ma poi si correggerà dicendo che qualunque cosa è segno. ...*cioè tutto è un possibile veicolo di informazione, non è arbitrario, né indebitamente "metafisico", concludere, come Peirce fa in sede faneroscopica e cosmologica, che l'universo è la possibilità del significato*. L'universo sarebbe un po' come ciò che Heidegger chiamava il "mondo", in cui ciascuno è, e questo mondo è per Peirce la possibilità del significato. *Ma, andando più a fondo, dobbiamo aggiungere che il segno in se stesso o representamen che la grammatica pura studia, non è che il frutto di una considerazione astrattiva (tecnicamente legittima) resa possibile in concreto dalla presenza dell'interpretante e della retorica pura (cioè da un interpretante già fornito di un campo, o caratterizzato da un campo, di informazioni consolidate e operanti)*. In altri termini: c'è già una retorica perché se e possa astrarre una grammatica. Qui è evidente come metta la retorica in prima istanza: la retorica è ciò da cui procede ogni cosa, la chiacchiera, ciò che comunemente si pensa, ciò che in genere si suppone intorno a qualunque cosa. "Dietro" al segno non c'è un oggetto, nel senso della ovvietà naturalistica. *Impiantare la scienza semiotica sulla base di questa ovvietà significa fare un passo indietro rispetto a Peirce. Non dobbiamo pensare come se ci fosse un oggetto "in sé", preso in una sua beata estraneità rispetto alle relazioni segniche e alle loro funzioni, e poi un modo (ground) in cui esso si rapporta al segno (cioè con un'altra "cosa naturale")*. (pagg. 59-60) Che è il modo di pensare comune: c'è la cosa e poi c'è la mia parola che significa quella cosa lì. *Bisogna partire dall'interpretante...* Cioè, dal terzo elemento, dalla Terzità. ...*che vede nel ground una possibilità di*

comportamento (ovvero di “risposta”: si ricordi la massima pragmatica). Vale a dire che questo modo, questo abito di pensiero non è altro che una mia risposta a una certa situazione: io rispondo a una certa situazione a partire dal modo in cui penso, e il modo in cui penso è il modo in cui pensano tutti. Ci sta dicendo che tutto quanto è supportato dalla chiacchiera, dalla retorica pura, da un abito mentale, come dire che non c'è altro fondamento se non l'abito. L'abito non è altro che la risposta che do di fronte a una certa situazione, è il modo in cui io rispondo. In questo “vedere” (che è poi, in senso più proprio, un “fare”, il fare di una struttura culturale definita, il suo modo di porsi in relazione segnica: questo significa in senso profondo l'interpretante) ... L'interpretante, il segno, non è altro che un fare determinato da un fattore culturale, da ciò che io sono abituato a pensare; potremmo dire, con Freud, un fare determinato dalle mie fantasie. Cosa sono le fantasie se non un racconto che costruisco per orientarmi nel mondo, cioè, per controllarlo, per pensare di poterlo gestire? Le fantasie hanno questa funzione. Dunque, il segno trae la sua ragione d'essere, diciamola così, dalle mie fantasie, o meglio ancora, il segno, la mia parola, trae il suo significato ciascuna volta dalle mie fantasie. Quando Peirce parla di fatti culturali, di abito, di abitudini, ecc., ciò che io sono abituato a pensare sono le mie fantasie che, certo, tengono conto della mia educazione, di una formazione, di una preparazione avuta negli anni. Tutte queste cose contribuiscono alla costruzione di una fantasia, cioè di un racconto che io faccio, come dicevo prima, per orientarmi nel mondo, cioè, per averne il controllo entro i limiti possibili. Dice In questo “vedere” (che è poi, in senso più proprio, un “fare”, il fare di una struttura culturale definita, il suo modo di porsi in relazione segnica: questo significa in senso profondo l'interpretante) si radica la contemporanea possibilità dell'oggetto e del segno o representamen, cioè si fonda la loro relazione. Il vedere, il modo in cui vedo le cose, in cui le leggo, le interpreto, le stabilisco, ed è in questo vedere che si radica la possibilità dell'oggetto. Questo oggetto, un qualunque oggetto, come ci aveva già avvertiti prima, non va inteso in senso naturalistico come la cosa in sé, ma trae la sua possibilità di esistere dal modo in cui io vedo le cose; per Heidegger, sarebbe dal progetto in cui mi trovo. In effetti, quando Heidegger parla del progetto, parla di queste cose. Il progetto, che io sono, è mosso da tutto ciò che io ho acquisito, anche da quelle cose che sto pensando in questo momento, da qualcosa che è comparso in questo momento che mi ha distratto, da qualunque cosa. Tutte queste cose, che ovviamente sono difficili da tenere in conto, concorrono a farmi vedere le cose in un certo modo, a farmi occupare di una certa cosa in un certo modo, in quel certo modo in cui me ne sto occupando in questo momento. A pag. 62 dice Se dunque il qualisegno... Il qualisegno è il segno rispetto alla qualità, cioè la prima parte, il semplice apparire. ...è una qualsiasi cosa o emergenza in quanto può funzionare (venire interpretata) come un segno, bisogna ora aggiungere che tale possibilità è innanzi tutto “iconica”, vale a dire che implica o determina una relazione iconica. Il rapporto che il segno, in quanto qualisegno, intrattiene verso qualcos'altro (l'oggetto) è tale cioè da implicare “un qualche comune ingrediente o similarità”, cioè un ground. Mi rapporto a un qualche cosa in un certo modo. Quando si parla qui di “similarità”... Similarità che definisce la relazione iconica. Sapete cos'è l'icona, pensate alle famose icone russe. L'icona è quel tipo di segno che mostra per similarità il suo rinvio, così come l'immagine della Madonna rinvia alla Madonna. ...non bisogna intendere tale espressione in senso metaforico, come qualche studioso di semiotica ha ritenuto. Se si vuole, si tratta caso mai della condizione di possibilità di ogni metafora. Il problema della metaforicità non si può porre a questo livello, poiché esso implica un confronto reale fra il segno e l'oggetto significato o denotato; ma l'oggetto non c'è ancora; esso è per il momento una pura possibilità logica. Come vedete, l'oggetto compare a un certo punto, compare come possibilità logica, se c'è questa possibilità. Perché ci sia questa possibilità è necessario che ci sia l'interpretante, cioè ci sia l'abito con cui io penso le cose. Nell'essere un possibile segno di qualcos'altro è dunque implicita la potenziale emergenza di un ordine relazionale, di un punto di vista o rispetto (ground) che consenta a sua volta l'emergenza di un “altro” (l'oggetto) il quale, sotto quel rispetto, ordine, o capacità, sia insieme il “medesimo”. È sotto il rispetto dell'esser rosso che quella cosa

che è la bandierina è lo stesso che mare agitato. ... È qui che si pone, potenzialmente, il rapporto inclusivo-esclusivo di identico e diverso, nonché il primo germe della Thirdness e mediazione. Non c'è prima un caos di momenti diversi e poi il porsi di una somiglianza fra due o più di essi... Qui siamo sempre nella “consapevolezza” di Peirce, per cui questi tre aspetti che lui individua nel segno... Che poi questi tre aspetti non è che esistano propriamente, cioè, c'è prima la Qualità, poi c'è la “è” che indica la possibilità, e poi finalmente c'è il terzo elemento che sarebbe ciò che la possibilità determina. Questa divisione che fa Peirce è puramente didattica, astratta, teorica, non c'è di fatto nel segno, il segno è un rinvio, niente altro che questo, un essere qualcosa che in relazione con qualche cos'altro. Lui individua tutto questo per inventarsi una scienza della semiotica e, quindi, è costretto a individuare con precisione tutti gli elementi che intervengono. Secondo lui, interviene prima la Qualità, cioè il vedere qualche cosa, che appare così come appare, il che potrebbe fare intendere il vedere l'oggetto per quello che è, solo che ciò che dice dopo invece ci costringe a pensare che vedo l'oggetto così com'è perché sono abituato a vederlo così, solo allora lo vedo così com'è, ma così com'è per me, che sono abituato a vederlo in un certo modo, abituato a pensare che sia così, non ci sono altre possibilità per Peirce. Più avanti riflette su tre aspetti, che sono fondamentalmente quelli della filosofia, l'estetica, l'etica e la logica, cercando di intendere come questi tre momenti si possano far derivare in qualche modo dal funzionamento del segno. Lui la pone così: la qualità, che cos'è? È il modo in cui qualche cosa mi appare, e sappiamo anche perché mi appare nel modo in cui mi appare, ma l'apparire non è altro che la sensibilità, un qualcosa di sensibile che mi appare. L'estetica viene da lì, ἡ αἴσθησις è la percezione, cioè ciò che viene percepito immediatamente. Lui pone non la logica o, come altri hanno fatto, l'etica come prioritari ma proprio l'estetica, l'estetica come il primo apparire di qualche cosa, l'apparire, come dicevamo prima, come la semplice presenza. L'etica è, invece, ciò che voglio farne di questa cosa. Poi, la logica, cioè il ragionamento che mi consente di pensare tutte queste cose. Naturalmente, posta in questi termini, sarebbe la logica, cioè il pensiero, il ragionamento, che potrebbe, con tutte le differenze e i distinguo, essere la sintesi hegeliana, che pone due elementi, in questo caso l'estetica e l'etica, e in qualche modo li assume su di sé. Vediamo cosa ci dice. A pag. 68. *Il problema fondamentale dell'etica non è dunque che cosa è giusto, ma: che sono deliberatamente preparato ad accettare come l'asserzione di ciò che sono solito fare?* Vedete che qui l'etica è, sì, il che cosa voglio fare di qualche cosa, ma da dove viene questo volere fare se non da un abito? Quando dice *che sono deliberatamente preparato ad accettare* che cosa mi ha preparato ad accettare se non ciò che sono stato, ciò che ho sempre pensato, ciò che tutti pensano? *Verso cosa sono preparato a volgermi (ora), verso cosa in seguito? Verso cosa deve essere diretta la mia forza di volontà?* A pag. 69. *L'etica – scrive Peirce – chiede a quale fine ogni sforzo sarà diretto.* Cioè, che cosa voglio ottenere. *Ovviamente tale domanda dipende dall'altra rivolta a ciò che sarebbe quello che, indipendentemente dallo sforzo, noi ameremmo esperire. Ma al fine di stabilire la domanda dell'estetica nella sua purezza, dovremmo eliminare da essa, non soltanto ogni considerazione relativa allo sforzo, ma anche ogni considerazione relativa all'azione e alla reazione, incluso il nostro ricevere piacere, e in breve ogni considerazione relativa a qualsiasi cosa che appartenga alla posizione dell'io e del non io.* Qui pone la distanza tanto dall'idealismo quanto da Aristotele, che intendeva l'etica come modo per raggiungere la felicità. Qui non è difficile pensare a Nietzsche, cioè, il mio sforzo sarà diretto verso una certa cosa indipendentemente, dice Peirce, dallo sforzo, dal piacere che ci produce, ma che cosa mi muove verso una certa cosa? La risposta di Nietzsche sarebbe immediata: la volontà di potenza. È l'unica cosa che muove, l'unico motore dell'etica, cioè, del volere fare qualcosa che interessa fare, volere raggiungere, per qualche motivo, un qualche obiettivo. L'obiettivo da raggiungere è il superpotenziamento e il motivo è la volontà di potenza. Poi, considera la questione dell'estetica che, come dicevo prima, fa precedere all'etica. E, infatti, dice *...la domanda dell'estetica è: qual è la sola qualità che, nella sua immediata presenza, è καλός (Καλός = bello).* *L'etica deve dipendere da tale domanda...* Perché se io cerco qualche cosa questo qualche cosa deve essere bello per me, non

solo... Καλός vuol dire, sì, bello, ma è qualcosa di più, è qualcosa da raggiungere, è qualcosa di irrinunciabile. *L'estetica perciò, sebbene io l'abbia terribilmente trascurata, sembra essere la prima indispensabile propedeutica della logica, e la logica dell'estetica una parte distinta della scienza della logica che non dovrebbe essere omessa.* Dunque, l'estetica. Che cosa è bello? Io inseguo il bello: questa sarebbe l'etica, inseguire il bello, il piacevole, la felicità, direbbe Aristotele. Che cos'è il bello? Che cos'è la felicità? Questo viene dal modo in cui io percepisco qualche cosa, dal ground, direbbe lui, dal modo in cui qualche cosa mi si presenta nel mondo in cui mi si presenta, e si presenta in un certo modo per via di un abito che io ho acquisito. Quindi, lui considera l'estetica come prioritaria, perché è soltanto dal modo in cui io percepisco qualche cosa che segue poi il volere raggiungere il bene, questa è l'etica, e trovare i modi per farlo, e questa è la logica che mi dice quale via è vera e quale no.

Intervento: ...

In ogni caso tutto ciò che interviene e mi fa vedere le cose in un certo modo è il prodotto di mie fantasie, per cui qualcosa mi appare bello in base alle mie fantasie; mi appare bello, quindi, lo inseguo e rovo i modi giusti per raggiungerlo, e questo sarebbe la logica.

Intervento: ...

La volontà di potenza non si cura di mirare a qualcosa che sia giusto o ingiusto, ecc. Mira soltanto a ciò che è utilizzabile per raggiungere il superpotenziamento. L'unica cosa che, secondo Nietzsche, muove gli umani è la volontà di potenza, e cioè trovare un qualche cosa che sia utilizzabile per il proprio superpotenziamento. Ora, tenendo conto di Nietzsche e Peirce, ciò che appare bello, il καλός, termine che non è traducibile solo con "bello", è di più, è per questo che lo lascia in greco, è ciò che mi dà la possibilità, ciò che penso in base ad altre fantasie, mi dia la possibilità di un superpotenziamento, ed è per questo che mi rivolgo a questa cosa. Il volere raggiungere questa cosa, che sarebbe l'etica in Peirce ma, volendo, anche in Nietzsche, un'etica che è al di là del bene e del male; non considera più il bene e il male ma semplicemente ciò che mi consente di utilizzare meglio un qualche cosa per il mio superpotenziamento. Per Peirce, poi, il terzo elemento, la logica, è quella cosa che dovrebbe consentire di stabilire quali sono i modi per raggiungerlo senza sbagliare. Bisogna sempre tenere conto che, sia per quanto riguarda l'estetica sia per quanto riguarda l'etica e, quindi, la logica, ciascuno di questi tre momenti e sempre e comunque sorretto da fantasie, sorretto da quella che Husserl chiamava *Lebenswelt*, sorretto, quindi, da qualcosa che non ha fondamento e che non è fondabile, e che, dunque, non offre né garantisce alcuna certezza. Se pensiamo il segno, e quindi la parola, così come lo pone Peirce, allora qualunque cosa intervenga in ciò che dico è un qualche cosa che ha valore, direbbe Nietzsche, o è bello, direbbe Peirce, in quanto mi serve per raggiungere il superpotenziamento. L'eventualità che non ci sia alcun altro motivo per parlare è una questione di notevole interesse. È come se in qualche modo il segno, così come lo pone Peirce, fosse come uno specchietto, nel senso di una sinossi, di un riassunto, della volontà di potenza: qualcosa accade nella parola ma questo qualcosa per me è bello se è utile, ma posso pensare che sia utile, o al modo in cui è utile, soltanto attraverso il mio abito, il mio modo di pensare. Ma il mio modo di pensare è fatto in modo tale da costringermi sempre e comunque a perseguire la volontà di potenza. Quindi, qualcosa è quello che è, qualcosa mi appare così come mi appare, per via della volontà di potenza. È questa che poi mi fa dire, che quella certa cosa è una certa cosa, cioè, quella certa cosa mi appare così come mi sta apparendo in questo momento. È la volontà di potenza che mi muove a fare tutte queste cose, perché l'interpretante, l'abito, è il modo in cui io sono avvezzo a pensare, quindi, il modo in cui io sono avvezzo a utilizzare le cose per aumentare la mia potenza. È questo il modo in cui, a mio parere, è possibile intendere la questione del segno in Peirce, e cioè del segno che mostra in atto la volontà di potenza, attraverso l'apparire di ciò che appare, che è tale solo in virtù dell'interpretante, e cioè del mio abito e, quindi, della mia volontà di potenza. Potremmo addirittura considerare l'abito come la volontà di potenza stessa in atto: il mio modo di pensare è

ciò che mi induce a cercare un qualche cosa da utilizzare per il superpotenziamento. A pag. 73. *Ma che è ciò che “scegliamo di fare”. Che cosa “siamo pronti ad ammirare”? Ecco il problema dell’etica. Peirce si riferisce a due massime di etica tratte da due opere del suo tempo. La prima dice: “Ogni nostra azione dovrebbe essere diretta verso la perpetuazione della specie biologica alla quale apparteniamo”. Peirce chiede sulla base di quale principio possa essere giudicata come una bella cosa la sopravvivenza di una specie: “non vi è dunque nulla nel mondo o in posse che sarebbe ammirevole per sé eccetto la copulazione e lo sciame delle api?”. La seconda massima afferma: “Agisci in modo da trattenere gli impulsi che richiedono una reazione immediata, affinché l’impulso che comanda essendo determinato dall’esistenza di impulsi di minor forza, ma di più vasta portata, possa avere un ampio peso nella guida della tua vita”. Come dire: fai le cose con sentimento in modo da evitare di andare a sbattere il naso da qualche parte. In tal modo, osserva Peirce, viene posta una differenza tra gli impulsi, differenza che dipende dalla loro maggiore o minore importanza. Si suppone, cioè, che vi sia “un qualche ideale stato di cose che, indipendentemente dal come sarebbe conseguito e da ogni e qualsiasi ragione ulteriore, è stato ritenuto buono e bello. Sarebbe il naturalismo. In breve, l’etica deve poggiare su una dottrina che, senza considerare affatto la nostra condotta, divide idealmente i possibili stati di cose in due classi: quelli che sarebbero ammirevoli e quelli che non lo sarebbero, e intraprende a definire con precisione ciò che costituisce come ammirevole un ideale”. Si chiede in base a che cosa, e la sua risposta è: in base all’estetica, in base a ciò che, sì, mi appare, non in base a ciò che è bello per sé ma a ciò che mi appare bello, e mi appare bello per tutte quelle cose che abbiamo dette prima, mi appare bello ciò che mi consente di ottenere un superpotenziamento. È questo che mi appare bello, κάλός, che mi appare desiderabile; non è il bello in sé, che non significa niente, che cosa è bello, chi lo stabilisce, per quale motivo? È questa una domanda alla quale non si è mai riusciti a dare una risposta soddisfacente, con tutte le teorie del bello, che poi, di fatto, vanno a finire nella questione dell’arte, arte come fondamento dell’estetica: è lì che si trova il bello, nel progetto artistico. Infatti, Hegel distingue fra l’estetica e la callistica: l’estetica come scienza delle percezioni, di ciò che viene percepito; la callistica come la percezione del bello. A pag. 75. *Poiché la fenomenologia “tratta le Qualità universali dei fenomeni nel loro immediato carattere fenomenale, e cioè tratta le qualità in se stesse in quanto fenomeni”, allora essa tratta i fenomeni “nella loro generalità (Firstness)”. In senso più generale: la fenomenologia è la primalità della filosofia. Così la scienza normativa tratta i fenomeni nella loro secondalità (Secondness), ovvero, come sappiamo, le leggi della relazione dei fenomeni ai fini. Sarebbe l’etica. La scienza normativa è pertanto la secondalità della filosofia. La metafisica tratta infine i fenomeni nella loro terzialità (Thirdness), ovvero nella loro realtà; essa è la terzialità della filosofia. Nella loro realtà, cioè, nella loro verità, il che sarebbe il momento del pensiero, del ragionamento, che mi fa pensare che ciò che appare, nel modo in cui abbiamo detto, sia la realtà.**

14 marzo 2018

Siamo a pag. 79. *Quale che sia, egli dice, l’opinione che possiamo avere circa lo scopo della logica, tutti saremo unanimi nell’accettare che il punto essenziale di tale scopo riguarda la classificazione e la critica dei ragionamenti. È una delle definizioni possibili di logica. Ma non v’è ragionamento che non sia riferibile a qualche classe più generale di ragionamenti. Sicché, un’inferenza che sia vera per un ragionamento, lo è altrettanto per tutti i casi o ragionamenti simili. Ma ogni inferenza di questo tipo comporta un “atto di approvazione” e cioè un atto di “auto-controllo”. Ogni inferenza, dice, comporta un atto di approvazione. Vi sono operazioni mentali che sono del tutto estranee al nostro controllo, allo stesso modo in cui non possiamo ad esempio controllare la crescita della nostra capigliatura; a proposito di tali atti ogni approvazione o disapprovazione è una questione senza senso. Ma i ragionamenti che si riferiscono alla nostra comune esperienza oppure a questioni di tipo scientifico sono “atti volontari” che, in quanto tali, incontrano la nostra approvazione o disapprovazione logica.*

Ora, *“l’approvazione di un atto volontario è un’approvazione morale. L’etica, perciò, è lo studio di quei fini dell’azione che siamo deliberatamente preparati ad adottare”*. Possiamo dunque definire l’azione giusta *“in quanto è in conformità con i fini che siamo deliberatamente preparati ad approvare”*. Questo è tutto ciò che possiamo intendere come appropriato alla nozione di *“giusto”*. Questo è il motivo per cui Peirce fa procedere la logica dall’etica, nel senso che il ragionamento appare giusto, secondo lui, se sono disposto, preparato ad accogliere una certa argomentazione. Il fatto di essere pronto ad accogliere una certa argomentazione è ciò che Peirce individua come etica: ciò che si è disposti ad accogliere. Non ciò che si è costretti ad accogliere ma ciò che si è disposti, che è diverso. Quindi, ponendo l’etica come ciò che dà alla logica il suo valore di verità, ci si trova in una posizione difficile. Se dovessimo riprendere in parte il discorso che fa Severino, ci troveremmo nella condizione di dovere affermare che il principio di non contraddizione segue all’etica, non la precede ma segue all’etica. Intendiamo l’etica sempre nell’accezione di Peirce, cioè, come ciò che sono disposto ad accogliere. Nella posizione di Severino è ovvio, invece, che il principio di non contraddizione, il principio fondamentale della logica, precede qualunque altra considerazione, anzi, è la condizione di qualunque considerazione. Ci troviamo quindi di fronte a un dilemma, che dovremo adesso risolvere, cioè se affermare che ciascuna cosa è quella che è necessario per costruire qualunque argomentazione, oppure, se affermare che una qualunque cosa è quella che è procede da ciò che io sono disposto ad ammettere. Come dire che il fatto che io accolga oppure no il principio di non contraddizione dipenderebbe da ciò che sono disposto ad ammettere, ma sappiamo che senza il principio di non contraddizione non posso costruire argomentazioni che mi conducano a questo dilemma. Come affrontare la questione? Posta in questi termini, appare come una sorta di aporia, per cui è vera una cosa o l’altra, o la logica precede l’etica o l’etica precede la logica, *tertium non datur*. Però, se consideriamo bene la questione, possiamo accorgerci che ovviamente il principio di non contraddizione, anche se in alcuni passi Severino sembra porre la questione in questi termini, non precede il linguaggio. Non è che c’è il principio di non contraddizione e poi il linguaggio, senza il linguaggio non si dà nessuna possibilità di alcun principio, né di non contraddizione né di altro; però, sappiamo anche che il principio di non contraddizione è ciò che consente di affermare che qualcosa è quello che è. Dunque, ciò che sono disposto ad ammettere, ad accogliere, in che modo ha a che fare con il principio di non contraddizione? È questa la questione: potrei non accoglierlo? Ma forse dipende dal modo in cui l’accolgo. Certo, il principio di non contraddizione è qualcosa che consente al linguaggio di funzionare, tuttavia, pensate la cosa in questi termini. Pensate al linguaggio, al suo funzionamento, che prevede, sì, il principio di non contraddizione ma a che scopo lo prevede? Il solo fatto di potere affermare qualcosa, quindi, per potere procedere. Il principio di non contraddizione dice che una cosa è quella che è. Quindi, a questo punto la questione si risolve, si supera, in questo modo. Peirce non ha del tutto torto nel dire che l’etica precede la logica, perché ciò che sono disposto ad accogliere non è tanto il principio di non contraddizione ma il modo in cui il principio di non contraddizione funziona nel linguaggio. Quando dico che una cosa è quella che è sono costretto a fare questo? Apparentemente sì, perché se dicessi di no mi troverei di fronte esattamente ciò a cui ci stiamo trovando di fronte adesso, e cioè un dilemma, in cui una cosa oppure l’altra, o una cosa è quella che è oppure non lo è, e se non lo è allora è un altro discorso, se non lo è sarà un’altra cosa ma questa altra cosa sarà quella che è. Superare una cosa del genere, tra l’altro, ci mette di fronte a un’altra questione, e cioè alla domanda: perché dobbiamo superarla o risolverla? A che scopo? Se poniamo la cosa in questi termini forse appare un pochino più semplice. Il fatto di volere superare questa aporia in realtà ha una funzione particolare, che è quella di controllare la cosa: se è quella che è, la controllo. Il termine *“controllarla”* prendetelo come *“poterla utilizzare”*, poterla utilizzare per costruire altre sequenze. Quindi, superare un’aporia è, sì, la condizione per potere proseguire ma anche e probabilmente soprattutto è qualcosa che risponde a una volontà di potenza, a una volontà di controllo, a una volontà di

sapere, tutte cose riconducibili alla volontà di potenza. Potremmo porre la volontà di potenza al posto che Peirce chiama etica, ciò che voglio fare di qualcosa; Heidegger direbbe “qual è il mio progetto”. Il progetto, come sappiamo, è sempre lo stesso: il controllo sulle cose, il dominio sulle cose. In effetti, non c'è propriamente un'aporia. Il linguaggio funziona in un certo modo e questo modo è quello della volontà di potenza. Ricordate la formuletta $a \text{ è } b$, in questa formuletta c'è, sì, il funzionamento del linguaggio ma c'è il funzionamento del linguaggio in quanto volontà di potenza, potremmo dire in quanto volontà di sapere, in quanto volontà di controllare, cioè di sapere che cosa è la a , per poterla utilizzare, per poterla trasformare in un utilizzabile. Quindi, l'etica non è altro che l'utilizzo del modo in cui il linguaggio funziona, e lo utilizza per potere avere il controllo sulle cose, per cui è, sì, necessario il principio di non contraddizione per costruire le proposizioni ma, allo stesso tempo, è necessario il volerne fare qualcosa, e il volerne fare qualcosa è propriamente l'etica. Altrimenti non si intenderebbe la questione perché a questo punto il principio di non contraddizione apparirebbe come un qualche cosa che sta lì indipendentemente da ogni altra considerazione, certo, pronto per l'uso, ma che non dipende, a questo punto, neanche dal linguaggio. Se, invece, dipende dal linguaggio allora dipende dall'uso che io voglio farne, dipende dal progetto.

Intervento: Lei diceva che io potrei non accogliere, ma io accolgo sempre qualche cosa. Il principio di non contraddizione funziona anche nel non accogliere qualche cosa...

Qui, però, stiamo parlando dell'accogliere oppure no il principio di non contraddizione, che è diverso. Non è che non lo accolgo, lo accolgo come ciascuna cosa che mi consente di fare funzionare il linguaggio, ma ciò che ci sta suggerendo Peirce è che lo accolgo nella misura in cui voglio farne qualche cosa. Questo già Heidegger in qualche modo lo suggeriva, cioè, anche il principio di non contraddizione non è fuori dal progetto. Questo scoglio apparente che abbiamo incontrato mostra anche come si articola normalmente un'argomentazione, e cioè si articola e si svolge a seconda di ciò che io voglio farne, a seconda del progetto in cui è inserita. E così anche il principio di non contraddizione che pure apparirebbe immutabile in sé, ma così come appare immutabile in sé il fatto che ciascun elemento linguistico è necessariamente connesso a un altro elemento linguistico, non può essere disgiunto, perché in questo caso sarebbe fuori dal linguaggio e quindi non sarebbe un elemento linguistico. Anche in questo caso ci troviamo di fronte a qualcosa che appare necessario, è necessario che un elemento si agganci a un altro, sì, certo, ma sappiamo benissimo che ciò che non è necessario è qual è l'elemento a cui si aggancia, qual è l'uso che voglio fare di questa necessità. Il fatto è che non posso non utilizzarla, così come non posso non utilizzare il principio di non contraddizione, non posso non utilizzare il fatto che ciascun elemento è vincolato a un altro, e cioè che ciascun parola è un segno, come dice Peirce, un *representamen*. Lui ha scomposto artificialmente il segno in tre parti, che non possono ovviamente essere disgiunte ma questo gli è servito anche per mostrare come l'ultima parte, cioè il simbolo, l'abito, decide di ciò che io voglio fare di una certa cosa. L'abito è ciò che io sono avvezzo a pensare, ciò che io sono stato addestrato, abituato a pensare da chi mi ha preceduto, dalle cose che ho lette, dalle persone con cui ho parlato, da infinite circostanze. Tutte queste cose costituiscono l'abito, che è quello che, secondo Peirce, dà un significato a ciò che incontro, dunque anche al principio di non contraddizione. Come già accennavamo la volta scorsa, così come fa procedere la logica dall'etica, da ciò che voglio fare di una certa cosa, fa procedere l'etica dall'estetica. È curioso, lui fa questo gioco, da una parte a ritroso ma poi anche nell'altro senso, cioè, fa procedere la logica dall'etica e l'etica dall'estetica, ma dice al tempo stesso che l'estetica, e cioè ciò che viene percepito, $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ è la percezione, poi si volge in oggetto, che viene riconosciuto come tale perché lo trasforma in simbolo, cioè un qualche cosa che rappresenta un qualche cos'altro. Per Peirce l'oggetto è sempre una rappresentazione, ma una rappresentazione di che? Di ciò che è apparso. Senza una rappresentazione, cioè, senza uno spostamento non c'è, e questo lo dice in modo esplicito. Quindi, è come un circolo, e cioè i tre aspetti del segno, la qualità, il quale che mi si presenta così com'è,

che conduce poi all'oggetto, cioè io percepisco una qualità, percepisco che è un qualcosa, un oggetto; infine, attraverso logica, il ragionamento, c'è il simbolo, la rappresentazione, per cui decido che questo oggetto è una certa cosa, non è più solo un qualche cosa ma è una certa cosa. Questo ragionamento, questa logica, è preceduto dall'etica, cioè da ciò che io voglio fare di quella cosa, la quale è preceduta ancora dall'estetica, vale a dire, dal fatto che un qualche cosa mi si presenta. Mi si presenta, certo, perché voglio farne qualcosa, ma voglio farne qualcosa perché lo ritengo buono, bello, utile, giovevole, καλός, dicevano i greci. Quindi, è perché c'è un qualche cosa che viene giudicato bello, interessante, ecc., che interviene in seguito la percezione di questa cosa come qualche cosa, ma deve essere qualche cosa che interessa. Qualche cosa mi deve interessare, e questo è il motivo per cui Peirce pone l'estetica come primo elemento del segno: la prima cosa è che questa cosa è bella e, quindi, questo stabilisce che io la voglio ottenere, cioè stabilisce un'etica, io voglio questa cosa; poi, stabilisce una logica, cioè stabilisce un ragionamento che mi consente di farne un uso. Vedete come tutti questi elementi sia in realtà impossibile isolarli l'uno dall'altro, sono tutti aspetti della stessa cosa in modo inscindibile. Lui, certo, li scinde ma lo fa a scopo didattico, per mostrare come funziona, ma fa un'astrazione, in realtà tutto ciò è in una simultaneità. Non posso disgiungere la percezione dell'oggetto da ciò che voglio fare di quell'oggetto, e non posso disgiungere l'intenzione di ciò che voglio fare di quell'oggetto dai modi con cui poi, di fatto, metto in atto questa intenzione di fare ciò che voglio fare. Tutte queste cose sono tutti aspetti della stessa cosa che ci mostrano, a questo punto, una questione di notevole interesse, che abbiamo già vista in Heidegger ma è ripresa qui da Peirce in modo più specifico, perché mentre Heidegger pone la questione in termini molto più generali, astratti, quasi universali, rispetto all'Esserci, Peirce la pone rispetto al segno, cioè, la parola: il *representamen* è un segno, parola è un segno, in quanto è un qualche cosa che rinvia a qualche cos'altro. La percezione di questa cosa rinvia all'intenzione che ho di farci qualche cosa; questa intenzione rinvia al modo in cui lo farò, ma il modo in cui lo farò ha a suo fondamento l'intenzione di farlo; l'intenzione di fare qualche cosa ha come suo principio il cogliere qualche cosa. Ciò che colgo non lo colgo mai come pura cosa in sé ma lo colgo sempre come intenzione di farci qualcosa, e questo è propriamente Heidegger, cioè lo colgo come un utilizzabile. Questo, come dicevo, è interessante in Peirce perché lui compie un ragionamento che percorre per molti tratti le stesse argomentazioni di Heidegger, però, riferite unicamente alla parola, cioè al segno. È come se stesse dicendo che tutte le cose che dice Heidegger, sì, certo, vanno bene ma, di fatto, sta parlando del segno, della parola che, quindi, rinvia continuamente a qualche cos'altro, e rinviando a qualche cos'altro, ovviamente, trova in questo rinvio la propria essenza. Il segno è questo: un rinvio, uno spostamento continuo su qualche cos'altro. La stessa cosa che accade nel segno rispetto a qualunque altro segno, cioè un segno è un segno per un altro segno, anche ciò che fa del segno quello che è, cioè questi suoi tre aspetti, questa tripartizione, anche questa è continuamente un rinvio. Questo rinvio ci dice continuamente che ciò che percepisco, la qualità, è quella che mi fa percepire l'oggetto: se questo qualche cosa è un qualche cosa allora vuol dire che questo qualche cosa sarà qualche cosa di determinato, la famosa è della formuletta $a \text{ è } b$: questa è, è una pura possibilità, che poi si concretizza in ciò che è effettivamente, cioè la b di $a \text{ è } b$. Questo è per Peirce il modo in cui funziona il linguaggio, cioè il modo in cui funzionano gli umani. A pag. 82. *L'inserimento della logica nell'etica e poi di entrambe nell'estetica viene così energicamente ribadito, nonostante la difficoltà di riconoscere all'estetica lo statuto di scienza normativa, difficoltà poco prima denunciata e non ancora risolta. L'inserimento stesso di logica ed etica nell'estetica viene dichiarato operazione essenziale per la validità della massima pragmatica, già corretta nel senso a suo tempo segnalato a proposito della lettera a James: l'essere totale che la massima tiene di mira non è la "reazione", ma il fine totale. La reazione, come semplice abito di risposta (pura secondarietà), lascia fuori il problema dell'estetica; e consente in tal modo quella versione Jamesiana e corrente del pragmatismo che pone nell'azione per l'azione lo scopo finale. Tale versione Peirce ha più volte criticato*

come assurda, e anzi come contraria, nel suo fondamentale irrazionalismo, allo spirito genuino del pragmatismo che, almeno in Peirce, volle sempre presentarsi come strumento logico, connesso al problema del significato logico dei concetti (terzialità) in quanto incarnati in abiti di comportamento. Il fine razionale è dunque il vero fine totale; ma ciò, includendo per essenza il fine morale, del quale il fine razionale – come si è mostrato – è parte, solleva inevitabilmente il problema del fine estetico, e cioè di ideali che “siano ammirevoli per se stessi”, e quindi terreno di radicamento della condotta morale e di quella logica: loro condizione di possibilità. Il problema dell’estetica si rivela dunque, ancor più di quello morale, problema decisivo per il pragmatismo: ne va della sua possibilità e del suo significato razionale. (pagg. 82-83). Vedete bene che la questione estetica appare fondamentale perché se qualcosa mi interessa perché bello, questo bello non è bello in sé. Come faccio a dire che è bello? Da dove viene questa cosa? A pag. 84. Se così stanno le cose, ne deriva che non ha senso parlare di “bontà” estetica, poiché buono o cattivo sono termini correlativi e reciprocamente delimitantesi. Tutto ciò che si può dire è che vi sono “varie qualità estetiche”, sicché si deve, in definitiva, dubitare seriamente “che esista una qualche distinzione del puro meglio o del puro peggio estetico”; il concetto appropriato è che vi sono “innumerevoli varietà di qualità estetiche, ma nessun grado puramente estetico di eccellenza”. Cioè, nulla che sia bello per sé. ... L’estetica propone una qualità come ideale, come fine ultimo; a questo punto interviene “un imperativo categorico” che si pronuncia a favore o contro. Più avanti a pag. 85. È pacifico, egli scrive, che le due condizioni dell’accordo col libero sviluppo delle qualità estetiche dell’agente e dell’accordo con le qualità estetiche del mondo esterno all’agente “possono venire adempiute insieme solo se accade che la qualità estetica verso la quale tende il libero sviluppo dell’agente e quella dell’azione dell’esperienza ultimativa su di lui sono parti di un’unica totalità estetica”. Il che ci porta già a considerare che è dubitabile che esista qualcosa di buono di per sé, ma è sempre bello oppure buono in relazione, ovviamente, a un giudizio morale, quindi, all’etica. Tuttavia, dice *La soluzione dei rapporti fra etica ed estetica* è dunque compiutamente delineata in tutto ciò che precede e noi dobbiamo ora cercare di intenderne la portata. Che significa che la soluzione, come dice Peirce, fa appello alla teoria categoriale? ... Dire che l’estetica è una scienza normativa (e cioè partecipa della secondarietà della filosofia) perché pone in relazione la terzialità del suo essere scienza (“rappresentazione” di qualcosa, non mero feeling ma concetto) con la primalità delle qualità estetiche, significa voler risolvere il problema dell’estetica per definizione o a priori, ovvero in modo puramente verbalistico. (pagg. 85-86) All’ultimo capoverso. Più in generale, poi, Peirce sostiene, varie volte nel corso dei suoi scritti, che una sensazione, nella sua “qualità” estetica, è il risultato di un’inferenza ipotetica. Se il fine dell’estetica è l’espressività (expressiveness), come si legge nelle *Lowell Lectures*, tale fine è perseguito mediante una relazione tra i fenomeni (le parti dell’oggetto estetico complessivo o totale), come vuole la natura peculiare delle scienze normative (relazione dei fenomeni a un fine). Sicché la primalità estetica è una primalità derivata o “seconda”, e perciò normativa, e la scienza estetica ne è la teoria. (pagg. 86-87). Quindi, è una primalità derivata. La semplice sensazione non è una qualità primaria ma è derivata. A si può dire (secondo punto) che la primalità estetica è derivata in modo consapevole, in virtù di un’azione “sotto controllo”? ciò è manifestamente impossibile. Peirce lo nega e proprio per questa ragione si dichiara in dubbio circa la natura strettamente normativa dell’estetica. La scienza estetica è normativa in objecto, ovvero si a nelle relazioni che costituiscono i suoi oggetti. Normativa, cioè, stabilisce come stanno le cose. È chiaro che l’etica e la logica lo fanno, stabiliscono come devono stare le cose, come sono le cose, ma l’estetica, che è la primalità, come dice lui, la prima relazione con la cosa, è normativa? Dice no, non può esserlo. Qualche riga dopo dice *La sensazione, infatti, è la qualità materiale del pensiero, ovvero la primalità del pensiero, non il pensiero completamente dispiegato nei suoi abiti di astrazione e di attenzione volontaria, cioè nella terzialità delle sue inferenze consapevoli. Ciò aiuta però a chiarire il nostro problema. Il pensiero, come sappiamo, è un segno e la sensazione è la qualità materiale di quel segno che è il pensiero. In se stessa la sensazione non è pensiero...* Sta dicendo una cosa che appare assurda. ...ma un pensiero, e cioè un segno, privo di qualità materiale, è qualcosa di impensabile. Un segno, privo di qualità materiale,

è impensabile. Ciò che vi dicevo prima “voglio fare qualcosa di questo”, ma se non c’è un “questo” che faccio? Non faccio niente. A pag. 88. *Non a caso Peirce chiama l’etica scienza normativa “per eccellenza”*. È l’etica che stabilisce le norme, le norme di comportamento. L’etica dice ciò che devo fare, ciò che è giusto fare, ciò che occorre che faccia. A un certo punto, si interroga su ciò che è ammirabile o desiderabile per sé. A pag. 93. ... *“il solo oggetto ammirevole in modo ultimativo è la gratificazione senza restrizioni di un desiderio, indipendentemente da quale possa essere la natura di quel desiderio”*. Qui ci ha detto come stanno di fatto, secondo lui, le cose. Perché mi appare bello? Perché mi appare desiderabile, perché appaga il mio desiderio di qualche cosa, è per questo che lo ritengo bello, ma appaga che cosa? Freud avrebbe detto il desiderio. Nietzsche avrebbe detto che appaga la volontà di potenza: è bello ciò che appaga la volontà di potenza. Il desiderio poi è sempre un desiderio di un qualche cosa, ma l’appagare il desiderio, cioè la volontà di potenza, è ciò che mi fa percepire un elemento, che me lo fa vedere, che lo fa esistere. Vale a dire, qualche cosa esiste se esiste in quanto utilizzabile per la volontà di potenza. È questa la questione centrale, per Peirce ma non soltanto, perché rispetto al segno, ciò che costituisce l’avvio di tutto, ciò per cui qualcosa mi appare, poi mi appare qualche cosa, quindi, come un oggetto; e, infine, come qualcosa che devo ottenere, ma ciò che mi appare mi appare perché utilizzabile, utilizzabile per la volontà di potenza. Siamo in pieno Heidegger, però, qui è riferito al segno, alla struttura del segno: un segno è quello che è perché, secondo Peirce, ha questi tre momenti in cui il primo, quello che mette in moto tutto quanto, non è altro che ciò che è desiderabile, ciò che è bello, bello in quanto utilizzabile per qualche cosa, in quanto mi serve per il superpotenziamento. Questo è davvero interessante, e cioè porre la volontà di potenza come qualcosa che appartiene al segno stesso, non soltanto al funzionamento del linguaggio ma al segno stesso. Ovviamente, il segno fa parte del linguaggio ma diciamo che mostra come la volontà di potenza fa parte integrante della struttura della parola, non solo del linguaggio ma della parola, della parola come segno, segno che è all’interno di una struttura per cui il segno si connette in certi modi, ecc., e questo lo stabilisce il linguaggio. Possiamo dire che senza la volontà di potenza non c’è segno, ma senza segno non c’è volontà di potenza. È come se fossero le due facce della stessa cosa. La stessa cosa è rispetto al linguaggio: il linguaggio è volontà di potenza, la volontà di potenza è il linguaggio stesso, il modo in cui funziona. La questione è che non funziona in un altro modo. ... *il piacere è il solo concepibile risultato che è soddisfatto in se stesso; e perciò, dal momento che noi stiamo cercando ciò che è bello e ammirevole senza altra ragione al di là di esso, il piacere, la felicità, è il solo oggetto che possa soddisfare le condizioni richieste. Questo, conclude Peirce, è un argomento che merita rispetto e considerazione. Le sue premesse (che il piacere è il solo concepibile risultato che sia perfettamente soddisfatto in se stesso) devono venire accettate*. Cioè, ha trovato quell’elemento che viene soddisfatto in se stesso, non ha bisogno di altro, il piacere come soddisfazione per il raggiungimento dell’obiettivo prefissato. Se si legge tutto questo tenendo conto di ciò che dice Nietzsche allora ci si rende conto anche del superpotenziamento. A pag. 95. ... *“l’essenza della ragione è tale che il suo essere non può mai esser stato completamente perfezionato. Esso deve esser sempre in uno stato di inizio, di incremento”*. La ragione, la logica, il terzo elemento del segno, non può mai essere completamente perfezionato, come dire che il piacere viene, sì, soddisfatto ma mai completamente, e questo lo sappiamo, perché ciascuna parola rinvia sempre a un’altra. Peirce ci sta dicendo esattamente la stessa cosa che ci dice Nietzsche: si trova sempre in uno stato di inizio, di incremento, non può fermarsi mai. Questo rispetto alla ragione, il terzo elemento del segno, che dà il significato a tutto quanto. Vedete come si annodino, si intreccino, vari discorsi, quello di Heidegger, quello di Peirce, di Nietzsche, a indicare sempre e comunque una questione, e cioè che cosa veramente è da pensare: la parola, il modo in cui funziona.

Ciò che segue a ciò che abbiamo finora detto non è che aggiunga moltissimo rispetto a ciò che interessa noi. Il discorso essenziale che ci interessa è il fatto che è come se ci fossero due momenti, da una parte la volontà di potenza e dall'altra il funzionamento del linguaggio, per giungere a considerare che la volontà di potenza non è altro che il funzionamento stesso del linguaggio. Peirce cosa aggiunge a questo riguardo? Lui dice che qualunque cosa è un segno, quindi qualunque cosa, essendo un segno, un rinvio, è come se fosse sempre in attesa di un'altra cosa che lo determina. Ciò che manca in Peirce, nel senso che non si è mai posta la questione, è il motivo, cioè il fatto che ciascun segno, rinviando a un altro segno, si attende da quest'altro segno una sua determinazione e, quindi, la sua controllabilità, potremmo dire, la sua utilizzabilità. Questo è un aspetto importante, lui lo sfiora quando dice a pag. 95 *“l'essenza della ragione è tale che il suo essere non può mai essere stato completamente perfezionato. Esso deve esser sempre in uno stato di inizio, di incremento”*. Perché dico che sfiora la questione? Perché la ragione, in effetti, e anche lui se ne accorge, è qualcosa che è sempre proiettata in avanti, verso una comprensione, che nel caso di Peirce, rispetto alla sua formuletta $a \text{ è } b$, per comprendere la a occorre la b , ma per comprendere la b occorrerà una c , e così via. Questo dice che questo essere sempre e inevitabilmente proiettato in avanti costituisce il modo in cui funziona il linguaggio. Ma non basta! Non basta perché questo essere sempre proiettato in avanti tiene sempre necessariamente conto, e qui c'è Heidegger ovviamente, di tutto ciò che ha preceduto, che ha costituito e continua a costituire il motivo per cui si proietta in avanti. Questo in Peirce c'è marginalmente, c'è invece in modo molto forte in Heidegger, dico marginalmente perché poi, di fatto, anche Peirce affronta comunque la questione ponendo una sorta di circolarità. Per lui si muove dall'estetica, dalla percezione di qualche cosa, questo qualche cosa ha la possibilità di essere significato, se è un segno necessariamente, la è della formuletta $a \text{ è } b$; e, quindi, la b che rappresenta quello che lui chiama il simbolo, e cioè ciò che determina la percezione e che la fa essere quella che è. Questi tre momenti sono in realtà simultanei, non è possibile isolarne uno. È il terzo elemento che dà un senso al primo ma senza il primo non potrebbe esserci l'ultimo. Si ruota sempre intorno a una questione, che abbiamo individuata, e cioè la necessità, ed è qui il problema, nel senso heideggeriano del termine, del linguaggio, per cui ciascuna parola occorre che sia quella che è per potere essere qualche cos'altro, ma può essere qualche cos'altro perché è quella che è. È questo il problema del linguaggio, che non ha una soluzione, nel senso che questo è il funzionamento del linguaggio e, pertanto, non ha una soluzione. Questo può intendersi anche in un modo prossimo a Nietzsche, cioè questo movimento in avanti che si trascina sempre l'elemento da cui è partito. Certo, Nietzsche non lo formula in termini prettamente filosofici o analitici, lui scriveva in un altro modo, però, la questione in Nietzsche è ben presente quando parla dell'eterno ritorno. L'eterno ritorno non è nient'altro che, per usare un'altra frase famosa di Nietzsche, *ciò che fu io velli che fosse*, cioè ciò che è stato è sempre presente, è in questo senso che torna sempre, è qui, non ha mai cessato di essere qui. Questo ci porta ad affrontare la questione, di cui parla Peirce in modo più interessante, perché ci dice che ogni parola che interviene parlando muove da qualcosa, lui dice l'estetica, ciò che percepisco, ma che cos'è che propriamente percepisco? Ciò che percepisco, se ci atteniamo a ciò che dice Peirce, non può essere altro che un altro segno, perché ciò che precede una parola, cioè un segno, è un altro segno, ovviamente. Quindi, io parto sempre dall'estetica, che sarebbe la percezione di quel segno che mi consente di trovarmi nel segno in cui mi trovo adesso. Questo dove ci porta? Ci porta a riprendere delle considerazioni che facevamo tempo fa, e cioè che qualunque cosa viene costruita sulla chiacchiera, direbbe Heidegger, sul modo di pensare, sull'abito, direbbe Peirce. Ma le due cose, la chiacchiera e l'abito, non sono così distanti perché entrambe costituiscono ciò che dà un senso a ciò che io incontro, ma ciò che incontro è qualcosa che ha un senso perché è già preso in questo circolo vizioso, perché c'è, direbbe Peirce un interpretante, che mi consente di cogliere ciò che sto cogliendo nel modo in cui lo colgo. Ciò che sto cogliendo non è un qualche cosa ma è semplicemente un altro segno, un'altra parola. È questo il messaggio più

importante, quello fondamentale, in Peirce: ciò che colgo è sempre un altro segno. Se lui dice che un segno è sempre un segno per un altro segno, è inevitabile giungere a concludere che qualunque cosa incontri non può essere qualche cosa che è al di là del segno, fuori del segno, come voleva, per esempio, Husserl, con il suo immediato percepire la cosa in carne e ossa. È sempre e necessariamente un segno ciò che percepisco, ciò che vedo, ciò che tocco. Infatti, lui aveva parlato abbastanza a lungo dell'impossibilità di immaginare un qualche cosa che si manifesti da sé fuori da una catena segnica, perché se così fosse sarebbe niente, mentre se è qualche cosa è perché è all'interno di una combinatoria. Dice a pag. 101 *Dal punto di vista delle scienze normative...* La logica, l'estetica e l'etica. Sono normative perché dovrebbero dire come stanno le cose. ...*la condotta, allora, è il tutto...* La condotta, cioè il modo in cui rispondo a qualche cosa. ...*la qualità estetica il suo "che"; la ragione logica il suo "come", il suo "dove" (o verso "dove")*. La ragione mi dice il "come" di questa condotta, come mi sto muovendo, per quale motivo. *Ma si potrebbe anche dire in questo modo: la condotta e le sue qualità estetiche sono il tutto del "fatto" (o, forse meglio, dell'evento); la ragione logica il tutto del "significato"*. Questo aspetto che lui sottolinea più volte, cioè della condotta, dice, lo ripeto, *la condotta e le sue qualità estetiche sono il tutto del "fatto"*. La condotta è il tutto del fatto, cioè l'evento è determinato dalla condotta, vale a dire, dal modo in cui rispondo a qualcosa. L'evento, quindi, non è qualcosa che è fuori dalla sequenza di segni, l'evento è l'accadere del segno. Questo accadere del segno non è che accada così a caso ma è vincolato alla condotta, cioè all'abito, al modo della mia risposta. In che modo io rispondo a ciò che incontro? È questa la mia condotta: il modo in cui rispondo. È ovvio che in questo ci sono tutti e tre gli aspetti, l'estetica, l'etica e la logica. Come abbiamo visto, l'etica dice in che modo io sono disposto ad accogliere una certa cosa; la logica, il come affronto questa cosa. Però, se qualcosa è bella, giusta, ecc., questo è l'etica a deciderlo, cioè il mio modo di essere disponibile ad accogliere una certa cosa. Per rendere la cosa più semplice, possiamo dire che ciascuna cosa mi appare nel modo in cui sono disposto a farla apparire. Non è che sia io a farla apparire ma è la mia risposta a questa cosa. Tenete sempre conto che questa cosa è un segno, e cioè io rispondo a un segno in un certo modo, con una certa condotta, e questa determinerà il significato di quel segno, cioè, che cosa vuole dire. Siamo, quindi, sempre più all'interno, per così dire, della questione della parola. Mi appare una parola, parola mia o di altri, non ha importanza, in che modo io rispondo a questa parola che mi appare? Nel modo in cui sono disposto a rispondere a quella parola. E in che modo sono disposto a rispondere a quella parola? Questo modo di rispondere non è altro che il mio abito, cioè la chiacchiera. Badate bene, è la chiacchiera, perché la logica, per Peirce, lo dice a pag. 97 *La logica è radicata in un principio sociale*. Il principio sociale è la chiacchiera, né più né meno, quindi, dicendo che la logica è radicata nella chiacchiera dice che la sua validità, la sua veridicità, la sua forza di verifica, è radicata nella chiacchiera, cioè nell'abito, nel modo di pensare, nel senso comune, ciò che i più pensano per lo più, nel sentito dire. Introducendo la questione della plausibilità, dice a pag. 110 *Il mondo si trova pertanto coinvolto nelle inferenze abduttive degli organismi viventi non meno e non diversamente da come queste inferenze si trovano coinvolte in quello e da quello. Esso è in cammino verso la verità "pubblica" di relazioni che, imponendosi al riconoscimento, divengono nel contempo reali*. Quindi, il mondo è in cammino verso la verità pubblica. Cosa vuol dire pubblica? Possiamo pensarla un po' come la pensava Wittgenstein: è un discorso pubblico, non esiste un discorso privato che esiste solo per me, il discorso è necessariamente pubblico in quanto si rivolge sempre a qualcuno, anche se sono io l'interlocutore, ma c'è sempre e comunque qualcuno a cui si rivolge, qualcuno per cui ciò che dico ha un senso, cioè, qualcuno che rimanda un senso a ciò che dico. Questa verità pubblica si impone al riconoscimento. La verità pubblica è sempre e solo quella della chiacchiera e questa diventa nel contempo reale, cioè, ciò che accade nella chiacchiera diventa reale. È questa la realtà: ciò che dice la chiacchiera, la verità pubblica della chiacchiera. Poi, prosegue dicendo *L'interesse per le uniformità, o relazioni importanti, dice Peirce, esprime il posto di un animale nella scala*

dell'intelligenza; ma ciò indica anche il grado di sviluppo della realtà correlativa del mondo pensato secondo quel livello di intelligenza. È così che diventa "vero", in forma "pubblica" o sociale, che il mondo possiede i caratteri del duro, del dolce, del fragrante, del verde, del brillante, ecc., come caratteri di cose "relative alle percezioni e alle forze attive" di noi "esseri viventi". Il processo intelligente o abduttivo rende noi capaci di percepire il verde come carattere importante, e rende nel contempo verde il mondo. Le due cose sono la medesima; il processo è il medesimo, considerato da due punti di vista correlativi. Ci sta dicendo che il duro, il verde, il caldo, il blu, ecc., tutte queste cose procedono da una verità pubblica, dalla chiacchiera, procedono cioè da quella realtà, di cui dicevamo prima, che non è niente altro che la verità pubblica della chiacchiera. Se questa è la realtà, ovviamente, anche la durezza e tutto quanto procede dalla chiacchiera, affonda le sue radici nella chiacchiera, non ha altra sorgente. È per questo che dicevamo già tempo fa che una qualunque teoria, anche la più sofisticata, trae il suo fondamento, la sua linfa vitale, dalla chiacchiera, cioè, da niente. Peirce, infatti, pone l'accento su un tipo particolare di inferenza, l'abduzione, che poi, in fondo, è un'ipotesi, ipotesi che trae la sua verità da una possibilità, dice "è possibile che sia così!": se tutti gli assassini tornano sul luogo del delitto, forse costui è l'assassino, forse, chi lo sa? A lui interessa intendere perché noi accogliamo una possibilità anziché altre, e fa un discorso per cui dice che ci troviamo sempre di fronte a un numero infinito di possibilità, però, non possiamo pensare in questo modo: se ogni volta ci fermassimo per considerare tutte le infinite possibilità saremmo bloccati. Quindi, c'è un qualche cosa che sblocca questo sistema, e dice *È indifferente dire, a questo punto, che il mondo è verde perché questa è l'opinione o credenza finale su cui convengono "pubblicamente" tutti gli uomini capaci di vedere e di pensare, oppure che tutti gli uomini devono per forza convenire su ciò perché il mondo è verde. Ed è all'interno di questa differenza in-differente che il circolo vizioso della plausibilità si rivela, più che vizioso, proficuo.* Dice che accogliamo fra queste infinite possibilità quella più plausibile, ma cosa vuol dire questo? *Il tropismo verso la verità non è un istinto misterioso o una capacità esoterica: esso è semplicemente l'essere-nel-mondo da parte dell'uomo, secondo un'originaria dis-posizione che è essa il fondamento di ogni criterio di "razionalità".* Detta così non è che significhi molto, questa disposizione sembra qualcosa di naturale. È chiaro che la questione potrebbe essere intesa in modo più appropriato intendendo, anziché parla in termini di un qualcosa di naturale che avviene come una disposizione, qualcosa che invece procede dal funzionamento del linguaggio. *Affidandosi in generale alla "plausibilità" l'uomo mostra di conoscere la propria originaria collocazione nel mondo, il suo aver già sempre interpretato per poter interpretare, assai meglio dei suoi pregiudizi intellettualistici che lo vorrebbero contrapposto a un mondo estraneo ("esterno"), oggettivo e in sé.* Questo è importante. Dice *l'uomo mostra di conoscere la propria originaria collocazione nel mondo.* Sì, infatti ha già da sempre interpretato e questo lo diceva nelle prime pagine: ha già da sempre interpretato perché non è possibile il primo segno da cui parte tutto, quindi, si trova già sempre preso, come direbbe Heidegger, nel mondo: nasce nel mondo, nella chiacchiera, nasce già con un bagaglio di cose, che si ritrova a un certo punto, che fanno parte di lui, del mondo che lui stesso è. Quindi, non c'è il punto di origine, un qualcosa da cui parte tutto quanto, è per questo che parla di circolo vizioso. Così come non c'è il primo elemento estetico da cui si parte, perché ci sia occorre che ci sia già il segno. Dice anche *il suo aver già sempre interpretato per poter interpretare.* Sì, certo, occorre che ci sia un segno prima perché quello che io colgo come segno sia segno, e questa è l'obiezione che Peirce pone a coloro che vorrebbero contrapposto il mondo esterno, oggettivo e in sé. No, non c'è, dice, questo mondo oggettivo, in sé, che io penso che sia, lo penso perché è esistito un segno precedente che io ho già interpretato e che mi consente di pensare che questa cosa esista di per sé. Ecco, quindi, la questione della plausibilità. Che cosa è plausibile? Ciò che la chiacchiera mi induce a pensare che sia plausibile, che sia possibile. Io non so se quel tizio che è lì sia l'assassino, non lo so; che cosa mi induce a pensare che sia l'assassino? La chiacchiera, il si dice. Questa è l'abduzione, cioè, secondo Peirce, l'inferenza attraverso cui gli umani pensano; raramente utilizzano, solo in

casi particolari, la deduzione e l'induzione. Tra l'altro era curioso che tanti anni fa in un testo di Kleene sulla metamatematica, ma anche altrove, si parlava della dimostrazione dell'induzione, del teorema di induzione, cioè il teorema che giunge a dimostrare la verità dell'induzione. Il problema era che all'interno di questo processo dimostrativo, che doveva giungere al teorema che diceva che l'induzione è vera, c'era, inevitabile, un passaggio deduttivo. Quindi, occorre poter dimostrare la deduzione perché questa dimostrazione dell'induzione sia un teorema, cioè sia necessariamente vera. Il problema è che per dimostrare la deduzione è necessario un passo induttivo. Quindi, per dimostrare la deduzione occorre l'induzione, per dimostrare l'induzione occorre la deduzione. Ecco, era questo il problema, che, poi, di fatto, non è un problema. Certo, per la logica analitica costituisce un problema perché vorrebbe che tutto filasse liscio, cosa che non succede mai, ma non è un problema nel senso che mostra, di fatto, un altro modo per incontrare quel problema che è il linguaggio, e cioè che qualunque cosa, per poter essere quella che è, occorre che sia un'altra cosa, ma quest'altra cosa è un'altra cosa a condizione che sia quella che è. È sempre questa la questione, questo è il problema del linguaggio, problema sempre nell'accezione heideggeriana, quindi non come ostacolo; come dicevamo prima, non possiamo risolvere il problema, sarebbe come risolvere il linguaggio, non avrebbe alcun senso. In effetti, per evitare questo, l'unico modo è cessare di parlare per sempre. La risposta, la soluzione che dà Peirce al problema che sollevava prima, e cioè di fronte all'infinita possibilità di decisioni, con cui mi trovo ad avere a che fare, ne scelgo una in base a questo "principio di plausibilità". Che cosa è più plausibile? Il si dice, il si pensa che è così, e cioè ciò che costituisce il fondamento di ogni pensare, fondamento che fonda assolutamente niente perché, come sappiamo, è assolutamente infondabile, perché a sua volta non è fondato su niente. È questo che sta dicendo Peirce, non è che ci abbia fornito molte altre informazioni che non avevamo. Piuttosto, direi che ha dato qualche occasione ulteriore per riflettere ancora sulla questione. Ritengo che senza la lettura che abbiamo fatta di Heidegger, forse oggi non potremmo leggere in questo modo. C'è una nota qui a pag. 118, che è un po' un riassunto della posizione teorica di Peirce. *Un diagramma geometrico è un buon esempio di icona.* In una icona ciò che appare rinvia per somiglianza a qualche cosa, è una raffigurazione di qualche cosa. *Una pura icona non può veicolare alcuna informazione positiva o fattuale; essa infatti non fornisce alcuna assicurazione che una qualche simile cosa esista in natura.* Perché io riconosca una icona russa devo sapere che quella è la Madonna, altrimenti che cosa vedo? *Ma essa è di estremo valore nel porre il suo interprete in grado di studiare quale sarebbe il carattere di un tale oggetto in caso che esso esistesse.* Se esiste la Madonna allora so che questa è un'icona. *La geometria illustra a sufficienza tale caso. Di natura completamente opposta è il genere di rappresentazione chiamato indice.* L'indice è ciò che indica, ciò che mostra qualche cosa che, però, non ha nessuna attinenza con ciò che indica. *Questo è una cosa o un fatto reale che è un segno del suo oggetto in virtù della sua connessione con esso come materia di fatto e anche in virtù della sua vigorosa intrusione nella mente (dell'interprete), indipendentemente dal suo essere interpretato come un segno oppure no.* Pensate alla freccia che indica la direzione: questa freccia non ha nessuna connessione diretta con una direzione. Però, dice una cosa importante per chiarire questa cosa, dice *in virtù della sua vigorosa intrusione nella mente (dell'interprete).* Ma perché possa intromettersi nella mente dell'interprete, questi deve già sapere che questa freccia ha un utilizzo, che mi indica una direzione. *Ma molto spesso la natura della connessione fattuale dell'indice col suo oggetto è tale da suscitare nella coscienza un'immagine di alcune strutture dell'oggetto medesimo e in tal modo fornisce un'evidenza dalla quale può essere ricavata una positiva assicurazione circa la verità del fatto.* Una fotografia, per esempio, non soltanto eccita un'immagine e ha un'apparenza sensibile, ma, a causa della sua connessione ottica con l'oggetto, è un'evidenza che quell'apparenza corrisponde a una realtà. Tutte cose che devo già sapere. In questo caso la fotografia è un indice ma potrebbe essere anche un'icona. Se lui la pone come indice, ovviamente, è come se una fotografia fosse come una freccia che indica l'oggetto reale che è magari assente in quel momento, però, dice che c'è un oggetto

reale. *Un simbolo è un representamen il cui significato speciale o la cui capacità appropriata di rappresentare proprio ciò che rappresenta riposa esclusivamente sul fatto dell'esistenza di un abito, di una disposizione, o di un'altra effettiva regola generale che sarà appunto così interpretata.* Il simbolo, dunque. La bandiera italiana è un simbolo; il bianco, il rosso e il verde non hanno di per sé niente a che fare con l'Italia, però, questa corrispondenza è data da un'abitudine, cioè, siamo abituati, quando vediamo un cencio bianco, rosse e verde che sventola... quando uno arriva dalla Francia e vede questa cosa dice "ah, ecco, siamo in Italia". *Si prenda ad esempio la parola "man". Queste tre lettere non sono minimamente simili a un uomo; né lo è il suono con il quale esse sono associate. Né la parola è connessa esistenzialmente con qualche uomo alla maniera di un indice. Non si possono dare tali circostanze dal momento che la parola non è in alcun modo un'esistenza. La parola non consiste infatti di tre tratti di inchiostro. Se la parola "man" ricorre centinaia di volte in un libro del quale sono state stampate migliaia di copie, tutti questi milioni di tre macchie d'inchiostro sono incarnazioni di una e medesima parola. Io chiamo ognuna di queste incarnazioni una replica del simbolo.* Questi tre segnetti, m, a, n, sono simbolo, non indicano nulla, non rappresentano nulla, non rinviano a nulla di fatto. Sono un simbolo, cioè, interpretiamo questi tre segnetti con un abito, per un'abitudine. *Ciò mostra che la parola non è una cosa. Qual è la sua natura? Essa consiste nella reale attuazione della regola generale secondo la quale tali tre macchie, viste da una persona che conosce l'inglese, produrranno effetti sulla sua condotta e sui suoi pensieri in accordo con una regola.* Ecco la risposta: io rispondo in un certo modo perché conosco certe regole, regole che sono quelle del mio abito mentale. *Così il modo d'essere del simbolo è differente da quello dell'icona e dell'indice. L'icona ha un essere che appartiene all'esperienza passata. Vedo l'icona russa con la Madonna, mi ricordo della Madonna, di altri quadri, ecc. Essa esiste solo come un'immagine nella mente. Un indice ha l'essere dell'esperienza presente.* La freccia la vedo adesso, so che questa freccia indica qualche cosa. Qui si potrebbe anche obiettare che, sì, certo, questa freccia è presente, riguarda il presente, ma se non avessi mai visto prima questa freccia questa non mi direbbe nulla, e pertanto occorre un'esperienza passata, almeno in questo caso. Per dirla più appropriatamente, questa freccia deve essere già nel mondo. *L'essere di un simbolo consiste nel fatto reale per cui qualcosa verrà sicuramente esperito se certe condizioni sono soddisfatte.* Varco il confine Francia-Italia, vedo lo straccetto rosso, bianco e verde e dico "sono in Italia". Le condizioni sono soddisfatte, cioè, io riconosco un qualche cosa che mi dice, in quel caso, che ho varcato la frontiera. *Pertanto, esso influenzerà il pensiero, la condotta del suo interprete.* Questo è importante. Il pensiero e la condotta dell'interprete, cioè del simbolo, vengono influenzati. Il simbolo non è puramente un dato di fatto, una fattualità, ma è un qualche cosa che muta la mia condotta, che mi costringe a dare una risposta: io vedo il cencio bianco, rosso e verde e dico "ecco, siamo in Italia". Qualcosa è cambiato in me, prima eravamo in Francia, adesso siamo in Italia. Ecco in che modo questo simbolo ha inserito un mutamento nella mia condotta, mi ha costretto a dare una risposta. *Ogni parola è un simbolo. Ogni frase è un simbolo. Ogni libro è un simbolo. Ogni representamen dipendente da una convenzione è un simbolo.* Sarebbe difficile pensare a un representamen che non dipende da una convenzione, e cioè che significhi puramente per sé. *Proprio come una fotografia è un indice che ha un'icona incorporata in sé, vale a dire eccitata nella mente dalla sua forza, così un simbolo può avere un'icona o un indice incorporati in esso. Ciò significa: la legge attiva che esso è può richiedere che la sua interpretazione comporti la rievocazione di un'immagine, o di una fotografia composta di numerose immagini delle passate esperienze, come accade normalmente con i nomi comuni e i verbi; oppure esso può esigere che la sua interpretazione si riferisca alle circostanze reali che accompagnano l'occasione della sua incarnazione, come accade con parole quali quello, questo, io, tu, il quale, qui, ora, laggiù, ecc.* Sono quelle cose che Jakobson chiamava *shifters*, operatori deittici. Tutto ciò che cosa ci dice? Lui si è fatto tutto un riassuntino del suo pensiero per dire che, di fatto, ciascun segno può comportare questi tre aspetti, ma questi tre aspetti sono sempre e comunque riferiti a un abito, necessariamente, a una convenzione, a un modo di pensare; sono sempre e comunque elementi che procedono dalla

chiacchiera, dal senso comune. Come dire che tutto ciò di cui è fatta la parola procede dal senso comune.

28 marzo 2018

Vediamo come Nietzsche, attraverso le parole di Sini, affronta la questione del linguaggio e del segno. A pag. 125. *Nel terzo capitolo della Nascita della tragedia l'enunciazione ante litteram del metodo genealogico (inteso qui come "distruzione")...* Quando lui parla di genealogia intende sempre il ritorno a ciò che ha costituito qualche cosa, il ritorno a quegli elementi da cui qualcosa è sorto. *...si apre con queste parole: "Dobbiamo abbattere pietra su pietra l'edificio estetico della civiltà apollinea, fino a poter vedere le fondamenta su cui è costruita". Al termine di questa "distruzione" Nietzsche può scrivere: "Ecco, dinanzi a noi si apre la montagna incantata dell'Olimpo, che ci mostra le sue radici".* È il famoso rovesciamento: prende il castello e lo capovolge per vedere che cosa c'è sotto. Leggiamo una citazione di Nietzsche che riporta Sini tratta dalla *Nascita della tragedia*. A pag. 126. *Quello che allora m'era riuscito di afferrare, qualche cosa di terribile e di pericoloso, un problema con due corni, anche se non necessariamente un toro, ma sempre in ogni caso un problema nuovo, direi oggi che era il problema stesso della scienza. – della scienza veduta per la prima volta, come un fatto problematico e discutibile (...) la scienza stessa, la nostra scienza – che cosa significa in sostanza, considerata quale sintomo della vita? Che scopo ha, e peggio, donde viene tutta la scienza? Come? L'impulso alla scienza non è forse nient'altro che paura e scampo di fronte al pessimismo? Una sottile difesa contro – la verità? E, in termini di morale, qualche cosa di simile alla vigliaccheria e alla falsità? E invece, parlando in termini immorali, una furberia? O Socrate, Socrate, fu forse questo il tuo segreto? O misterioso ironista, fu forse questa la tua ironia?...* Questo ci dà già l'idea di come Nietzsche pensa la scienza, che ai suoi tempi incominciava a imporsi. Siamo a fine '800, c'era già stata la Rivoluzione Industriale, si era in pieno positivismo, era l'epoca in cui si presumeva che ogni malanno dell'umanità sarebbe stato debellato dalla scienza, idea che è andata avanti fino a tutta la *belle époque* che, come sapete, finisce con lo scoppio della prima guerra mondiale. Tutto il periodo della *belle époque* è stato uno sviluppo scientifico, nel 1900 ci fu l'Expo di Parigi in cui venivano mostrate tutte le meraviglie della scienza. La voce di Nietzsche va in tutt'altra direzione, parla della scienza come di una furberia. Ce l'ha con Socrate, non tanto Socrate ma Platone perché è lui che ha fondato la metafisica, che ha posto le condizioni della tecnica, della scienza. La tecnica precede la scienza, dall'800 in poi la scienza si è arrogata il diritto di dire come stanno le cose, a tutt'oggi continua. Questo è un periodo importante per Nietzsche perché è anche il periodo del suo distacco da Wagner. Lui aveva inizialmente seguito Wagner, anzi, si dichiarava un suo discepolo, perché Wagner aveva rilanciato con la sua musica l'idea del mito tragico, della sua bellezza, e quindi dell'uomo tragico, dell'uomo bello, quindi, contro la scienza, contro l'uomo scientifico, razionale, ecc., sarebbe, per dirla con Nietzsche, l'uomo dionisiaco. Dice ancora a pag. 127: *Qui Nietzsche vede, com'è noto, nel socratismo il fenomeno della nascita dello spirito scientifico, non soltanto per la civiltà greca, ma per tutta la storia del mondo. Socrate è l'esemplare dell'uomo teoretico. Tale uomo ha ridotto l'apollineo alla logica e il dionisiaco alle "passioni". Le passioni sono ciò che bisogna dominare e controllare in virtù del logos, del ragionamento. Ha origine qui il dualismo platonico, e poi cristiano, fra ragione e sensibilità, anima e corpo; deriva da ciò il grande problema filosofico della conoscenza inteso come problema intellettuale e concettuale. Al sondo dell'ideale teoretico si pone allora un ottimismo caratteristico: Qui Sini cita Nietzsche. "la fede incrollabile che il pensiero, guidato dal filo conduttore della causalità, giunga fino agli estremi abissi dell'essere e che il pensiero sia in grado non soltanto di conoscere l'essere, ma addirittura di correggerlo.* Questa è la tecnica: conoscenza, manipolazione e elaborazione dell'ente. Prosegue Sini dicendo *Tutto ciò è per Nietzsche una "profonda illusione", un "sublime delirio metafisico".* Poco più avanti a pag. 128. *Con la Nascita della tragedia Nietzsche non denuncia soltanto le radici del mondo storico-scientifico*

occidentale: ne dichiara anche il tramonto. È proprio nella luce del tramonto che si rivelano le radici. “Ora però la scienza – scrive Nietzsche – spronata dal suo possente delirio, s’affretta incessantemente verso i termini ultimi, dove s’infrange il suo ottimismo celato nell’essenza della logica”. Va ricordato che gli ultimi anni dell’800 non sono stati soltanto gli anni del prorompente sviluppo della tecnica ma anche della logica, i grandi logici sono della fine ‘800 inizio ‘900. Sini dice che in Nietzsche ne *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci* (1873) *In tale contrapposizione emerge, in modo ormai centrale, il tema del linguaggio. Il linguaggio filosofico, prima della sua degenerazione scientifica con Socrate-Platone (la dialettica), ripudia l’intelletto che calcola e misura e che procede, con le sue sottili distinzioni, con greve e guardingo passo, sempre preoccupato della solidità dei suoi sostegni. Trovare i principi, questa è la metafisica. Il linguaggio filosofico, con il suo cogliere globale, con il suo intuire a volo eguaglianze e analogia, gli è sempre dinanzi. La filosofia, con agile piede, getta pietre per guardare il fiume e raggiunge la riva con rapidi balzi, anche se le pietre gettate affondano immediatamente dopo il suo passaggio.* (pagg. 129-130) Queste pietre sono metafore dei principi. Stabilito un principio da lì posso partire ma questo principio, appena appoggio il piede affonda. *La retorica, arte greca per eccellenza, consente infatti di gettare uno sguardo sulla natura profonda, non dell’uomo greco soltanto, ma del fenomeno umano in generale. La retorica è una techne non una scienza, ma è anche ciò che rende possibile il linguaggio della scienza, al quale fornisce i contenuti impliciti, inavvertiti e obliati (“c’è una mitologia nascosta del linguaggio”, scriverà Nietzsche nel *Viandante e la sua ombra*). E prima ancora di essere una techne la retorica è una dynamis, una “forza”, e più esattamente una “forza persuasiva”... Dice che la retorica è una techne. Con techne si allude all’uso che presumibilmente i Greci facevano del termine techne, che non è il termine tecnica che usiamo oggi. Come abbiamo, con techne si intende tutto ciò che l’umano produce, è la produzione umana, è il dire stesso. Dice che la retorica è anche ciò che rende possibile la scienza e qui c’è ciò che diceva Heidegger a proposito della chiacchiera: noi nasciamo nella chiacchiera, tutto ciò che gli umani hanno costruito di grande appoggia su quelle pietre, di cui parlava prima Nietzsche, che affondano ogni volta che appoggio il piede. Quindi, è la chiacchiera ciò che costituisce il fondamento, è quella che Peirce chiamava la verità pubblica, ciò che si crede, ciò che i più pensano per lo più; è questa la verità, il principio, il fondamento. Adesso parla Nietzsche (pag. 131) *La forza che Aristotele chiama retorica, che è la forza di mettere in luce e di far vedere, per ciascuna cosa, quel che è efficace e impressiona, questa forza è nello stesso tempo l’essenza del linguaggio: tale essenza si riferisce tanto poco quanto la retorica al vero, all’essenza delle cose; essa non vuole istruire, ma trasmettere ad altri un’emozione e un apprendimento soggettivi.* La retorica vuole solo controllare l’altro, piegandolo al proprio volere. Però, ha detto una cosa importante qui Nietzsche, e cioè che la retorica è l’essenza del linguaggio, e pertanto l’essenza del linguaggio è volere controllare l’altro. Adesso è Sini che parla *Il linguaggio non è sorto infatti in funzione della verità, o allo scopo di chiarire la verità. Esso deriva dalla forza retorica originaria, forza che ha di mira il persuadere, il far valere (e cioè i valori), e non il vero. D’altra parte l’uomo stesso (che poi coincide nella sua più intima essenza e “natura” con ‘istinto metaforico del linguaggio) “non è stato fatto per la conoscenza”, come si legge nel *Libro del filosofo cui appartiene il frammento sulla filosofia presocratica già ricordato. La scienza è illusoria perché i suoi concetti sono “nomi”, e anzi nomi di dei mascherati, nomi di divinità perdute e obliate. La scienza, che vorrebbe “conoscere”, in fondo altro non fa, a sua volta, che “persuadere”, sebbene in modo nascosto e inconsapevole: ... Questa è una tesi che riprenderà poi Feyerabend, filosofo della scienza. ...allegoria inconfessata ed essa stessa allegorica in quanto è appunto la scienza, una divinità femminile, forse l’industriosa Athena sorta già armata dal cervello di Zeus. Tali analisi nicciane giungono a porre in questione le fondamenta stesse sulle quali era stata edificata la *Nascita della tragedia. Retorica e linguaggio non sono infatti aspetti particolari dell’essere umano, ma, come s’è già accennato, ciò che costituisce l’uomo in modo originario. Retorica e linguaggio sono l’uomo, l’uomo è questo. Ora, ciò che caratterizza l’uomo è allora una “trasposizione” (Übertragung) o “transfert”, che è insieme una simulazione (Verstellung), intesa come pervertimento-trasposizione della****

rappresentazione (Vorstellung). E bisogna aggiungere che la stessa rappresentazione è una trasposizione, in un rinvio infinito e senza fondo. Se l'uomo è retorica e, quindi, linguaggio, allora la retorica parla per metafore, parla per trasposizioni. La retorica è questo: parlare per sineddochi, metonimie, ecc. Di figure retoriche ce ne sono tante ma ogni figura retorica è sempre un parlare per trasposizione, cioè un trasportare una cosa da un posto a un altro per renderla più efficace, più persuasiva, che è poi lo scopo fondamentale. Quindi, la stessa scienza, la retorica, il linguaggio, altro non sono che questa continua trasposizione, questo rinvio infinito; esattamente quello stesso rinvio di cui parlava Peirce a proposito del segno. A pag. 132. Ma ciò che importa è che l'analisi sin qui condotta non riguarda solo il linguaggio concettuale, il linguaggio scientifico-dialettico, ma il linguaggio nella sua totalità. Il linguaggio originario, in genere tutto il linguaggio parlato, è un'astrazione e un oblio. Un'astrazione, in quanto spostamento continuo, e oblio, in quanto dimentica le sue origini. Heidegger direbbe la sua storicità, l'oblio di cui parla è anche questo, l'oblio dell'essere, ciò che fa di quello che è quello che è, e cioè il mio progetto, ecc. Ciò rende molto più sfumati i rapporti tra arte e filosofia, mito e scienza. Filosofia e scienza appaiono ora come astrazioni delimitate entro la sfera del linguaggio mitico-retorico... Il linguaggio mitico-retorico è per Nietzsche il fondamento del linguaggio. ...ma per sua essenza il linguaggio (mitico oppure scientifico) è retorico, e cioè analogico, metaforico, mitologico; cioè, in una parola, estetico (artistico); ma i poeti – possiamo ricordare con Esiodo – “mentono troppo”. La stessa arte, quindi, come sapienza dionisiaca, è qualcosa di menzognero e di trasposto. La metafisica dell'arte, espressa nella Nascita della tragedia, è dunque una metafisica dell'illusione e Wagner, il grande “attore”, che ne è l'incarnazione, è un illusionista, una pericolosa forza di persuasione, un retore. (pagg. 132-133) Da qui naturalmente l'abbandono di Nietzsche nei confronti di Wagner. Dalla nota 7 a pag 133 Secondo Heidegger in Platone si manifesta quello spostamento nel concetto di verità che conduce dalla alètheia alla veritas. Platone, cioè, non pensa più l'alètheia come il movimento del disvelarsi, del “non esser più nascosto” dell'ente, ma la intende come idea, cioè come “visione” dell'ente già disvelato (visione dell'essentia, distinta dall'existentia). La verità come idea, come “visione”, dà origine così al problema del conoscere, del rapporto soggetto-oggetto, della “esatta” adeguazione fra il vedere e il visto, fra uomo e mondo, che è anche punto di partenza, oltre che del pensiero metafisico-scientifico-tecnico, di tutto l'“umanesimo”. Come avevamo già visto in Heidegger, questo è ciò che Nietzsche mette in evidenza, e cioè la metafisica della visione, del vedere correttamente come stanno le cose. A pag. 134. Il problema del linguaggio, in relazione al tema della verità, riemerge nel saggio dell'estate del 1873 Su verità e menzogna in senso extramorale, saggio col quale concludiamo il rapido esame di questi anni cruciali che hanno preparato in Nietzsche la “crisi” del 1876. L'analisi di Nietzsche riguarda innanzi tutto la natura dell'intelletto e il valore della conoscenza. “L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione”. È una critica diretta contro la scienza, ovviamente. Infatti, prima la indicava come una “furberia”. In generale Nietzsche muove verso la completa svalutazione della sfera della coscienza, intesa come fantasmagoria, come sogno illusorio. La coscienza è un luogo di apparenze, uno spazio di visioni (nel sogno come nella veglia), una ingannevole zona di luce che nasconde la vita reale e profonda. L'uomo, “confinato” nella coscienza, resta “lontano dall'intreccio delle sue viscere, dal rapido flusso del suo sangue, dai complicati fremiti delle sue fibre”. L'uomo ignora se stesso, la sua realtà fisiologica, il fondo passionale del suo essere. Che è esattamente ciò che dice Freud quando parla delle fantasie, fantasie sessuali, fantasie erotiche; sono queste quelle cose su cui la persona costruisce la sua coscienza e anche la sua conoscenza. Muovono da lì, certo, anche dalla chiacchiera, ovviamente, su cui fondano le loro radici tutte le fantasie sessuali. Quando Freud parla, ad esempio, del complesso edipico... perché occorrerebbe rimuovere dei desideri sessuali infantili? A che scopo? Per via della chiacchiera, perché si dice che è male, è questo il motivo, non ce ne sono altri. Poi, c'è una citazione di Nietzsche La natura ha gettato via la chiave, e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza... Qui sembra di leggere Freud. ...in fuori e in basso, e che un

giorno abbia il presentimento che l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e, per così dire, sul dorso di una tigre. Quando Freud parla del bambino perverso polimorfo dice esattamente le stesse cose. Finita la citazione, Sini dice *Se dunque l'intelletto è al servizio della sopravvivenza e non della verità, come sorge allora la pretesa della verità? Che tale pretesa muova da un impulso "onesto e puro" è impensabile. L'intelletto, come mezzo per conservarsi, è sin dall'inizio una finzione, un'astuzia rivolta agli altri individui per non soggiacere alla loro forza. Piuttosto la pretesa della verità nasce dal patto sociale fra gli uomini; in tale patto "viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la "verità"; in altre parole viene scoperta una designazione delle cose uniformemente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi della verità. Sorge infatti per la prima volta il contrasto fra verità e menzogna". Da un lato dunque verità e menzogna sono valori sociali; essi non riguardano la "conoscenza pura" (verso la quale gli uomini non hanno interesse), ma il bisogno pratico di non venire ingannati dai propri simili e consoci. Da un altro lato verità e menzogna riguardano il corretto uso delle convenzioni linguistiche, esse stesse sorte non per conoscere, ma per accordarsi nell'azione sociale. Che è allora ciò che noi chiamiamo "verità"? Qui una citazione di Nietzsche. Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete. Sinora noi non sappiamo onde derivi l'impulso verso la verità, sinora infatti abbiamo inteso parlare soltanto dell'obbligo imposto dalla società per la sua esistenza: essere veritieri, cioè servirsi delle metafore usuali. Ecco che cos'è l'essere veritieri: servirsi delle metafore usuali, quelle riconosciute da tutti, cioè, stare nella chiacchiera. Conclude dicendo *L'espressione morale di ciò è dunque la seguente: sinora abbiamo inteso parlare soltanto dell'obbligo di mentire secondo una salda convenzione, ossia di mentire come si conviene a una moltitudine, in uno stile vincolante per tutti. A pag. 136. ...l'uomo crede, nel processo che va dal grido alla parola articolata e al concetto, di avere le cose stesse "immediatamente dinanzi a sé, come oggetti puri"; ma in tal modo dimentica "che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse". Sta dicendo, in altri termini, che tutto ciò che la scienza stabilisce non è altro che il frutto, il prodotto, l'estensione di antiche metafore, quindi, della retorica. Cioè, la scienza affonda le sue radici, ha il suo fondamento, nella retorica. Tutta la storia dell'umanità si configura allora come una creazione estetica. L'uomo è un "soggetto artisticamente creativo", che tuttavia ignora di essere tale: crede nelle sue metafore, nei sogni della sua coscienza, e solo a questo patto "può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza". Qui ci sarebbe da fare un richiamo a Spinoza, alla sua *Etica*, e magari lo faremo. L'uomo è affondato nella retorica, nella chiacchiera, nella "verità pubblica", ma non lo sa, non lo sa più, e crede che la metafora descriva la realtà delle cose. La metafora è una trasposizione e, quindi, un segno, come qualunque cosa. La verità, cui allude Nietzsche, è la conoscenza, che poi sarà quella dell'oltreuomo, e cioè la verità di chi giunge a intendere quella cosa che per lui è stata la più importante, e cioè l'elaborazione del concetto di eterno ritorno, cioè, in definitiva, della volontà di potenza. A pag. 138 Sini cita uno dei testi più famosi di Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Ciò che è all'opera sin da Umano, troppo umano è lo smascheramento di quella "scientificità" che prende nome e origine dalla metafisica...* E qui cita Nietzsche. Al di là del bene e del male è forse il testo che più interessa noi, non è certo il più importante ma lo è per il lavoro che stiamo facendo. Dice, dunque, Nietzsche *Come può il razionale nascere da ciò che di ragione è privo, la logica dalla non logica, la contemplazione disinteressata da quella concupiscente, la vita per gli altri dall'egoismo – è il problema della nascita degli opposti. Più esattamente: non si tratta di antagonismo, bensì solo di una sublimazione (qualcosa viene di solito sottratto)*. Qui di nuovo torniamo a Freud quando diceva, per esempio, che tutta la civiltà si è potuta costruire sulla sublimazione dei desideri sessuali inconsci. In effetti, ci sono molte cose di**

Nietzsche in Freud, perché entrambi, insieme a Marx, sono stati quei tre autori che vengono spesso indicati in filosofia come la scuola del sospetto, quelli che hanno incominciato a sospettare che forse le cose non sono così come si è sempre pensato che siano. Ciascuno ovviamente a modo suo, però, c'è il sospetto di qualcosa di diverso. *In due modi il "filosofare storico" smaschera la metafisica. Da un lato mostra che gli interrogativi metafisici nascono dall'uomo di 4000 anni fa: un periodo irrisorio rispetto alla precedente evoluzione dell'uomo (ciò che altrove Nietzsche chiama "la storia più lunga dell'uomo"); un periodo di anni "durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato".* Oggi sappiamo che gli umani esistono da 4 milioni di anni, giorno più giorno meno, quindi 4000 anni sono niente... e prima? Cosa facevamo? *Il filosofare storico si mostra più propriamente come un filosofare "preistorico" che sterra le radici dell'uomo cosiddetto "storico". Da un altro lato il filosofare storico elimina quanto v'è di "umano, troppo umano" nell'atteggiamento metafisico...* (pagg. 138-139) Come dire: badate che la metafisica è nata ieri, cioè, se vogliamo pensare storicamente dobbiamo fare uno sforzo che va ben al di là della metafisica, che è l'ultima arrivata, e non parliamo della scienza. ...*la volontà di illudersi, l'ottimismo logico-socratico, il bisogno di sublimare e giustificare razionalmente ciò che verrà presto rubricato da Nietzsche sotto il titolo di "volontà di potenza".* Tutto ciò che gli umani fanno, come ormai abbiamo detto tante volte, è mosso unicamente dalla volontà di potenza, cioè dal linguaggio, cioè dalla retorica, cioè dalla chiacchiera. Sono tutti modi per indicare uno stesso fenomeno. *Il filosofare storico esige perciò un processo di disumanizzazione.* Il filosofare storico, cioè, quello che non prende avvio dalla metafisica ma pensa in modo più radicale a un progredire di milioni di anni. Questo, secondo Nietzsche, è un processo di disumanizzazione; per lui, in effetti, il grave torto della filosofia, il grande problema della filosofia, è che considera l'uomo così com'è adesso e, quindi, elabora tutti i suoi sistemi partendo dall'uomo che ha di fronte, ma questo uomo che ha di fronte viene da 4 milioni di anni; anche se mi fermo alla metafisica, la metafisica è nata 4000 anni fa, e tutto il resto? Noi veniamo da laggiù, non da qui. Se noi consideriamo l'uomo così come lo vediamo adesso pensiamo malamente, pensiamo a una cosa piccolissima, che non tiene conto della storicità. Sarebbe come non tenere conto del fatto che mentre stiamo parlando parliamo l'italiano, che ha una sua storia, e noi siamo anche fatti di questa storia. *Momento essenziale di tale processo è la critica al linguaggio "come presunta scienza".* Il linguaggio come qualche cosa che serve, come strumento, per dire come stanno le cose. *È nel linguaggio l'illusione prima della metafisica: illusione di potere, mediante il linguaggio, "sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore; l'uomo... E qui cita Nietzsche. ... credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza.* Poco più avanti dice *E si veda anche la "filosofia della grammatica" dell'aforisma 20 e la "superstizione dei logici" dell'aforisma 17, dove è ulteriormente chiarito il nesso fra superstizione del soggetto e linguaggio...* Soggetto e linguaggio posti come oggetti superstiziosi, oggetti metafisici. ...*non è il soggetto, l'io, che pensa; è un esso che pensa (più esattamente che è pensato); ma anche l'esso "contiene già un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso. Si conclude a questo punto secondo la consuetudine grammaticale..."*. A parte l'inevitabile richiamo a Freud, l'Es, nel suo saggio *L'Io e l'Es*, in effetti è ciò che parla, ciò che pensa, e questo lo dirà Lacan dopo Freud, però, già in Freud c'è questa idea, che l'Es, che è una parte preponderante di ciò che è inconscio, compori gli impulsi primordiali, le fantasie più recondite, le cose più "animali". Ma c'è un qualche cosa in più: *è un esso che pensa ma anche contiene già un'interpretazione del processo e non rientra nel processo stesso.* Cosa vuol dire? Qui c'è ancora Peirce. Cosa ci sta dicendo Nietzsche quando dice che questo *Es, it* in inglese contiene già un'interpretazione? Che esso stesso è già un'interpretazione. Questo *Es*, di cui parla Freud, e che dovrebbe essere lì come un oggetto metafisico, immobile, identico a sé, che è lì dai primordi (questa era la posizione che prese Jung), è invece lui stesso un segno, non c'è prima dei segni, non è un

qualche cosa che è già lì. Che cosa comporta questo? Comporta che se di *Es* a tutti i costi vogliamo parlare, cosa che peraltro nessuno ci obbliga a fare, che cosa ci troviamo nell'*Es*? Non possiamo trovare altro che altri segni, ovviamente. Troviamo segni che rinviano ad altri segni, cioè, in altri termini ancora, il fatto che ciascuna parola rinvia a un'altra parola, che però non è presente: quando io dico una cosa, quella rinvia a un'altra, ma quell'altra, mentre dico la prima, non è presente, non c'è, lo sarà, forse, ma non è presente. Per dirla diversamente con de Saussure: un significante è quello che è in relazione differenziale con tutti gli altri significanti; e mentre dico quel significante, tutti gli altri dove sono? Ci sono anche se non li dico, ci sono perché senza quelli non ci sarebbe questo. È questo l'inconscio? Per Freud no ma, se proprio dobbiamo dare all'inconscio uno statuto, sarebbe questo, cioè, il fatto che mentre dico qualche cosa questo qualche cosa è vincolato ad altre cose. Chiaramente, la questione è più complessa perché quali altre cose sono vincolate? E, allora, qui interviene Nietzsche: sono quelle che mi servono per la volontà di potenza. E perché alcune vengono cancellate o, come direbbe Freud, rimosse? Perché? Sono quelle che, per qualche via, per via della chiacchiera, io ritengo che potrebbero depotenziarmi e, allora, le cancello, perché sono pericolose. Certo, la cosa posta in questi termini diventa molto più semplice di come la pone Freud. Partendo dal funzionamento stesso del linguaggio, su cui abbiamo sorretto il concetto di volontà di potenza di Nietzsche, che se non avesse avuto questo supporto sarebbe stato un mito al pari di qualunque altro, si può allora intendere bene come funziona la volontà di potenza nella parola, cioè parlando, come tutto ciò che concorre, e questo lo rilevava già Heidegger parlando di Nietzsche, al superpotenziamento è vero e ciò che mi depotenzia è falso. Ecco che cosa sono il vero e il falso. Qui a pag. 140 c'è qualcosa di interessante. È Nietzsche che parla. *La volontà di verità...* Quella della scienza. Cosa diceva Aristotele? *Plato amicus sed magis amica veritas*. Platone è un amico ma lo è di più la verità. *La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino a oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha già proposto? Quali malvage, bizzarre, problematiche domande! È già una lunga storia – eppure non si direbbe, forse, che essa sia appena cominciata? Che si debba anche da parte nostra imparare da questa sfinge a interrogare?...* Qui se la prende con la filosofia, con la metafisica, con l'interrogare per sapere come stanno le cose, che è diverso dal modo in cui Heidegger parla dell'interrogazione. Più che dell'interrogazione parla del problema, del problematizzare, del mettere a tema e, quindi, problematizzare. È un'altra accezione, non è per sapere come stanno le cose ma per chiedere a queste cose di dire ancora, nella piena consapevolezza che queste domande non potranno in nessun modo dire come stanno le cose. *Chi è propriamente che ora ci pone domande? Che cosa in noi tende propriamente alla verità? In realtà abbiamo sostato a lungo dinanzi al problema della causa di questo volere...* Si chiede: perché cerchiamo la verità? Che ce ne facciamo? È chiaro che poi lui dà una sua risposta: la verità serve alla volontà di potenza. *... Posto pure che noi vogliamo la verità: perché non, piuttosto, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza? Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – oppure siamo stati noi a farci innanzi a questo problema? Chi di noi in questo caso è Edipo? Chi la Sfinge?...* Cioè, chi interpreta e chi risponde? *... Pare che si siano dati convegno interrogazioni e punti interrogativi. – E si potrebbe mai credere all'impressione, nata, in definitiva, in noi, che il problema non sia stato finora mai posto – che siamo stati noi per primi ad averlo intravisto, preso di mira, osato? Giacché esso comporta in rischio e forse non esiste rischio più grande.* Questo è ciò che diceva anche Heidegger: porsi il problema. Heidegger lo poneva in questi termini: che cos'è rimasto da pensare, che era da pensare già allora, cioè prima della metafisica e che non è stato pensato. Che cosa non è stato pensato e che, invece, sarebbe stato opportuno pensare? Il problema del linguaggio, ovviamente.

Prima di proseguire con la lettura, volevo accennarvi a un'idea, a cui stavo pensando in questi giorni. Stavo riflettendo intorno alla metafisica, e stavo leggendo un seminario di Sini sulla metafisica del 1996. Lui affronta la questione della metafisica tenendo presente cose che a noi interessano e, quindi, può essere interessante. Questo testo consiste in una riflessione intorno alla metafisica, e l'idea mi è venuta dalla formuletta di Peirce, *a è b*, che, abbiamo già detto, è il funzionamento stesso del linguaggio, della metafisica. Da lì ho pensato a questo, e cioè che la metafisica di per sé non è nient'altro che la descrizione del funzionamento del linguaggio. E così, i problemi della metafisica, cioè i problemi della fondazione, sono i problemi stessi del linguaggio, l'impossibilità di trovare un fondamento. Questo comporta una cosa di cui parliamo già da tempo, questo accostamento l'abbiamo infatti già fatto molte volte, però non è mai stato problematizzato, come direbbe Heidegger, a sufficienza. Possiamo leggere a questo punto un testo come *I concetti fondamentali della metafisica*, di Heidegger, come un testo che parla di linguaggio, di linguistica. Anziché leggere i testi di linguistica, di semiotica, leggiamo un testo di metafisica, e questo ci racconta come funziona esattamente il linguaggio. Ho pensato a questo, anziché andarci a rileggere la *Metafisica* di Aristotele, perché qui Heidegger affronta la questione della metafisica, certamente citando Aristotele, è ovvio, ma cogliendo con l'acume, con l'apertura che è tipica del suo modo di pensare, questioni fondamentali per intendere come esattamente la metafisica sia sempre stata la descrizione del modo in cui il linguaggio funziona, che Peirce compendia nella formuletta *a è b*, cioè sapere che cos'è qualche cosa. Questo sarebbe il compito della metafisica, cioè lo studio dell'ente in quanto ente. Ente in quanto participio presente del verbo essere, che in italiano sarebbe più propriamente "essente", mentre "ente" sarebbe il participio presente del verbo latino "esse". Questo potrebbe aprire a un modo differente di approcciare tutte le questioni che ci stanno interrogando da qualche tempo. Non più la metafisica come il modo tradizionale che cerca il fondamento, di stabilire principi, ecc., cose inevitabili peraltro, ma come la struttura stessa del linguaggio, né più né meno. La metafisica, come sapete, è antica, è stata formalizzata da Aristotele, certo, ma esisteva già da prima con Platone. Il termine metafisica è nato quando hanno organizzato i testi di Aristotele, questi testi venivano dopo quelli della Fisica e allora *μετά τα φυσικά*, non pare comunque neanche sicuro questo, si suppone, si pensa. A questo punto, dicevo, la metafisica assume un rilievo differente per tutto ciò che stiamo facendo, perché potrebbe dirci qualche cosa in più in effetti del modo in cui funziona il linguaggio. Non che ci aggiunga cose che propriamente ancora non sappiamo ma ci offre l'occasione per uno sguardo diverso nei confronti della struttura del linguaggio. Forse può precisare delle cose, il che può sempre tornare utile, e, di conseguenza, mostrarci in modo più dettagliato, insieme con il funzionamento del linguaggio ovviamente, il funzionamento della volontà di potenza. Questo è il motivo per cui avevo in animo di affrontare questo testo, cioè mettere a tema e problematizzare la questione metafisica come questione del linguaggio: linguaggio = metafisica. Il linguaggio, nel suo procedere, non può né deve esimersi dal stabilire che cos'è una certa cosa, come stanno le cose, lo si fa ininterrottamente mentre si parla. L'uso del verbo essere, in una proposizione, allude a questo. "Simona è rossa": è un'affermazione banale ma in realtà molto complessa, indica il funzionamento del pensiero, è un'affermazione metafisica, perché io devo presupporre che ci sia un qualche cosa e che questo qualche cosa sia Simona, che ci sia una copula che mette insieme Simona con il rosso, ecc., devo presupporre metafisicamente una serie di cose. Ora, il linguaggio non può funzionare se non così, e già Heidegger lo diceva, provate a togliere il verbo essere, cosa fate? Niente. È come se la metafisica ci offrisse uno sguardo completo non su una dottrina filosofica, cosa che non ci importa, ci importa, invece, della descrizione che sta facendo di sé. Il funzionamento della metafisica è il funzionamento del linguaggio, tutto qui. Così come non posso, parlando, affermare continuamente cose che presuppongo. Il linguaggio comune è la metafisica e non può non esserlo, è questo il punto. È necessariamente metafisico, cioè deve presupporre continuamente cose. Peirce parlava della "verità pubblica", così come Heidegger parlava della

chiacchiera: noi nasciamo nella chiacchiera, cioè nasciamo nella metafisica, vale a dire, in affermazioni che non hanno alcun fondamento ma che vorrebbero essere fondate. che cercano il fondamento per potersi affermare con validità.

Intervento: Il rivenire all'Esserci di Heidegger sarebbe allora l'accorgersi di questo, dal quale poi non c'è uscita.

Sì, e questo sarebbe l'altro aspetto fondamentale, per cui non c'è uscita. Non c'è nessuna possibilità di uscire dalla metafisica, è possibile invece accorgersi di ciò che sta accadendo, e cioè che io parlando non faccio altro che continuare a presupporre cose di cui, di fatto, non so niente. Certo, posso di sapere, posso dire la chiacchiera, ma non posso dire che cos'è una certa cosa. Ecco, il problema della metafisica, che non può dire che cos'è realmente qualche cosa, che si scontra con il problema del linguaggio, non è altro che il problema stesso del linguaggio, come se un qualche cosa squarciasse la metafisica, che è la stessa cosa che squarcia il linguaggio, cioè, la necessità che per dire una cosa ne devo dire un'altra e, pertanto, non potrò mai dire che cos'è, perché per dire questo devo dire altre parole, altre cose. Il problema del linguaggio è il problema della metafisica, è esattamente lo stesso: la necessità di determinare qualche cosa, cioè di trovare un principio primo, come voleva Aristotele, e al tempo stesso trovarsi di fronte all'impossibilità di fare questo perché, stabilendo il principio primo, io faccio altre cose, mi sposto su altre cose, passo da un segno a un altro segno, e giungere a considerare, insieme a Peirce, che qualunque cosa è un segno. Se però è un segno allora vuol dire che è un rinvio, che è quella che è perché è un rinvio. Ecco il problema del linguaggio: ciascuna cosa è quella che è perché è un rinvio, ciascuna cosa è quella che è perché non è quella che è. Ecco perché a questo punto interessa la metafisica e riuscire con voi a intendere bene questa questione che ritengo importante. Come dicevo prima, può aprire un nuovo sguardo su tutta la questione e renderla più semplice. Questa era l'idea che mi è venuta alla mente l'altro giorno pensando alla formuletta a è b. Bene, proseguiamo allora lettura. La parte dedicata a Nietzsche è interessante, parla, sì, del linguaggio ma, soprattutto, riguarda la volontà di potenza. A pag. 142. È una citazione di Nietzsche. *Perché in generale conoscere? Ognuno ce lo chiederà. E noi, messi in tal modo alle strette, noi che già ci siamo rivolti cento volte questa domanda, non abbiamo trovato né troviamo alcuna risposta migliore...* E prosegue Sini: *È a questo punto che la volontà di verità viene essa stessa travolta dall'onda di un grande e paralizzante sospetto. Che cosa vuole veramente la volontà di verità? Come dire: perché si cerca la verità? Che ce ne facciamo della verità? Niente, risponderrebbe Nietzsche. Di nuovo Nietzsche Io non credo che un "istinto di conoscenza" sia il padre della filosofia...* Ricordate Aristotele, nella prima pagina del primo libro della Metafisica, dice che gli umani sono naturalmente portati al conoscere, alla conoscenza, c'è questa voglia di sapere. Aristotele usa la parola *thauma* ($\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$), poi Severino dirà altre cose, ma comunemente si suppone che questo sia stato l'assunto fondamentale di tutta la metafisica di Aristotele: la volontà di sapere. Invece, Nietzsche dice che *Io non credo che un "istinto di conoscenza" sia il padre della filosofia, ma che piuttosto un altro istinto, in questo caso come in altri casi, si sia servito della conoscenza (e della errata conoscenza) soltanto a guisa di uno strumento* (af. 6) Dice Sini *Tutta la "volontà di sapere" della storia della filosofia e della scienza è germogliata "sul fondamento di una volontà molto più possente, la volontà cioè di non sapere, d'incertezza, di non verità" (af. 24) Poiché ha compreso questa esigenza, il nuovo filosofo deve guardarsi dal "martirio", deve guardarsi... di nuovo Nietzsche. ...dal soffrire "per amore della verità" (...) Il martirio del filosofo, il suo "olocausto per la verità", porta alla luce quel che di demagogico e d'istrionesco si annida in lui; e posto che sino a oggi lo si sia riguardato soltanto con una curiosità artistica, può essere certo comprensibile, in rapporto a molti filosofi, il pericoloso desiderio di vederli una buona volta anche nella loro degenerazione (degenerati nella forma del "martire", dell'urlatore da ribalta e da tribuna). Soltanto che, avendo un tal desiderio, si deve essere chiari su quel che ci sarà da vedere: - null'altro che una rappresentazione satiresca, una farsa da fine-spettacolo, la perpetua dimostrazione che la lunga vera tragedia è finita: ammesso che ogni filosofia, nel suo nascere, sia stata una lunga tragedia* (af.

25). *La fine della tragedia del conoscere, dunque, Io stesso ho imparato da un pezzo a pensarla diversamente sugli inganni creati o subiti, a valutarli diversamente, e tengo pronte almeno un paio di botte nelle costole, per il cieco furore con cui i filosofi ricalcitano al fatto di venir ingannati. Perché no? Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale; è perfino l'ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il "mondo apparente", ebbene, posto che voi possiate far questo, - anche della vostra "verità", almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esiste una sostanziale antitesi di "vero" e "falso"? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà?... (af. 34)* Poco più avanti, è Sini che parla. *Sicché ne consegue che l'esaltazione della conoscenza "per amore della conoscenza" è solo "l'ultimo tranello che ci tende la morale", nella sua decadente negazione della vita. ... La volontà di verità ha due facce: per un aspetto essa, in quanto "crudeltà" contro se stessi e contro le innumerevoli maschere della vita, non è altro che un ulteriore aspetto del grande inganno metafisico e morale, nato con Platone, potenziatosi nel cristianesimo e poi culminato della *décadence* e nel nichilismo contemporanei.* Sappiamo perché, per Nietzsche è nato con Platone. Platone diceva che le cose vere sono quelle che stanno nell'iperuranio, sono le idee; ciò che vediamo qui sono cose illusorie, false. Dobbiamo sempre tenere in conto che queste cose le diceva Platone, che le cose vere non stanno qui nel mondo, stanno nel mondo delle idee. Da qui l'idea che l'arte fosse doppiamente falsa perché, non soltanto fala risetto a ciò che rappresenta, ma questa stessa cosa che rappresenta è falsa rispetto all'idea, quindi, doppiamente falsa. Platone non aveva una grande considerazione dell'arte. *Ma per un altro aspetto, in quanto la volontà di verità mette capo a un sapere che riposa di fatto sul non sapere, sul non voler sapere, essa è una creazione di nuove maschere e cioè di nuovi "valori".* Nietzsche qui, attraverso le parole di Sini, ci sta ponendo una questione interessante: la volontà di sapere per Nietzsche non c'è, mentre c'è una volontà di non sapere. Che cosa gli umani non vogliono assolutamente sapere? La risposta è semplice e ci rimanda a ciò che dicevamo prima rispetto ai problemi della metafisica, ai problemi del linguaggio. Ciò che gli umani non vogliono sapere è che tutto ciò che danno per sicuro, per certo, per acquisito, appoggia su niente, appoggia sulla chiacchiera, sulla verità pubblica, appoggia sulla volontà di potenza. Non c'è altro sotto, è questo che lui intendeva dire dicendo che non c'è la verità dietro l'apparenza, dietro ciò che appare, ciò che appare è ciò con cui abbiamo a che fare. Qui potremmo fare anche un richiamo a Heidegger: ciò che appare, la semplice presenza. Cosa c'è dietro la semplice presenza? Per Nietzsche niente, per Heidegger è l'essere, ma l'essere è niente, è nulla. Lo abbiamo visto varie volte, l'essere, ciò che costituisce l'essenza dell'ente, che dà all'ente la sua enticità, che lo fa essere quello che è, quando vado a cercarlo mi trovo di fronte a che cosa? Un non ente, cioè, letteralmente, niente. L'ente non è l'essere, sta qui la differenza ontologica. In effetti, non ha torto Nietzsche dicendo che gli umani non cercano la verità. Potremmo dirlo con le parole di Heidegger: non cercano l'autentico ma cercano la chiacchiera, cercano il si dice, il si pensa. Nessuno ha voglia di confrontarsi con la responsabilità che comporta l'accogliere il fatto che ciascuna cosa che io affermo affonda le sue radici sulla chiacchiera, sulla verità pubblica, su quella cosa che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, le cose che ciascuno ha acquisito senza sapere né come né perché, e che ha fatto proprie. Sono quelle cose che gli consentono di muoversi nel mondo, di interpretare il mondo, cioè, di dare un senso al mondo. A pag. 145. *La domanda se sia necessaria la verità, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che "niente è più necessario della verità e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano". Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque? È la volontà di non lasciarsi ingannare? È la volontà di non ingannare? Potrebbe, infatti, la volontà di verità essere interpretata in quest'ultimo modo: supposto che, sotto la generalizzazione "io non voglio ingannare", si*

*ricomprende anche il caso singolo “io non voglio ingannare me”. Ma perché non ingannare? Ma perché non lasciarsi ingannare? (...) Che sapete voi a priori sul carattere dell’esistenza per poter decidere se il vantaggio più grande sta dalla parte dell’assoluta diffidenza o dell’assoluta fiducia? (...) “io non voglio ingannare neppure me stesso”: e con ciò siamo sul terreno della morale. Ci si rivolga, infatti, soltanto questa domanda di fondo: “Perché non vuoi ingannare?”. Specialmente quando dovrebbe esservi l’apparenza - e c’è questa apparenza! – che la vita fosse contesta di apparenza, voglio dire d’errore, d’inganno, di ipocrisia, d’accecamiento, di autoaccecamiento, e quando d’altro canto, effettivamente, la forma grande della vita si è sempre mostrata dalla parte dei più spregiudicati polutropoi (πολύτροποι, coloro che hanno molte idee, che hanno un ingegno multiforme). Volontà di verità come volontà di morte, dice qui. Perché? Ciascuno, potremmo dire, potrebbe approcciare la questione, ma seguiamo le parole di Sini. A pag. 146. Volontà di verità sarebbe dunque un’occulta volontà di morte. Soltanto questo e nient’altro? Sì, altro ancora. Nietzsche, e lo abbiamo visto, oscilla insoddisfatto fra numerose e ambigue possibilità. Qual è l’origine del nostro concetto di conoscenza? Si chiede ancora. Non è il desiderio di ridurre l’ignoto al noto, ciò che è inquietante, inusitato, problematico a ciò che è abituale e familiare la causa profonda del nostro bisogno di conoscere? È questa la causa profonda dell’inusitato? Freud userebbe una parola per descrivere questo: *Unheimlich*, lo straniante, letteralmente. Ma che senso può avere questo istinto se “l’errore è il presupposto del conoscere”? L’errore è il presupposto del conoscere, la nostra conoscenza, come dicevo prima, affonda le radici nell’“errore”, tra virgolette perché a questo punto non è neanche più errore, è semplicemente infondatezza, impossibilità di determinazione. È il problema della metafisica: come stabilire il principio primo? In base a che cosa? come posso fermare qualche cosa se per fermarlo devo fare un’altra cosa? Ecco l’errore, il presupposto del conoscere, tutta la conoscenza, la più sofisticata, anche quella apparentemente più precisa, come la conoscenza della fisica, della matematica, affondano comunque le loro radici nella chiacchiera, in qualche cosa che non è possibile in nessun modo né provare né garantire, anche perché qualunque prova sarà sempre costruita a partire da queste cose, dalla chiacchiera, da ciò che ciascuno ha appreso, fin dai primi balbettii, e di cui non conosce nulla perché sono cose che non hanno nessun fondamento né potrebbero averlo. Qui c’è una frase che è rimasta celebre, l’apoforisma 374. Dice Nietzsche *No, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. “Tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”*. Si chiede Nietzsche se *È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione?* Per esempio, per Peirce no. Infatti, per Peirce l’interprete non è qualcuno che fa questa cosa che chiamiamo interpretare. L’interprete è quell’altro segno cui questo segno rinvia. *Intervento: Interprete o interpretante, in questo caso?**

Interprete. L’interpretante è il segno, che Peirce scompone in tre parti, sarebbe il simbolo. Quindi, non è qualcuno ma è un altro segno, un rinvio: è questo che interpreta. Quindi, alla domanda che fa Nietzsche *È necessario infine mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione?* la risposta è no, non c’è bisogno di nessuno, i segni vengono interpretati da altri segni, continuamente, senza bisogno di qualcuno che lo faccia. Dice Sini *La volontà di verità ha così messo capo alla sua ultima “verità”: che ogni verità, si potrebbe dire, è una prospettiva, un’interpretazione, un segno; in ultima analisi, una maschera. La filosofia (e anche l’arte, la religione, ecc.) è il linguaggio di questa necessaria menzogna; anzi, l’uomo stesso è questo linguaggio. “...Non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé?* Dunque, dice Nietzsche, il linguaggio come una necessaria menzogna. Sì, dalla sua posizione, certo. Il linguaggio che cosa copre? Copre se stesso, copre la sua impossibilità di dire la verità, se ci atteniamo a quello che sta dicendo, di poter

stabilire un principio primo. È questo che copre, lo copre con una maschera. Ora, il coprire con una maschera questo impossibile, questo squarcio che apre qualunque parola, è esattamente ciò che fa la metafisica, ciò che fa il linguaggio. Il linguaggio fa continuamente questo, è come se fosse alla continua rincorsa di ciò che gli sfugge, ha la necessità di validare le proprie affermazioni, di renderle vere, di farle credere. Tutte queste operazioni, direbbe Nietzsche, mascherano una impossibilità che è data dallo squarciarsi della parola e della impossibilità della parola di potere dire la cosa, di potere dire se stessa senza dire altre parole. Una parola è sempre fatta di altre parole, sennò non esisterebbe, una qualunque parola è quella che è, la riconosciamo come parola perché è connessa con infinite altre parole, sennò sarebbe un suono senza senso. A pag. 149 la famosa Sentenza 146 di Nietzsche. *Chi lotta con i mostri deve guardarsi di non diventare, così facendo, un mostro. E se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te.* A parte l'efficacia retorica e la suggestività delle parole di Nietzsche, che sono sempre molto potenti, sta però dicendo una cosa straordinaria, perché questo abisso che squarcia la parola, di cui poi la parola è in un certo senso fatta... A questo in parte ci arriverà Derrida, parlando della *différence*, cioè di questa differenza, di questo niente che, però, fa esistere la parola. Questo abisso, dicevo, fa esistere la parola perché se la parola non è se stessa allora è altre parole, ma è questa la condizione del linguaggio, il linguaggio è questo. Occorre, allora, scrutare questo abisso che è nella parola e lasciare che questo abisso scruti dentro di noi, e cioè che questa impossibilità della parola possiamo accoglierla e praticare continuamente, tenendone conto in ciascun atto, in ciascun momento. Nietzsche dice *Qui c'è una barriera: il nostro stesso pensare implica quella fede (con la sua distinzione di sostanza e accidente, fare e autore, ecc.); farla cadere significa non potere più pensare.* C'è una barriera invalicabile. Qual è la barriera che non posso valicare? Che per dire una cosa devo dirne un'altra, questa è la barriera che non posso valicare in nessun modo, ma se io faccio cadere questa barriera io non parlo più, si ferma tutto, non posso più dire *a* è *b*. La barriera starebbe nel fatto che per dire *a* devo necessariamente dire *b*, perché non posso solo dire *a*, di per sé non significa niente. Anche nel caso della tautologia, dicendo che *a* è *a*, comunque c'è uno spostamento. Questa barriera è il funzionamento stesso del linguaggio, è il rinvio di una cosa a un'altra, far cadere questa barriera comporta il far cadere il linguaggio, il linguaggio non c'è più. A pag. 150 c'è una citazione di Nietzsche che è importante più che altro per intendere la sua figura ... *io ho un compito, che non mi permette di pensare molto a me (un compito, un destino o come lo si voglia chiamare).* *Questo compito mi ha reso malato, esso mi restituirà anche la salute.* Il compito era quello di giungere a quella cosa che nella sua elaborazione era l'apice del suo pensiero, cioè la dottrina dell'eterno ritorno. Ora, è vero che l'ha reso malato, aveva avuto nella sua vita dei problemi fisici, così come anche Heidegger, prima della svolta, quando si confrontò con Nietzsche per la prima volta in modo serio, ebbe una profonda crisi depressiva, ma, dice Nietzsche, questo mi restituirà la salute, perché a questo punto potrò guardare dentro l'abisso. È non guardare dentro l'abisso che mi rende malato, in tanti sensi: malato perché magari pieno di acciacchi e di nevrosi, malato anche perché non riesco a pensare autenticamente, mentre guardare dentro l'abisso sarebbe pensare autenticamente, per usare le parole di Heidegger. A pag. 152. *Quale certezza? Quale verità? Fu il pensiero di un mondo che "racchiude in sé interpretazioni infinite", fu questo pensiero impossibile la verità non più tollerabile che Nietzsche aveva alla fine scoperto sterrando le radici della volontà di verità e del linguaggio?* Era questa, dunque. Cioè, lui la dice così, interpretazioni infinite, ma possiamo tranquillamente chiamarla "semiosi infinita", e cioè la constatazione che ciascun segno è un segno per un altro segno, inesorabilmente, sennò non è un segno. Nietzsche aveva scoperto che non poteva più riconoscere la verità, la verità del linguaggio metafisico. Ma c'è un linguaggio non metafisico, cioè, indipendente dalla grammatica? Lui pone la questione della metafisicità del linguaggio in quanto riferita a principi della grammatica inamovibili, ecc. La questione che ponevo io va oltre, però... *Fu il pensiero della "barriera", del "non poter più pensare"? O fu il pensiero dell'"eterno ritorno", come pure si potrebbe arguire da vari accenni? Ma dell'eterno ritorno di*

che? *Del gioco dionisiaco del linguaggio, dei segni, delle interpretazioni?* È questo che ritorna continuamente, il fatto che ciascuna cosa è un segno, e il segno ritorna continuamente, incessantemente, cioè, non me ne posso liberare. A pag. 159. *La genealogia della storia universale chiede: in base a quali principi l'interpretazione ha avuto inizio e svolgimento? Dappertutto, in tutte le possibili maniere d'essere dell'uomo, questo si presenta ora come il problema capitale. Bisogna cogliere, per così dire, l'ermeneutica in azione, bisogna snidare i principi in base ai quali la vita si autointerpreta, bisogna comporre l'inventario di tutte le maschere e smascherarle appunto nella loro natura d'esser maschera, nel loro modo di mascherare. Che cosa nasconde ogni maschera? In che modo una maschera diventa un "valore"? che cosa c'è dietro ogni valore? Che cosa si rivela e insieme si nasconde alle radici dell'arte, della religione, della scienza?* La risposta che possiamo dare, semplicissima, è: la volontà di potenza. Ecco che cosa c'è dietro a tutto questo: la volontà di potenza, che altro non è che la metafisica, che altro non è che il funzionamento del linguaggio. A pag. 160. *In conclusione, "l'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo fisico; perché il mondo intelligibile non esiste".* Non c'è questo mondo intelligibile, un qualche cosa da conoscere. Lui ha messo in discussione la conoscenza, non soltanto rispetto al motivo che spinge al conoscere, che non è volontà di verità, a meno che non si riconduca la volontà di verità là da dove arriva, cioè alla volontà di potenza, ma anche la volontà di conoscere è una volontà che porta... dove? Porta all'abisso, perché porta alla consapevolezza, se ci si lascia guardare dall'abisso, porta all'inesorabile, all'inevitabile, considerazione che l'abisso è ciò di cui la parola è fatta, cioè di questo rinvio. L'abisso non è altro che il rinvio. Quindi, non c'è altra scelta, è questo che Nietzsche dice nel suo poema più celebre *Così parlò Zarathustra*, l'ultra-uomo. L'ultra-uomo, è questo che abbiamo descritto, è quello che non ha paura di guardare nell'abisso e che si lascia guardare dall'abisso. Zarathustra non è altro che il tramite fra il nano, che sarebbe l'uomo comune, l'uomo della chiacchiera, della verità pubblica, che non sa niente, che non capisce niente... Dice le stesse cose, afferma Nietzsche, dice le stesse cose che dico io ma senza capire, senza sapere niente, non è che parli un'altra lingua. Anche l'ultra-uomo non è che dica chissà quali cose, dice le stesse cose, ma ha guardato dentro l'abisso, è questa la differenza. Per dirla come abbiamo detto in varie occasioni, non può più non tenere conto che il linguaggio è metafisica.