

D. Wiggins, *Identity and Spatio-temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford 1967.

L'opera di David Wiggins si propone di affrontare un problema relativo al tema dell'identità, di ciò che è detto “identical” or “same”. Tale problema è rappresentato dalla continuità o coincidenza spazio-temporale o dalla continuità corporea intesi come criteri per stabilire l'identità di un'entità. Tali criteri, infatti, sono spesso proposti come (parziali) risposte a domande quali “Qual è il principio di individuazione di un'entità?” o “In che cosa consiste l'identità personale?”, e l'intento di Wiggins è non solo quello di chiarirli, ma anche quello di farne emergere i limiti e i residui problematici. Al problema dell'identità personale, in particolare, Wiggins dedica la Parte VI del presente lavoro, sulla quale ritorneremo con più attenzione. Proprio per questo motivo, il testo di Wiggins rappresenta un utile termine di confronto con la riflessione sull'identità personale sviluppata in ambito pragmatista.

Nella Parte I Wiggins si propone di discutere tre aspetti non coincidenti della teoria dell'identità, e cioè:

- (1) il *requirement of definiteness* (D), secondo cui all'affermazione $a = b$ (dove a e b stanno per due individui) si deve far seguire la risposta alla domanda “lo stesso *che cosa*?”;
- (2) la *relativisation thesis* (R), secondo cui l'identità tra due entità, potendo essere ricondotta a diversi concetti sortali (diversi “covering concepts” f e g per diversi “identity-statements” s), sarebbe “concept-” o “sortal-relative”;
- (3) la *counting thesis* (C), secondo cui per specificare il qualcosa o qualcos'altro sotto cui a e b coincidono è necessario specificare un concetto sortale f solo se esso produce un “principle of counting” per f s (p. 1).

Wiggins discute questi tre diversi aspetti sostenendo che (D) è vero, mentre (R) e (C) sono falsi, fornendo per ciascuno di essi sia una trattazione formale sia un'ampia esemplificazione (ad es., nella Parte I viene dimostrata l'incompatibilità di (R) con la nozione di identità definita in base alla Legge di Leibniz). È importante osservare come (R) e la legge di Leibniz vadano intesi alla luce della variabilità dei riferimenti temporali e di una certa diversità nei concetti sortali. Ad es., se prendiamo due individui, a , “John Doe all'età di sei anni” e, b , “Sir John Doe”, avremo che i due individui sono identici se colti sotto il concetto sortale g “essere umano”, ma non coincidono se colti sotto il concetto sortale f “fanciullo”. Questo tuttavia, osserva Wiggins, non è un caso di (R), dal momento che l'identità e l'utilizzo dei concetti di copertura vanno intesi alla luce dei diversi riferimenti temporali. Pertanto, secondo Wiggins, anche $a = b$ sotto f è vera, a patto che l'espressione venga intesa con riferimento al passato di b , e cioè “Sir John Doe” fu lo stesso fanciullo che fu “John Doe all'età di sei anni”. Questa avvertenza implica l'importante distinzione tra (i) *substance-concepts*, come ad es. “essere umano”, i quali forniscono la risposta privilegiata a (D) rimanendo costanti nel tempo (in questo caso, “essere umano” sarebbe un continuante sostanziale), e (ii) *phase-concepts*, i quali invece possono variare a seconda del riferimento temporale.

Similmente, Wiggins discute alcuni altri casi che potrebbero apparentemente essere esempi di (R) ma che, invece, si dimostrano non esserlo. Ponendo, per ipotesi, che dai medesimi frammenti di una caraffa un uomo sia in grado di confezionare una caffettiera, avremmo apparentemente due entità identiche sotto la descrizione “stessa collezione di frammenti” ma diversi sotto l'altra descrizione “stesso utensile”. Tuttavia, osserva Wiggins, anche qui il punto è che la durata e la storia della stessa collezione di frammenti sarà diversa, in quanto, ad es., a non avrà il predicato “essere confezionato a t_1 ”, che invece compete a b (“life history principle”: “if a and b are identical then they must have the same life story”, p. 11). Essi, dunque, non sono gli stessi individui, e pertanto

(R) non vale per essi. In questo contesto, Wiggins introduce una nuova importante distinzione, tra (i) lo “*is of constitution*”, come è nel caso della “stessa collezione di frammenti”, in cui due diverse entità individuali sono però costituite dello stesso materiale, e (ii) lo “*is of identity*”, diverso dal semplice *is of constitution* (“the jug is constituted of certain matter and identical only with a certain whole or continuant at present constituted in a certain way out of the same matter”, p. 13). Per es., si consideri il caso dell'identità di una persona, John Doe, con un “insieme di cellule”, utilizzato come *covering concept*. Se “insieme di cellule” non significa semplicemente “è fatto di cellule”, allora John Doe dovrà essere identico a un insieme ben definito di cellule, costituito da componenti fissi. Tuttavia, alla successione di diverse cellule nel corpo di John Doe non corrisponde una variazione nell'identità di John Doe. Questo significa che l'espressione “John Doe è questo aggregato di cellule” va intesa in senso costitutivo.

La Parte II è dedicata a una trattazione formale della nozione di “sostanza” e alla contestuale giustificazione della centralità della domanda “lo stesso *che cosa?*”. La strategia di Wiggins è scandita in due fasi: (i) mostrare come i *phase-sortals* sono qualificazioni, o, più precisamente, *restrizioni* di sortali più generali. Per es., “fanciullo” è definibile come “essere umano maschio biologicamente immaturo”, ed è la restrizione del sortale più generale “essere umano”; (ii) indicare che una cosa è legittimamente individuata come identica (lo stesso “*che cosa?*”) attraverso una catena di fasi se e solo se la catena è organizzata in modo tale che i sortali *f*, *f1*, ..., descriventi un'entità in fasi adiacenti, fase *f*, fase *f1*, ..., sono *restrizioni dello stesso sortale*. In questo caso, se la relazione “*f* restringe lo stesso sortale che *f1* restringe” è una relazione di equivalenza, la relazione assicura che c'è un qualche sortale (“*underlying sortal*”) che si estende attraverso tutta la serie di fasi dell'esistenza individuale di questa cosa (p. 31). Il procedimento di Wiggins mira a dimostrare l'esigenza di affermare un “sortale ultimo”, dove per sortale ultimo si intende un sortale che non restringe alcun altro sortale e che porta in sé un senso che è, in se stesso, condizione necessaria e sufficiente per definire l'identità della persistenza di ciò che si vuole definire, e che è tale che questo senso può essere chiaramente fissato e pienamente spiegato senza riferimento ad alcun altro sortale che esso restringe (p. 32-36).

La Parte IV¹ è interamente dedicata al tema dell'identità del *Self*, e ai temi connessi del corpo e della continuità spazio-temporale. Wiggins considera come il “memory-criterion” dell'identità personale sembri spesso confliggere con il “criterion of the spatio-temporal continuity of the living body”. A questo proposito, Wiggins intende sostenere che (i) benché il criterio della “bodily continuity” sia tra i più accettati, esiste almeno un altro criterio spazio-temporale, e che (ii) nessun criterio spazio-temporale correttamente inteso può confliggere con il “memory-criterion” (o “character continuity” criterion). La tesi di Wiggins discende dalla posizione essenzialista, guadagnata nella parti precedenti, per cui “we cannot single out bare space-occupying matter”, e secondo cui, pertanto, è sempre necessario in ultima analisi ricorrere a un substance-sortal. Tale tesi, pertanto, afferma che il “memory criterion” e il “bodily continuity criterion” nell'individuazione dell'identità personale non sono altro, se correttamente intesi, che due aspetti di un unico criterio: infatti, il requisito della continuità spazio-temporale è tendenzialmente vuoto se non diciamo sotto quale concetto esso costituisce una continuità spazio-temporale; allo stesso tempo, è necessario ricorrere al concetto complesso del comportamento, della funzione caratteristica, delle capacità della persona, inclusa la capacità di ricordare una quantità sufficiente del passato, al fine di determinare che cosa sia ciò di cui si predica la continuità corporea. È il concetto di questa *funzione caratteristica* che fornisce il punto di vista adeguato alla luce del quale la continuità spazio-temporale di un corpo umano può essere riconosciuta come continuità di una personalità (pp. 45-46). Wiggins dedica alcune pagine all'analisi di alcuni passi del *De Anima* di Aristotele, reinterpretando la nozione di *psyche* alla luce della nozione di “person” e discutendo la tesi secondo cui per Aristotele l'anima sta al corpo umano come la forma sta alla materia. In questo modo, egli sostiene, l'individuazione di un corpo, di un continuante spazio-temporale, senza la determinazione di quale *tipo* di corpo tale continuante spazio-temporale sia, è un'operazione ultimamente parziale. Inoltre, si pone un problema ulteriore:

1 La Parte III è costituita da alcune pagine riassuntive delle due parti precedenti e, pertanto, non viene presa in considerazione in questa sede.

la stessa “materia”, lo stesso agglomerato di “flesh and bones”, può essere descritto secondo due analogie, entrambe valide: (1) materia : forma = carne e ossa : persona; (2) materia : forma = carne e ossa : corpo vivente umano. Come risolvere questa apparente incongruità? Il punto è che abbiamo due diverse entità, una persona e un corpo umano vivente, che si trovano a condividere la stessa materia e lo stesso settore spazio-temporale. Tuttavia, la persona è individuata da una funzione caratteristica (complessa) diversa dalle/irriducibile alle funzioni del semplice corpo umano vivente, seppure essa richieda e in certa misura implichi il corpo umano. La persona, dunque, è caratterizzata da certe proprietà psicologiche, dalla continuità del carattere o da una certa continuità della memoria (storia), irriducibili alla continuità fisica. Del resto, rileva Wiggins, “our bodies don't know arithmetic or play games”. Ciò mostra che i due criteri, l'uno della memoria e l'altro della continuità corporea, sono insufficienti, se presi isolatamente, a individuare un'identità personale. Pertanto, la continuità corporea non sempre coincide con la continuità della persona. Al mio corpo possono essere sostituite delle componenti, ma questo non cambia il fatto che io rimanga la medesima persona. Infatti, “spatio-temporal continuity under the concept psyche or person ... is not quite the same as spatio-temporal continuity under the concept body” (pp. 50-51). Anche nel caso dello scambio di cervello in Mr. Brown and Mr. Robinson, così come è presentato nell'esperimento mentale di Shoemaker, o nel caso della divisione del cervello in due parti e del loro innesto in due nuovi individui (!), non può essere sostenuto che avvenga un contestuale mantenimento della stessa persona. Il problema, in questo caso, è comprendere che cosa costituisca la continuità, per es., della “vita di Mr. Brown e delle sue funzioni vitali”. La conclusione, in sostanza, è che la continuità della persona (la storia) non è confondibile con la continuità del corpo. In questo senso, “it would be better ... to analyse person in such a way that coincidence under the concept person logically required the continuance in one organized parcel of all that was causally sufficient and causally necessary to the continuance if essential and characteristic functioning” (p. 55).

V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, SUNY Press, New York 1989.

La monografia di Vincent Colapietro rimane, tra gli studi relativi a Peirce, il testo di riferimento per quanto riguarda il tema dell'identità personale. Il primo capitolo della monografia, dal titolo “Is Peirce's Theory of Signs Truly General?”, si propone di fornire il quadro teorico all'interno del quale Peirce riconduce ogni problema filosofico, vale a dire la teoria del segno (semiotica). Anche la questione della natura del *Self* e della mente, dunque, non può essere approcciata se non all'interno di questo quadro concettuale. Pertanto, il capitolo si propone di analizzare la nozione di semiosi, o *sign-activity*, da un punto di vista essenziale e generale, per poi trarne le debite conseguenze relativamente al tema dell'identità personale. Fornire una trattazione compiuta della teoria del segno di Peirce significherebbe, evidentemente, ricostruirne l'intera filosofia. Ciò che interessa a Colapietro, tuttavia, è semplicemente mostrare che Peirce fornisce una *definizione formale di segno*, tanto generale da poter essere applicata alla descrizione di ogni realtà. Per “segno”, dunque, si intende una relazione triadica tra un *representamen*, un oggetto e un interpretante: in altre parole, un segno si dà allorché un *quid (representamen)* viene a trovarsi nella condizione di stare per qualcos'altro (oggetto) attraverso la sua capacità di determinare un effetto (interpretante) in una “mente” o in una “quasi-mente” (intendendosi per “quasi-mente” una qualsiasi entità in grado di rispondere selettivamente al suo ambiente). Ovviamente, la capacità di stare-per, nonché la validità delle interpretazioni di un *representamen*, si fondano sul rapporto vigente tra il *representamen* stesso e il suo oggetto, a cui Peirce dà il nome di “ground”. Colapietro, opponendosi in questo modo ad alcune letture parziali della semiotica peirceana (Savan, Short), mostra come la categoria di segno abbia una valenza non solo per le dinamiche strettamente

cognitive (come quando, per es., un mio giudizio è l'interpretante logico di un segno), ma anche per la dimensione emotivo-affettiva e pratica del soggetto. In questo senso, Peirce rileva come l'interpretante logico sia solo uno dei tre possibili tipi di interpretante di un segno. Un'aria musicale, per es., viene interpretata adeguatamente se suscita nel soggetto le emozioni che il compositore dell'aria stessa aveva intenzione di comunicare. L'interpretante di quest'aria, dunque, è un "interpretante emozionale" (in questo caso: concezione artistica del compositore = Oggetto; aria musicale nella sua dimensione materiale = *representamen*; emozione adeguata = interpretante emozionale). Oltre all'interpretante logico e a quello emozionale, poi, Peirce considera ciò che egli definisce l'"interpretante energetico", vale a dire l'azione nella sua singolarità come interpretante di un segno. A questo proposito, l'esempio più semplice è quello di un comando come segno e dell'ubbidienza al comando come interpretante adeguato di quel segno. Anche in questo caso, dunque, si ripropone la struttura triadica del segno: intenzione di chi esprime il comando = Oggetto; comando nella sua dimensione materiale = *representamen*; esecuzione del comando = interpretante energetico. Vale la pena notare, inoltre, che il "ground" di un processo semiotico ha una valenza indipendente ed irriducibile agli interpretanti che esso produce. Ciò significa, in sostanza, che la capacità segnica e gli attuali processi semiotici si collocano su due piani diversi: il piano della condizione di possibilità e della regola (capacità segnica, *type*) e il piano dell'esemplificazione di quella capacità segnica nella produzione effettiva di un interpretanti in una "mente" o "quasi-mente" (processo semiotico attuale, *token*).

Nel capitolo secondo, "Semiosis and Subjectivity", ampio spazio viene dedicato alla proposta semiotica di Eco, con particolare riferimento all'interpretazione che il filosofo italiano dà della semiotica peirceana. La tesi essenziale che emerge dalla lettura di Eco è che: (i) il pensiero, il soggetto e il testo letterario sono essenzialmente la stessa cosa; (ii) più precisamente, la semiotica non solo non si deve occupare di quell'entità fantasmatica che è il "soggetto umano", ma, ponendo a tema la realtà semiotica del pensiero e del testo letterario, conclude nell'affermazione che il soggetto umano, il pensiero e il testo non sono che dimensioni diverse, e indisciungibili, di ogni singolo processo semiotico (di scrittura, di lettura, di interpretazione) che ogni volta riaccade. In altre parole, Eco propone una forma di testualismo che dissolve la realtà del soggetto nel processo indefinitamente prolungabile della semiosi: la realtà del soggetto umano non è nulla più che una *funzione* del processo semiotico. In alternativa alla lettura che Eco dà di Peirce, e, più in generale, della possibilità di un processo semiotico privo di un emittente/interprete stabile e irriducibile al processo semiotico stesso, Colapietro introduce a una concezione dell'identità soggettiva di ispirazione peirceana, in cui al centro della trattazione si intrecciano problemi epistemologici (come riconosciamo l'identità dell'interprete? Come distinguiamo la sua identità dal contesto di un processo semiotico?) e problemi ontologici (che cos'è un interprete per la semiotica peirceana? Qual è l'eccedenza ontologica per cui l'interprete non è mai riducibile al processo semiotico?). Qui di seguito mi limito a segnalare, senza la possibilità di approfondirli, alcuni punti che emergono dall'analisi di Colapietro, incentrata sia su Peirce, sia su alcuni autori più recenti (Buchler, Buber, Silverman): (1) l'uomo è essenzialmente in comunicazione, o capacità di comunicazione con gli altri esseri umani; (2) l'uomo dispone di un corpo, il *medium* attraverso il quale egli può disporre di ogni altro *medium*; (3) l'uomo è un soggetto incarnato e storico e, in quanto tale, è erede di una tradizione culturale e linguistica, di cui dispone in certa misura ma da cui in buona parte è orientato. L'attenzione alla condizione storica dell'esperienza umana messa in luce dalla semiotica viene fatta valere come correttivo di alcune concezioni della soggettività che riconoscono nella perfetta autocoscienza e nella totale autonomia la cifra della soggettività (di cui, tuttavia, Colapietro non fornisce esempi). Autocoscienza e autonomia, dunque, vanno intesi in senso parziale e gradualistico. Inoltre, la vera natura dell'autocoscienza e dell'autonomia si manifesterebbe, in questa ottica, non nel dato originario, o strutturale, caratterizzante entro certi limiti la soggettività, ma piuttosto nel risultato di un compito morale da realizzare. Il nucleo semiotico e peirceano di questa concezione dell'identità personale è, allora, la tesi secondo cui il soggetto è un nucleo di abiti di interpretazione, intendendo la categoria di "interpretazione" nel senso ampio di *attività* (cfr. i tre "tipi" di interpretanti). In questo modo, la posizione di Peirce consente di trattare la soggettività

come un fattore essenziale del processo semiotico (compreso quello letterario e artistico, su cui si concentra la teoria di Eco), ma, allo stesso tempo, permette di considerare l'interprete come esistente indipendentemente dal processo semiotico stesso, o, per meglio dire, come avente una natura eccedente i singoli processi semiotici in cui è coinvolto, in modo tale che diventa possibile evitare l'esito testualistico di Eco. Dunque, è necessario comprendere il rapporto tra segno e interprete in termini dialettici, senza cadere nei due possibili estremi, e cioè (i) l'esito testualistico, secondo cui il fenomeno segnico funzionalizza il soggetto; (ii) l'esito soggettivistico, secondo cui il soggetto istituisce le relazioni segniche a partire dal nulla.

Il terzo capitolo, "The Relevance of Peirce's Semiotics to Psychology", tratta del rapporto tra semiotica peirceana e psicologia sperimentale nell'elaborazione di una teoria della mente. Colapietro, comunque, sottolinea il fatto che Peirce non sviluppò mai in modo sistematico tale confronto, limitandosi spesso a notare come il rapporto tra semiosi e fenomeni psicologici vada inteso in senso anti-psicologistico. Secondo Peirce, insomma, il pensiero e i principi della logica non possono mai fondarsi su una generalizzazione di fenomeni psicologici (neuropsicologici e della psicologia fisiologica), come invece sosteneva una certa tradizione empiristica facente capo a J.S. Mill. È innanzitutto possibile trarre una distinzione tra fenomeni "psichici" e fenomeni "psicologici": mentre i primi sono i contenuti delle esperienze mentali quotidiane di ogni mente adulta, come ad es. la rappresentazione più o meno definita di un proposito nelle azioni che si intraprendono, i secondi sono relativi alle osservazioni specializzate dello psicologo sperimentale (la scelta terminologica di "psichico" e "psicologico" suscita qualche perplessità). Mentre i primi resoconti sono vaghi ma praticamente infallibili, i secondi sono minuziosi ma sempre correggibili. Tale distinzione, a ben vedere, non è una semplice distinzione epistemologica, come se il punto di vista dell'esperienza comune avesse un accesso vago e impreciso agli stessi fenomeni di cui, poi, solo il punto di vista sperimentale potesse dare un resoconto veritiero. I fenomeni "psichici", in altre parole, sono irriducibili ai fenomeni "psicologici", seppure empiricamente si possono certamente rinvenire connessioni tra i due tipi di fenomeni. Questa distinzione si inserisce nel quadro più ampio della classificazione peirceana delle scienze, in modo tale che i fenomeni "psichici" (propositi della condotta e ragionamento) sono studiati dalle scienze cenoscopiche e dalle scienze normative, mentre i fenomeni "psicologici" sono studiati dalla psicologia sperimentale come una delle scienze idioscopiche. Colapietro, inoltre, mette in luce come, secondo Peirce, la psicologia sperimentale del suo tempo abbia il limite pregiudiziale di concepire l'attività mentale come identica all'attività cosciente. Ciò che invece va rilevato è che ci sono numerose dimensioni dell'attività mentale che non sono affatto coscienti, come ad es. alcuni fenomeni dell'acquisizione di abiti e dell'istituzione di associazioni mentali. Il "mentale" dunque, secondo Peirce, va riferito alla sfera della condotta rivolta a fini (*purposive conduct*), la quale, a ben vedere, eccede la sfera dell'azione autocontrollata e cosciente e comprende dimensioni fisiologiche e organiche. Dal momento che tali esempi di *purposive conduct* sono casi di processi semiotici, ne deriva allora che secondo Peirce i fenomeni mentali nel loro complesso (fenomeni "psichici" e fenomeni "psicologici") vanno studiati come un ambito specifico della semiotica, in cui ad aspetti di formali e generali (cfr. sopra, i caratteri formali della semiotica, o teoria generale della semiotica) si associano aspetti empirici e sperimentali.

Nel corposo quarto capitolo, "Peirce's Account of the Self: A Developmental Perspective", Colapietro affronta in modo sistematico il controverso tema della teoria peirceana del *Self* e dell'identità personale. Relativamente a questo tema, l'analisi non può che essere condotta attraverso un'attenta e contestualizzata ricostruzione dei passaggi in cui Peirce tratta della natura del *Self*, all'interno dei quali si riscontrano tesi diverse che richiedono o di essere collegate in un quadro coerente, o di essere giudicate come elementi irriducibilmente contraddittori. A questo proposito, le affermazioni più sfidanti di Peirce vengono a sostenere che: (i) il *Self* è una realtà semi-illusoria, nel senso che la sua realtà è riconducibile solamente al fenomeno dell'errore e dell'ignoranza (e, solo in questa misura, sarebbe reale e non illusoria); (ii) la realtà dell'individualità, nella forma della Secondness, è invece ineliminabile; (iii) il *Self* è solo un segno, la cui realtà non è formalmente diversa da quella di una parola. Non è possibile in questa sede esplicitare il significato di queste tesi, le quali, a una lettura decontestualizzata, possono apparire quantomeno eccentriche. Convienne

comunque sottolineare alcuni punti della lettura di Colapietro, in cui si manifesta la possibilità di una teoria positiva e sostantiva del *Self*: 1. innanzitutto, è necessario distinguere tra il *Self* inteso come l'oggetto di un processo semiotico, e il *Self* inteso come il soggetto dell'interpretazione stessa. Peirce, in altre parole, nell'ultimo periodo del suo pensiero, concepirebbe la possibilità di distanziare in qualche modo il *Self* come “architetto” delle sintesi interpretative, dai processi semiotici stessi, all'interno dei quali compare il *Self* come oggetto; 2. molti testi in cui Peirce afferma la negatività del *Self*, inoltre, andrebbero interpretati come una spiegazione genetica dell'emergere dell'autocoscienza e dell'autoconoscenza, e non, invece, come una teoria relativa allo statuto ontologico del *Self*; nella sua natura più intima, infatti, il sé si dimostra essere una capacità di propositi e di esercizio di attività (“center of purpose and power”; il *Self* è esplicitamente definito tale almeno a partire dall'articolo “The Law of Mind”, 1892); 3. i testi in cui Peirce equipara lo statuto del *Self* a quello di una “parola” e in cui sminuisce l'importanza del corpo umano devono essere letti come l'affermazione che il principio di individuazione di un corpo umano e di un *Self*, o persona, non sono identici; inoltre, esso mira a sostenere una concezione non-riduzionista del *Self* (il *Self* come irriducibile ai suoi atti, inclusi gli atti materiali del corpo), ma non immaterialista (nel senso che il *Self*, come ogni altro *type*, ha sempre bisogno di un “corpo” in cui esemplificare i suoi *tokens*); 4. da ultimo, l'analisi di Colapietro si sofferma sull'analisi di quattro nozioni chiave in Peirce, “individualità”, “sostanza”, “organismo” e “mente”, spesso trascurate dalla critica. L'intento comune di questa analisi è di evidenziare il fatto che, inserendo la nozione peirceana di *Self* all'interno del quadro più ampio della sua ontologia, è possibile rinforzare la tesi secondo cui Peirce sviluppò effettivamente una concezione positiva e congruente del *Self*. Inoltre, l'integrazione della nozione di personalità (segno, *type*) con la nozione di organismo (luogo di incarnazione della personalità, *tokens*) e quella di storia (successione di azioni e di eventi) permette di comprendere che il *Self*, attraverso la successione di azioni e l'autocoltivazione, può modificare l'insieme stesso dei suoi abiti. In questo modo, l'analisi antropologica si apre alla dimensione della moralità, e, con questa, al complesso tema peirceano dell’“ideale estetico” dello sviluppo della ragionevolezza concreta come criterio normativo ultimo della condotta.

Nel quinto e ultimo capitolo, “Inwardness and Autonomy”, Colapietro pone a tema la trattazione peirceana dell'interiorità, mostrando come le dominanti interpretazioni che attribuiscono a Peirce una posizione externalista sono in sostanza immotivate. È certamente vero, osserva Colapietro, che Peirce non condivide la posizione di W. James, secondo cui la coscienza umana sarebbe definita, nella sua essenza, come un insieme di fenomeni mentali assolutamente privati e di principio inaccessibili alla percezione altrui. La posizione di Peirce, seppur con qualche oscillazione, che potrebbe far pensare effettivamente a un approccio externalista, è ancora una volta da ricondurre al suo quadro semiotico. In questo senso, la “mente” e la “coscienza”, intese similmente come complesso di abiti di interpretazione, non possono essere innanzitutto intese come complesso o scenario di eventi privati: i principi del linguaggio sono regole sociali e pubbliche, i sentimenti possono, di principio, essere abiti interpretativi condivisi (e, in prospettiva morale, universalmente prescrivibili) di tipo emotivo.

A ben vedere, osserva Colapietro, il principio metodologico di Peirce è: tutti i pensieri, tutti i fenomeni mentali, per poter essere studiati, devono essere trasformati in una qualche esemplificazione esteriore, e cioè in segni in linea di principio intersoggettivamente apprezzabili. In questo linea, l'autore mostra come per Peirce la privatezza non sia il tratto dominante o essenziale dei fenomeni mentali. Seguendo la chiave interpretativa della semiotica, si rivela così che la natura della coscienza umana va intesa 1. assumendo il processo semiotico come modello della mente; 2. elaborando la teoria dell'interpretante ultimo di un segno; 3. riconoscendo che la natura più intima della razionalità consiste nella capacità di *self-consciousness* e di *self-control*. In termini generali, dunque, il bersaglio critico di Peirce è lo psicologismo nella concezione del pensiero, secondo cui il pensiero è equivalente a ciò che egli definisce “*a quality of feeling*”. Al contrario, se si interpreta il pensiero in chiave semiotica (e tutto il pensiero, inteso come fenomeno logico, e non come mero fenomeno psicologico, è pensiero-in-segni), allora è evidente che l'approccio privato non può essere accettato: il pensiero, alla stregua di ogni altra condotta umana, e persino dei sentimenti, è un tipo di

attività auto-controllato, suscettibile di considerazione intersoggettiva e di critica.

R. Bernstein, *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.

Lo studio di Richard Bernstein rimane uno dei lavori pionieristici sul pragmatismo, e, in particolare, il testo di riferimento in cui vengono indicate alcune linee fondamentali dell'approccio di Peirce e di Dewey al tema dell'agire umano. L'opera analizza diffusamente il tema della prassi per come esso compare all'interno di diverse tradizioni di pensiero (non solo, dunque, all'interno del pragmatismo americano), muovendo dall'analisi di Marx e di Hegel, passando attraverso le filosofie di Kierkegaard e di Sartre, e concludendo con un capitolo sul concetto di azione nella filosofia analitica. In questa sede, mi limito a ricapitolare brevemente solo la sezione dedicata al pragmatismo americano.

Bernstein propone innanzitutto una breve ricostruzione storica del contributo complessivo fornito dal pragmatismo alla filosofia post-hegeliana, soffermandosi sulla particolare versione pragmatista di antifondazionalismo epistemico. Anche se il tema della giustificazione della conoscenza può apparire fuori luogo all'interno di una discussione della teoria pragmatista della prassi, tale tema è in realtà centrale, dal momento che, tanto per Peirce quanto per Dewey, la conoscenza è un particolare tipo di attività, e, pertanto, va studiata alla luce delle diverse pratiche epistemiche in cui essa si concretizza e viene condotta. Da un punto di vista generale, dunque, Bernstein rileva come Peirce e Dewey oppongano al *foundation paradigm* del sapere il *self-corrective paradigm* delle pratiche di conoscenza. Il pragmatismo, in altre parole, viene a criticare *l'epistemologia fondazionalista di stampo razionalistico ed empiristico*, rappresentata dalla “foundation metaphor” e dalla “spectator theory of knowledge” (= è necessario assicurare il sapere riconducendolo a qualche principio fisso/*primum* gnoseologico). Questa critica, inoltre, si accompagna a quella rivolta contro l'intuizionismo gnoseologico, esemplificata da Peirce fin negli articoli “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” e “Some Consequences of Four Incapacities” del 1868. In questo senso, dunque, l'alternativa proposta da Peirce è una diversa fondazione del sapere, ottenibile (1) in base all'oggettività di norme e regole epistemiche controllate e condivise, le quali sono suscettibili di correzione e incrementazione; (2) in base al principio secondo il quale per criticare una qualche proposizione bisogna assumere come vera – se pur in modo provvisorio e ipotetico – qualche altra proposizione. Queste considerazioni possono essere ricondotte al tema, tanto caro al pragmatismo, della cosiddetta “fine della dicotomia” (ma non della distinzione) tra “teoria”/“pratica”, “pensiero”/“azione”, secondo cui l'inferenza conoscitiva, infatti, è *un tipo di condotta deliberata*, fondata in gran parte su “leading principles” auto-selezionati e suscettibili di critica intersoggettiva. Il ragionare umano è condotto all'interno dello *spazio logico di norme* (cfr. Sellars, McDowell, Rescher), le quali prescrivono “ciò che deve essere” e, nella fattispecie, “come si deve pensare” (in altre parole, esistono “norme” logiche ricorrendo alle quali distinguiamo il vero e il falso ecc. e alle quali dobbiamo ricorrere se vogliamo affermare il “vero”). Peirce critica ogni dottrina filosofica che ricerca la *fondazione* della conoscenza nell'*origine* dei contenuti di conoscenza (VS. empirismo e razionalismo), stabilendo invece che sono le *norme*, gli *standard*, le “tecniche” (sempre rivedibili) elaborate nei diversi campi del sapere dalla “comunità dei ricercatori” a giustificare l'accettazione di certi contenuti di conoscenza. A questo proposito, si apre il vasto e intricato tema peirceano della classificazione delle Scienze Normative, secondo cui: (a) la Logica si fonda sull'Etica (le norme logiche sono *imperativi ipotetici*, la quali hanno la loro ragion d'essere sulla base del *fine che la logica persegue* – il quale fine, in quanto fine di una certa condotta, rientra nell'ordine dell'etica); (b) l'Etica, a sua volta, si fonda sull'Estetica: anche l'estetica è una scienza dei fini, e, in particolare, è quella scienza che stabilisce quale stato di cose è ammirabile in se stesso,

indipendentemente da ogni considerazione di altro tipo, il quale viene definito da Peirce l'ideale della “*concrete reasonableness*”.

Volgendosi a Dewey, Bernstein analizza il saggio “The Logic of Judgements of Practice”, in cui vengono esplicitate le linee essenziali della teoria deweyana del giudizio pratico. Secondo Dewey, i giudizi (1) emergono all'interno di situazioni indeterminate; (2) sono fattori determinanti l'esito della situazione in cui vengono formulati; (3) sono ipotetici; (4) prescrivono corsi di azione che vengono confermati o non confermati dagli esiti prodotti dalle azioni concrete che seguono ai giudizi (conseguenze). Bernstein mostra come per Dewey anche i giudizi teoretici abbiano una struttura assimilabile a quella dei giudizi pratici, nonostante i due tipi di giudizio abbiano caratteri diversi (non meglio specificati da Bernstein, purtroppo). In altre parole, la “conoscenza teorica” è un processo inferenziale che richiede una competenza specifica per il settore in cui l'indagine è condotta e un contestuale ricorso a criteri adeguati di indagine e di valutazione delle conclusioni. Secondo le similitudini care a Dewey, l'uomo non conosce come se copiasse la realtà esterna con il suo “mental eye”; piuttosto, egli sviluppa la sua conoscenza come un “craftsman”, svolgendo *inferenze* ed utilizzando *metodi e criteri di accettabilità* (“norme”) che sono ereditati dalla tradizione culturale e scientifica e che sono elaborati/ri-elaborati attraverso un processo di *perfezionamento continuo operato dall'interno dell'indagine* stessa.

Dopo aver trattato il tema dell'antifondazionalismo pragmatista, Bernstein concentra la sua attenzione sul rispettivo contributo che Peirce e Dewey hanno dato a una teoria dell'azione umana. Per apprezzare la dottrina peirceana della prassi è necessario riferirsi al suo generale sistema di Categorie Universali, vale a dire, la Primità, la Secondità e la Terzità. Queste tre categorie, afferma Peirce, possono essere considerate le categorie costitutive di ogni fenomeno e, pertanto, rappresentano gli elementi essenziali anche per condurre un'analisi dell'azione umana. In particolare, la Primità (categoria monadica) rappresenta la “qualitative immediacy” di ogni fenomeno, la sua *quidditas* (o carattere) non-scomponibile, intesa sia come possibilità di attuazione, sia come possibilità di realizzazione in una regolarità. In secondo luogo, la Secondità (categoria diadica) rappresenta un fenomeno qualsiasi nella sua dimensione di evento esistente (o attuale). Essa, dunque, descrive ogni evento nella sua natura assolutamente singolare, vale a dire l'evento inteso come azione reciproca fra due individui esistenti, indipendente da ogni forma di mediazione/da ogni regolarità d'azione. In questo senso, dunque, l'azione coincide con l'esistente in quanto reagisce contro la realtà che lo circonda. Come afferma Peirce, la Secondità descrive la “brute action” nella sua assoluta determinatezza, l'*hic et nunc* (Duns Scoto) di ogni evento. Infine, la Terzità (categoria triadica) è la categoria che rappresenta i fenomeni nella loro legalità intrinseca, includendo dunque l'insieme diversificato di abiti, leggi, regole, potenzialità attive, finalità, segni, significati, che riguardano tanto la realtà non umana quanto l'azione dell'uomo. È a questo proposito che, relativamente all'azione umana, si dimostra centrale la distinzione tra l'*azione* come Secondità, vale a dire l'avvenimento di un fenomeno umano auto-controllato in un certo momento e in un certo spazio, e l'*azione* come Terzità, o *condotta*, vale a dire l'azione intesa come *tipo* di attività, o come regolarità intrinseca all'azione-Secondità. In questo senso, la “condotta” umana è affine alla nozione peirceana di “abito” e di “credenza” (p. 184). La nozione di abito, a questo proposito, si rivela assolutamente centrale. Con essa Peirce intende sostenere che:

- (i) ogni cosa – *inanimata e animata* – manifesta degli abiti;
- (ii) ogni cosa è governata da/esibisce delle *leggi specifiche* (“conditional generality of Thirdness”);
- (iii) gli abiti sono *would-bes* (se occorresse la condizione *X*, l'ente *E* si comporterebbe sempre in questo determinato modo);
- (iv) i *would-bes* sono *irriducibili ai fatti*, alla loro relazione e alla loro somma, siano essi passati, presenti o futuri (il *would-be* è la *legge* dell'accadere dei fatti).

Come Bernstein rileva, la “massima pragmatista”² stessa si riferisce agli “habits of conduct”

2 La massima pragmatista è il principio di chiarificazione semantica secondo cui il significato di un oggetto è dato dalla somma degli effetti *concepibili* (“concepibili” significa generali; gli “effetti concepibili” sono, dunque, disposizioni e abiti generali degli oggetti) che quello stesso oggetto avrebbe per l'agire umano.

(Terzità), e non alle “azioni” nella loro occorrenza atomica e fattuale (Secondità). Il “realismo scolastico” di Peirce, dunque, consiste nell'ammettere la realtà vigente, in natura e nell'uomo, di Terzità (principi, o proprietà disposizionali, per loro natura generali e indeterminate), irriducibili ai fatti singolari ma suscettibili di determinazione attraverso la loro attuazione *hic et nunc* in azioni-Secondità.

La considerazione da parte di Bernstein della filosofia peirceana si sofferma da ultimo su una difficoltà irrisolta relativa allo statuto dell'*individualità umana*. Bernstein afferma che Peirce su questo tema è in parte impreciso, in parte contraddittorio. Infatti: (1) Peirce afferma che l'individualità umana si manifesta, nella sua distinzione dal tutto del corpo sociale, solo nell'errore e nell'ignoranza (si manifesta come negazione). Questo contraddice la teoria fondamentale di Peirce secondo cui (2) l'uomo è il centro originale dell'attività auto-correttiva e critica (“active and critical agent as *inquirer*”). La tesi conclusiva di Bernstein su questo punto è che “Peirce is betraying his own insight that there is a dimension of individuality or Positive Secondness that distinguishes the individual self” (p. 198). Come abbiamo visto, tuttavia, tale interpretazione è in fondo parziale, ed è correggibile alla luce delle analisi condotte da Colapietro nella sua monografia sul *Self*.

Nella seconda parte del suo capitolo dedicato al pragmatismo, Bernstein discute la concezione dell'*esperienza* sviluppata da Dewey, prendendo come filo conduttore le cinque tesi contenute in “The Need for a Recovery of Philosophy” del 1917. Ricostruendo per punti l'analisi di Bernstein, troviamo che, secondo Dewey, (i) l'esperienza non è innanzitutto un fenomeno conoscitivo (e lo studio dell'esperienza non introduce innanzitutto a questioni epistemologiche). Per Dewey infatti l'esperienza è, innanzitutto, “non-reflective”, o “non-cognitive experience”: essa cioè, nella sua dimensione cospicua e originaria, consiste in quel tipo di interazione cosciente del soggetto umano col mondo, in cui lo scopo principale dell'attività, il “controlling interest”, non è la conoscenza di qualcosa, bensì l'aver a che fare pratico con cose e persone. (ii) L'esperienza, in secondo luogo, non indica innanzitutto un fenomeno “mentale” (o psichico, o soggettivo, o privato e di principio inaccessibile ad altri rispetto al soggetto), tale per cui si ponga di conseguenza il problema di come uscire dal cerchio dell'esperienza soggettiva per congiungersi col “mondo” esterno (Descartes): l'esperienza è interazione uomo-mondo, in cui il “soggetto” e l’“oggetto” sono distinzioni funzionali interne all'esperienza. (iii) In terzo luogo, l'esperienza umana non riguarda innanzitutto ciò che è percepito adesso e/o ciò che è stato percepito nel passato (Berkeley, Hume): l'uomo, infatti, non è un mero “conoscitore” della realtà (non si trova, cioè, nella condizione di ricevere impressioni dal mondo, secondo l'idea della *spectator theory* dell'empirismo), bensì è un *agente-paziente*, che tratta con le cose del mondo e le intende compiendo continue *anticipazioni* (l'anticipazione è una trasgressione rispetto alla mera datità percettiva prevista dall'empirismo ed è presente nel costituirsi originario dell'esperienza). (iv) In quarto luogo, l'esperienza non ci dà contenuti particolari, atomici e irrelati: le *relazioni* tra le cose e tra le diverse esperienze (“connections and continuities”) – dalle più intime alle mere giustapposizioni esterne – non sono un costrutto successivo della mente, ma sono un dato dell'esperienza nel suo costituirsi originario (cfr. James e Whitehead). (v) Infine, l'esperienza non indica una dimensione della vita separata dal pensiero e caratterizzata esclusivamente da sensazione, percezione e memoria sensibile. Tutto all'opposto, l'*inferenza* è una componente fondamentale dell'esperienza umana, fin dai suoi livelli meno astratti. In termini deweyani, la vera opposizione non è tra “esperienza” e “pensiero”, bensì tra esperienza non-intelligente ed esperienza intelligente. Il limite della parte del capitolo dedicata a Dewey consiste nel fatto che il tema dell'azione rimane perlopiù implicito, e che l'equazione: “esperienza = azione” non viene tematizzata e sviluppata a dovere.