

Esiste la coscienza?

Le tesi inattuali di Peirce e James a confronto con la filosofia novecentesca.

Rossella Fabbrichesi
Università degli Studi di Milano
rossella.fabbrichesi@unimi.it

ABSTRACT Peirce considered consciousness, in his early 1868's writings, as a mere result of an inferential process, arguing that we have no power of introspection and that the Self is built throughout a process of trial and error. Peirce considered consciousness as a sign effect, more than as the generative origin of the knowledge of the world and of the other living beings. In his later correspondence with James, at the beginning of the 20th century, he affirmed that consciousness has to be considered not substantially, but phenomenologically, as “qualisense, altersense, medisense”, following the results of the phaneroscopic considerations developed in the part of his system called “High Philosophy”, or philosophy of experience.

From his part, James opened his writings on radical empiricism with an essay entitled “Does consciousness exist?”, where he advanced some doubts about the constitutive and transcendental power of it, and proposed to consider consciousness just as a function, useful for some cognitive purposes. Pure experience is made of a same ‘stuff’, a same matter, that is the matter of thoughts and the matter of things, and they are just one in the simultaneity of their apparition. Consciousness is no more than an adaptive opportunity, among many others useful in our commerce with the world.

Both the authors, therefore, preferred to speak of “a pure experience” based on habits of response, rather than of a pure consciousness. Consciousness in their system has no founding role, no psychological centrality, and no conceptual priority. This way, they inaugurate a stream of thought that was not prevalent in the 20th century (think of Husserl's or Sartre's positions, for example), but that nowadays could help us in solving many philosophical puzzles, and in building a living dialogue between pragmatism and cognitive sciences.

Key Words: Consciousness; Pure Experience; Peirce; James; Cognitivism.

1. Come ha dimostrato il congresso per il centenario della morte, tenutosi a Boston nel luglio del 2014, Charles S. Peirce è forse oggi uno dei pochi pensatori in grado di parlare a studiosi della più diversa estrazione – dai semiotici ai cognitivisti, dai teoretici di tradizione ermeneutica ai filosofi analitici, fino ai logici, ai matematici non standard, agli economisti e perfino ai teologi, Curioso destino per un uomo che

nella sua lunga e derelitta esistenza non riuscì a convincere quasi nessuno dei propri argomenti, né a farsi comprendere da un pubblico vasto.

In questo scritto mi propongo di analizzare un tema che Peirce e James affrontarono autonomamente – pur dialogando a tratti fra loro – e che in Peirce troviamo intrecciato a importanti discussioni sul segno, sulle categorie, sulla conoscenza. Erano anni in cui si iniziava a focalizzare l'attenzione sull'interrogativo “che cos'è la coscienza?”, interrogativo che oggi attraversa gran parte delle riflessioni delle analisi cognitive, della psicologia e delle neuroscienze. Peirce e James lo fronteggiavano ponendo alcune questioni che a me sembrano ancor oggi inevase e che delimitano con grande nitore la portata dell'argomento. A mio modo di vedere, infatti, l'istanza pragmatista può vivificare molte delle discussioni dell'attuale filosofia della mente di impianto cognitivista.

La sua ‘attualità’ filosofica mi sembra consistere, come cercherò di dimostrare, nella sottolineatura del tema dell'esperienza pragmatica e della centralità dell'abito di comportamento. L'abito - né interno, né esterno, né propriamente psichico, né fisico - designa unicamente una disposizione a rispondere che governa pratiche diverse di impegno nel mondo. Dobbiamo ai pragmatisti uno slittamento della trattazione relativa al ‘luogo’ della coscienza, dall'interiorità della mente alle pratiche divenienti in cui emerge qualcosa come la consapevolezza di sé. Tale novità di veduta è senza dubbio dovuta all'orizzonte evolucionista del quale il pragmatismo si era nutrito¹.

2. James ricordava come gran parte della psicologia sarebbe destinata a sparire se sparisse il suo oggetto di studio: i fatti, o stati, di coscienza. Ma che cosa sia la coscienza – egli notava - nessuno l'ha ancora spiegato con esattezza. Nei nostri anni uno degli studiosi che più si sono dedicati al problema, David Chalmers, scrive, esattamente come James all'inizio del secolo scorso, che la coscienza è un oggetto ‘misterioso’, nonostante le molte ricerche sulla sua natura.

La coscienza pone i problemi più sconcertanti alla scienza della mente. Non c'è niente che conosciamo più intimamente dell'esperienza cosciente, ma non c'è niente che sia più difficile spiegare. Negli ultimi anni tutti i tipi di fenomeni mentali hanno ceduto all'indagine scientifica, ma la coscienza ha caparbiamente resistito. In molti hanno cercato di spiegarla, ma le spiegazioni sembrano sempre non essere all'altezza della situazione. Alcuni sono stati indotti a credere che il problema sia intrattabile e che non esista una spiegazione accettabile (CHALMERS 2014: 9).

Tuttavia, è posizione molto comune credere che la coscienza sia un'esperienza di consapevolezza, distinta dalle cose materiali e in grado di rifletterle. Inoltre, è ugualmente diffusa la credenza che vi siano processi fisici che riescono a dare origine a una vita interiore.²

Nel credere questo – anche se Chalmers non mostra di rendersene conto - siamo debitori di un'antica tradizione, poggiata su solide basi filosofiche. Non si tratta

¹ Pur provenendo da tutt'altra tradizione, Lev Vygotskij (VYGOTSKIJ 2007) avvierà una riflessione per molti versi analoga, soprattutto se si pensa all'opera pressoché coeva di Mead.

² Così CHALMERS 2014: 14, che aggiunge: “Se c'è un problema che deve essere caratterizzato come *il* problema della coscienza, questo è quel problema”. Gli studi sulla coscienza si moltiplicano oggi in ogni ambito. Nelle sue linee essenziali la posizione di Chalmers è tra le più discusse e forse più condivise. Ma si veda, tra i più recenti, anche DENNETT 2009.

dunque di un *primum* indiscusso da cui partire nell'analisi, ma del risultato di una riflessione che si è consolidata nell'evo moderno. Scrive Kant, in apertura della propria *Antropologia pragmatica*, che la coscienza sorge quando una rappresentazione della quale sono consapevole viene separata dalla connessione che la unisce alle altre e viene trasposta in una unità significativa. Inoltre, «il fatto di avere fra le proprie rappresentazioni anche quella dell'Io eleva l'essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. E' questo che ne fa una persona, e in virtù dell'unità della coscienza in tutte le alterazioni che possono toccarlo, una medesima e sola persona, cioè un essere del tutto differente per rango e dignità dalle cose, quali sono gli animali privi di ragione, di cui si può disporre a piacimento» (KANT 2010: 109). L'uomo è uomo in quanto è dotato di consapevolezza riguardo alle proprie sensazioni e azioni, in quanto sa di avere un Io, e unifica nel proprio centro propulsivo la varietà delle rappresentazioni che lo attraversano. L'autocoscienza non è dunque che il frutto più maturo del destarsi della coscienza.³

Queste due parole – coscienza e autocoscienza – viaggiano rapide e sempre più imponenti nel vocabolario dell'800 e poi del '900. La coscienza, dai territori dell'Io Penso kantiano alla coscienza hegeliana, dalla coscienza intenzionale brentaniana e husserliana alla coscienza trascendentale e immaginativa sartriana, per finire con la chiamata della coscienza e la decisione anticipatrice della morte dell'analitica esistenziale heideggeriana, la coscienza – dicevo - domina sovrana nei territori della filosofia contemporanea e proprio con quei tratti di coscienza costitutiva, trascendentale e ponente-costituente che erano in cammino fin dal cogito cartesiano e che risultano ben adombrati nel passaggio kantiano appena letto.

Eppure, come scriveva una delle poche voci dissonanti in questo coro europeo, Friedrich Nietzsche: «il problema della coscienza (più esattamente del divenire autocoscienti) ci compare davanti soltanto allorché cominciamo a comprendere in che misura potremmo fare a meno di essa» (NIETZSCHE 1977: § 354).⁴ Nietzsche ipotizza così che la funzione propria della coscienza possa essere considerata «superflua», o meglio utile solo a scopi comunicativi, come rete di collegamento tra uomo e uomo. «La vita intera sarebbe possibile senza che ci si vedesse, per così dire, allo specchio» (*ibidem*).

Più o meno negli stessi anni, sull'altra sponda dell'Atlantico, Charles Sanders Peirce e William James (cui bisognerebbe aggiungere George Herbert Mead, che su questo argomento svolgerà negli anni '30 del '900 una ricerca preziosa) si interrogano esattamente su tale questione, mettendo in dubbio, con i loro strumenti scientifici e il loro acume filosofico, la centralità della coscienza. Parlo nel titolo di tesi 'inattuali', perché non solo, mi sembra, il loro lavoro procede in controtendenza rispetto alla linea della filosofia continentale del ventesimo secolo, ma anche perché a tutt'oggi delle loro riflessioni si sa molto poco, e dunque si *fa* molto poco. Eppure, esattamente come Nietzsche, cioè in puro spirito genealogico, essi si chiedono non cosa *sia* la coscienza, ma come *sorga* la coscienza, cosa ne permetta l'emergenza. Se conducono in questo modo l'interrogazione è perché hanno assimilato la lezione

³ Per una buona sintesi sia storica, sia metodologica del tema si segnala PERCONTI 2008. Qui si nota come a partire dalle analisi di David Hume sul "teatro" della coscienza – teatro in cui secondo l'autore nessuno percepisce direttamente il proprio sé, ma solo un'onda fuggevole di rappresentazioni - fino alle analisi di Gazzaniga, Dennett e Metzinger, parte della scienza della mente contemporanea si impegna proprio a dimostrare l'insussistenza di una nozione interna paragonabile alla consapevolezza di un Io unitario.

⁴ Su questi temi ho lavorato in FABBRICHESI 2012.

darwiniana, fondamentale nella riflessione di tutti i pragmatisti americani. Solo a partire dall'ipotesi evolucionista si può iniziare a porre il problema dell'*origine* della coscienza e dell'interpretazione della stessa come un risultato di abiti pregressi⁵. In questa prospettiva non c'è bisogno di ipotizzare la presenza 'eccezionale' di qualcosa di puramente umano definibile come coscienza, autocoscienza o mente, intorno al quale far ruotare, come in un centro di variazione, tutte le altre facoltà. L'uomo viene spiegato, in analogia con gli altri viventi, come un essere dotato di capacità di *habit-taking*, e l'autocoscienza come un salto evolutivo in cui semplicemente vengono selezionate le variazioni accidentali dovute ai gesti vocali e alla manipolazione dei segni, lentamente adottati per nuovi usi di tipo sociale e comunicativo.

3. Partiamo allora commentando la lezione di Peirce, che certo diviene magistrale per gli altri suoi compagni di avventure pragmatiste. Nei fondamentali saggi del '68 (PEIRCE 2008: 83-182) egli sostiene in relazione al nostro tema due principi chiarissimi. La coscienza, come ogni altra conoscenza, è appresa come una forma di inferenza, non di intuizione; e l'autocoscienza emerge dalla consapevolezza non dell'evidenza delle nostre certezze o del nostro stesso pensare, ma dall'ignoranza che constatiamo in noi quando inciampiamo in un problema pratico e falliamo nei nostri intenti.

Noi non abbiamo alcun potere di introspezione, scrive l'autore, e ogni conoscenza del mondo interno deriva per inferenza dalla nostra conoscenza del mondo esterno. L'essere e il riconoscersi coscienti, insomma, lungi dall'essere un presupposto indubitabile, è un segno cui accediamo tramite un complesso *processo* di cognizione, è un costrutto semiotico: qualcosa che appare solo nella mediazione inferenziale (PEIRCE 2008:104). Questi erano temi che Peirce aveva messo ben a fuoco nelle cosiddette *Lowell Lectures*, svolte nel 1866 (PEIRCE W1: 358-470). Qui scriveva, seguendo il filo di un pensiero che non lo abbandonerà mai, che ogni modificazione della coscienza, ogni *stato* di coscienza assume la forma di un'inferenza valida (cioè, appunto, di un *processo di trasposizione, in-fero*). Perciò, si danno tre elementi coscienziali, assolutamente equivalenti ai tre modi validi di inferenza: comprensione, estensione e informazione. Coscienza è un termine molto vago, scrive Peirce: possiamo considerarla come la coerenza delle rappresentazioni, ma di nuovo non abbiamo indicato che una linea semiotico-inferenziale di interpretazione e nulla di sostanziale. D'altronde, come chiariva in *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane* (PEIRCE 2008: 93): «Io so che Io (non meramente l'Io) esisto. Il problema è spiegare come lo so». E' molto arduo sostenere che io lo sappia per intuizione. Prendiamo un bambino piccolo. Egli apprenderà di essere Willy o Johnny sulla base di due elementi: la testimonianza degli altri e l'errore in cui incorre agendo. Proposizione interessantissima perché fa dipendere l'autocoscienza non dalla certezza autoevidente fondata sulla *ratio*, ma dall'ignoranza e dalla fallibilità dell'*ego*. E' quando io sbaglio che, per contraccolpo, realizzo che c'è un me che ha errato. Peirce approda così ad una concezione non fondativa, ma privativa del *self* (COLAPIETRO 2005: 48). La coscienza non è origine, ma risultato. Essa sorge nel momento in cui c'è consapevolezza di un io cedevole, un io fallibile (e non di un io che fa da perno ad ogni rappresentazione). «L'ignoranza e l'errore sono tutto quello

⁵ Senza dubbio, gli interessi di Peirce e James verso il tema della coscienza sono legate alle discussioni avvenute all'interno del Metaphysical Club di Cambridge con Chauncey Wright, importante tramite tra darwinismo e pragmatismo (cfr. sul punto PARRAVICINI 2012).

che distingue i nostri io privati dall'ego assoluto della appercezione pura» (PEIRCE 2008: 95). Prima viene l'errore, poi la consapevolezza di essere un io.

L'argomento di Peirce nel 1868 può dunque essere sintetizzato così: la coscienza è data come il succedersi di eventi inferenziali diversamente intensi, esattamente come il pensiero, che è null'altro che una serie di inferenze, o un *train of thoughts*. La vita stessa si palesa come una catena di intrecci simbolici (PEIRCE 2008:101-105), il cui risultato cognitivo si palesa lungo il cammino. La risposta formulata dall'autore alla domanda kantiana *Was ist der Mensch?* (che implicava come abbiamo visto il possesso da parte dell'uomo *in primis* della coscienza) è dunque che l'uomo è un segno e la coscienza è solo la manifestazione di un'argomentazione logica più o meno complessa. Noi pensiamo, scrive Peirce, che vi sia un'unità appercettiva trascendentale dell'io. Ma questa unità è solo l'unità della simbolizzazione che sintetizza e definisce le sue rappresentazioni. La questione non è da porre dicendo che l'uomo *ha*, o usa, i segni di cui dispone, ma dicendo che l'uomo è, tout court, i segni attraverso i quali si esprime (DE TIENNE 2010: 45), attraverso i quali estende e espande la propria personalità (che non è equivalente all'individualità⁶). Niente *sintesi* intorno a un centro, ma se mai *estensione* e *transito*. Per il Peirce degli scritti giovanili, dunque, si potrebbe dire che tutto è coscienza, nel senso che tutto è segno e inferenza, e insieme che nulla è propriamente cosciente, cioè compiutamente appercettivo. Il significato relato alla parola coscienza si stempera completamente nella semioticità delle leggi inferenziali. L'uomo non è una cosa, «o una particella da considerarsi assolutamente presente in una certa parte di spazio e assolutamente assente in un'altra» (PEIRCE W5:79); l'uomo si identifica con i segni esterni che usa, l'uomo è là dove agisce, dove agisce come segno. Similmente, è insensato dire che la mente sia un ricettacolo tale per cui se una 'cosa' è dentro di essa, cessa di esser fuori (PEIRCE W2: 471). Dobbiamo oltrepassare questa visione cosalizzata del pensiero. I pensieri di uno scrittore sono sparsi nelle copie dei suoi libri, più che abitare la sua testa (PEIRCE CP 7.364); e il ragionamento sta nella lingua che lo esprime. Quella di Peirce è dunque una visione non localistica o spazializzata, ma temporalizzata della coscienza («mellonizzata», scrive in CP 8.284, dal greco *mellon*, che si potrebbe tradurre con 'rivolto al futuro'): essa è là dove produrrà effetti, effetti di consapevolezza e riconoscimento.

4. Io non ho più trovato tracce di un interesse di Peirce verso il tema della coscienza, fino all'inizio del nuovo secolo; e molto probabilmente la nuova attenzione viene stimolata proprio dagli sviluppi del pensiero jamesiano al riguardo. Veniamo allora a James. Non mi occuperò dei suoi *Principles of Psychology*, che pure presentano una visione molto innovativa nel campo della psicologia, ma approderò subito al commento del ciclo di conferenze svolto a breve distanza dalla morte e riguardante il tema dell'esperienza pura. Mi sembra che questa parte del lavoro di James sia oggi più rappresentativa del suo radicale anti-dualismo e del tentativo di mettere tra parentesi l'interpretazione sostanzialista della coscienza. Il ciclo, raccolto postumo nei *Saggi di empirismo radicale* del 1912 (JAMES 2009), si apre con uno scritto intitolato "Esiste la coscienza?". Uno scritto coraggioso, che procede in controtendenza rispetto al pensiero del tempo e alle stesse analisi jamesiane espresse nei *Principi di psicologia*, dove la coscienza era in verità al centro della trattazione, con l'innovativa e influente idea dello *stream of consciousness*, delle sue parti

⁶ Su questa distinzione si segnala FADDA 2013 e FABBRICHESI 2012.

transitive, delle frange di pensiero. Ma nei primi anni del secolo James inizia a pensare che la centralità della coscienza vada depotenziata. Le sue caratteristiche, che egli aveva saputo delineare così bene nel 1890, sono trasferite all'esperienza nel suo complesso, e la coscienza viene ad assumere un ruolo tutto sommato marginale, utile solo in alcune circostanze. Ma consideriamo meglio alcuni passaggi del saggio. James riflette sull'inclinazione dualista della filosofia occidentale, che persiste anche dopo la svolta kantiana: i pensieri al di qua della barriera della mente, le cose al di là. Certo, Kant ha introdotto il fenomeno come ciò che si muove nell'orbita dell'Io trascendentale e così ha decisamente sbilanciato la relazione dalla parte del soggetto, che poi non è più semplicemente soggetto empirico, né spirito, ma puro a priori categoriale. Ma la distinzione interno-esterno rimane; inoltre, la psicologia ha continuato a considerare la coscienza come se si trattasse di una cosa, di un'entità reale. Cioè l'ha postulata senza interrogarsi sulla sua natura. Il compito dell'empirista radicale, dice allora James (un compito che è stato assunto, potremmo dire, da tutti i pragmatisti, da Royce fino a Mead) è quello di spiegare come *si produca* la coscienza, o più propriamente l'*atto* coscienziale, quali siano le sue condizioni di emergenza, quale sia cioè la genealogia della coscienza. Ricordo ancora che Darwin aveva vagheggiato qualcosa del genere, e Chauncey Wright aveva avviato una poderosa ricerca in questo senso, stimolato proprio dal grande naturalista (PARRAVICINI 2012: cap. IV). James, immerso in questa temperie culturale e scientifica, nota senza mezzi termini che in filosofia 'coscienza' è ormai il nome di un puro vapore cui è difficile dar sostanza. La nozione di trascendentale ha assottigliato la polpa della coscienza, fino a ridurla a una nuvola fluttuante nel vuoto. La coscienza si è disincarnata sempre più, e sta per scomparire. «Quelli che vi si attaccano, si attaccano a una semplice eco, al tenue mormorio che l'anima nel suo scomparire lascia nell'aria della filosofia» (JAMES 2009: 4). Io vorrei invece, scrive l'autore, sostituire quella che ormai appare come una «non entità» con il concetto di esperienza.

Assistiamo dunque in questo scritto ad un deciso attacco alla "concretezza mal posta" della sostanza coscienziale. Come già diceva Peirce, quando ci interroghiamo sulla 'cosa che pensa', noi osserviamo un *train of thoughts*, o *of signs* (PEIRCE 2008: 101), ma assolutamente mai un sostrato che lo regga. Perciò dobbiamo negare la cosalità della coscienza, mentre sosterremo nella maniera più decisa che essa rinvii a una «funzione» (JAMES 2009: 111). Ancor di più, insiste James, i nostri pensieri sono fatti della stessa materia, della stessa stoffa di cui sono fatti gli oggetti, mentre c'è una funzione cognitiva che si aggiunge al flusso dell'esperienza e lo orienta nell'attività del conoscere. James parla di addizione, non di sottrazione, e ciò è particolarmente originale a mio modo di vedere. In una certa tradizione, ad esempio fenomenologica, la coscienza si disvela grazie ad atti successivi di *epochè*, di riduzione o *prescissione*⁷, in cui essa si purifica a poco a poco per ritrovarsi come luogo sorgivo dell'esperienza immediata, James è di altro avviso: esiste una materia viva che compone ogni nostro atto e pensiero e che è la materia dell'esperienza, o della vita, il puro *that*. Ad essa noi aggiungiamo una qualificazione (un *what*) che ha spesso i colori dell'atto di coscienza, dell'«io so», «io sento», «io penso». Dobbiamo dunque sforzarci di cogliere il darsi dell'esperienza prima del lancio intenzionale

⁷ *Prescissione* è un termine già usato dai medievali per indicare un certo processo astrattivo. Peirce utilizza proprio il metodo prescissivo nel suo *Nuovo elenco di categorie* per scandire la gradazione dei concetti universali (Peirce 1992: 16-17).

della coscienza e prima dell'imporsi dell'alterità oggettuale. Il mondo non è per una coscienza e la coscienza non crea il suo mondo.

E' chiaro che questa costruzione si pone in antitesi con gran parte del pensiero novecentesco, da Brentano a Husserl, da Sartre a Heidegger. Bisogna esortare a non essere né tolemaici né copernicani, a non considerare un polo gravitazionale (il soggetto) più forte dell'altro (l'oggetto), poiché ciò che si dà è solo la simultaneità della loro apparizione. Anzi, è lo stesso *simul* a far scaturire l'autonomia delle rispettive posizioni. Bisogna perciò essere empiristi, ma empiristi radicali (cioè non associazionisti, né atomisti). Si dà solo il flusso liquido dell'esperienza e delle sue congiunzioni-disgiunzioni, nella perpetua transitività del movimento della vita, in cui, per certi fini, per certe funzioni, per certi interessi pragmatici qualcosa può essere considerato *poi* dal lato del soggetto, o dal lato dell'oggetto. Né puri fatti, né puri pensieri: l'esperienza scorre nel solco degli *atti*.

Il fenomeno d'esperienza è per James pluralmente singolare, per dir così. E' una stoffa unica che si dipana in molte fibre; è un piano di immanenza in cui si addensano, si mettono in rilievo ora concetti astratti, ora emozioni, ora eventi fisici. Il tessuto del *that* si infittisce intorno ad alcuni definiti *what*. Farò un esempio molto semplice, che spero sia rispondente al dettato jamesiano. Prendiamo la pratica del camminare, in cui io sono tutt'uno con il sentiero, i suoi bordi, le sue altezze, le sue asperità (e il sentiero è tutt'uno con il mio scalpiccio). Ad un certo punto, "per addizione", quest'esperienza 'assoluta' si esprime con le seguenti parole: "Che fatica camminare!". Ho dato voce a quel fenomeno, ne ho preso co-scienza (cioè l'ho definito tramite significati pubblici e discorsivi; si ricordi che coscienza viene da *co-scire*, sapere insieme). Si tratta della mia fatica o del fatto che il cammino è in sé aspro e faticoso? Non ha importanza, perché la prima esperienza è stata di una perfetta simultaneità di questi diversi aspetti.

Potrei arrivare a dire che quello di James è un materialismo, se siamo disposti a pensare alla materia non come dato inerte, ma come prassi, pura prassi in atto che *si* fa. Tolta la coscienza – che l'autore eguaglia alla fine del saggio al puro respiro – restano i pensieri, certo, ma i pensieri sono assolutamente omogenei alle presenze oggettuali, sono la loro metà speculare, sono «fatti della stessa sostanza di cui sono fatte le cose» (JAMES 2009: 23). Sostanza che è poi quella che l'autore definisce «la materia dell'esperienza» (JAMES 2009: 105). Ecco che dire materialismo è come dire razionalismo, e al di là di queste aride distinzioni metafisiche è ad una nuova teoria dell'esperienza, cioè della prassi, che dobbiamo pensare⁸. In conclusione, scrive James in un altro articolo della raccolta, "La nozione di coscienza", la coscienza non esiste; esiste la disposizione ad entrare in qualche relazione delle parti di esperienza, ad esempio, la suscettibilità ad essere conosciute, ad agganciare la funzionalità psichica. Sempre in rapporto a qualche interesse presente o futuro. «Le attribuzioni soggetto e oggetto, rappresentato e rappresentante, cosa e pensiero significano dunque una distinzione pratica [...] e si possono definire perfettamente questi due ruoli senza uscire dalla trama dell'esperienza stessa» (JAMES 2009: 111). In conclusione: l'esperienza è un'«attualità priva di qualificazione». Un'attualità nel senso che essa è composta dalle azioni che vi esercitiamo (JAMES 2009: 16). I fenomeni d'esperienza vanno dunque visti essenzialmente come piani per l'azione. Il loro sdoppiamento retrospettivo in fatti e stati di coscienza è appunto uno dei tanti

⁸ Sul piano dell'empirismo radicale e del flusso di coscienza la riflessione di James si è incontrata più volte con quella di Bergson. Cfr. sui rapporti tra questi due pensatori BERGSON-JAMES 2014.

modi di pianificare il nostro intervento nel mondo. L'empirismo radicale di James è lo sviluppo più raffinato del suo pragmatismo.

5. Peirce riceve una copia del lavoro dell'amico e mostra di non apprezzarlo quasi per nulla. E' interessante lo scambio di lettere tra i due (PEIRCE-JAMES 2011), nel quale Peirce obietta a James di non capire assolutamente perché egli parli di entità riguardo alla coscienza (nessuno l'ha mai definita in tal modo, scrive), né perché si riferisca a dei fenomeni radicali, al plurale. Vi è un unico fenomeno, egli sottolinea con forza, ciò che altrove viene qualificato come l'«intero risultato cognitivo del vivere» (PEIRCE CP 7.527), che dovrebbe essere oggetto di quella che Peirce definisce con tono enfatico *High Philosophy*. «Esperienza e un evento esperienziale per me sono completamente differenti, dal momento che l'esperienza è l'effetto che la vita ha prodotto *sugli* abiti» (PEIRCE-JAMES 2011: 170). Là dove James parla dunque di *esperienza*, Peirce preferisce il termine più ampio di *phaneron* o fenomeno. «Il phaneron è la somma totale dei contenuti della coscienza umana» (ivi). Come si vede, in questa fase Peirce non intende negare la coscienza, anche se la usa come sinonimo di fenomeno d'esperienza: essa «include tutto ciò che sta davanti alla mente in qualsiasi ora e giorno della nostra vita» (PEIRCE CP 7.538). L'*esperienza* jamesiana è secondo Peirce solo una parte di questo fenomeno, quella equivalente alla *Secondness*, la sua seconda categoria (PEIRCE 1992), «ciò che la vita ci forza a vivere» (PEIRCE-JAMES: 190). L'*evento esperienziale* si declina invece secondo la triade categoriale analizzata dagli anni '90 in poi secondo modelli logici, chimici e matematici, come *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*. L'esperienza faneroscopica, cioè il contenuto della coscienza, si dice in tre modi. L'analisi di Peirce vuole essere fenomenologica, non psicologica. Resta da discutere, a onor del vero, su quanto possa dirsi meramente psicologico l'ultimo James.

Vi sono dunque due elementi secondo cui interpretare quest'ultima parte della riflessione peirceana sul tema 'coscienza'⁹. Il primo aspetto che vorrei approfondire è il seguente: per il Peirce degli ultimi scritti coscienza è avere nella presenza, davanti a sé, ciò che appare così come appare. Ma questo esperire nella presenza non è mai immediato e non è mai semplice. C'è una valenza categoriale, che Peirce chiama «cenopitagorica» (pitagorica, cioè numerica, e *kainos*, fresca, nuova) del fenomeno di coscienza (PEIRCE 1992: 129). E le categorie sono tre e non più di tre. Noi possiamo avere, scrive l'autore, una coscienza di Primità, del *feeling* nella sua *self-containedness* – pura sensazione che mi invade, di rosso, di un trillo, di un dolore, di un *such*. Abbiamo qui coscienza nel senso proprio? No, noi *siamo* per un breve momento una sola cosa con quella sensazione, ne siamo completamente posseduti, spesso senza rendercene conto. La coscienza vera e propria sorge con la Secondità. Perché? Perché io divengo consapevole dell'attivazione del mio Ego nel momento in cui sono soggiogato da qualcosa che non è in mio potere. Ritorna qui il discorso fallibilista del '68. E' dall'atto di resistenza che esercito contro 'la forza della vita' che riconosco di essere un *self*. Coscienza è un *dual fact* (PEIRCE CP 8.282). Certo, la coscienza è quel senso di pienezza con cui mi lascio invadere da un *quale* specifico che «per noi sarebbe il mondo intero», ma «se non fosse per i fenomeni dell'ignoranza e dell'errore» (ivi), i quali ci costringono a riflettere sul fatto che ci sono due mondi in questa *double consciousness*, noi non guadagneremmo tale secondo gradino dell'esser coscienti, essenziale a render conto dei fatti. «E' questa

⁹ I riferimenti sono al volume 7 e 8 dei CP, in parte tradotti in PEIRCE 1992: 144 ss.

separazione che fa sì che i fatti siano fatti» (ivi) (e non fattoidi o interpretazioni, potremmo dire in termini contemporanei). Coscienza è dunque propriamente «coscienza del due, del contrasto, della separazione tra ciò che controlliamo e ciò che non controlliamo» (CP 8.282).

Infine, c'è un altro piano in cui si esprime la coscienza, che è poi quello essenziale (come scrive Claudio Paolucci è Terzo, ma in realtà è Primo, perché è a partire dal Terzo che io posso parlare delle qualità e dei fatti¹⁰). Questa esperienza di terzo grado è quella della razionalità, del pensiero, della rappresentazione che riconosce e dice che vi sono degli stati di coscienza e che essi sono descrivibili secondo la modalità triadica che ho detto. Questa coscienza si iscrive come un *general* che stabilisce un abito d'attesa (una «mellonizzazione», una futuribilità).

Primisense, altersense, medisense: così Peirce definisce dunque i cosiddetti stati di coscienza, che nella sua visione sono meri *phanera*. *Primisense*, quando si tratta di un evento primigenio, *altersense*, quando siamo di fronte all'Altro, *medisense*, quando l'evento è di mediazione. Non è vero dunque, come vuole James, che la coscienza sia solo una funzione, una particolare funzione cognitiva; essa è un evento equivalente all'esperienza generale del vivere e dell'abitare il mondo. Quest'esperienza non può essere «radicale» se non in quanto è semiotica e interpretativa.

Chi dice infatti che abbiamo avuto un'esperienza pura? L'esperienza radicale è un *that*, identificabile forse solo nello stato di dormiveglia, di semicoma, come ammette anche James. Quando cerco di ghermirla è già svanita, e parla la voce della coscienza, in senso tradizionale, l'universale *what* che qualifica l'evento esperito tramite il linguaggio e il riconoscimento pubblico. Posso ben provare un *feeling* di rosso intenso, ma non appena cerco di agguantarne la qualità già l'ho inquinata con la presa rigida e altrimenti tonificata delle proposizioni, dei concetti, dei significati. Dire esperienza è già insomma un fatto di interpretazione e di attivazione semiotica. La coscienza, intesa come *Medisense*, è, appunto, ciò che qualifica il *Primisense*. E' il Terzo che dice che c'è un Primo, eppure le esperienze di pura *suchness* sono ben reali e ben esperibili, e lo sono ancor di più quelle di Secondità. Ma, come scrive Peirce, non appena tenti di portarle alla consapevolezza e alla rappresentazione, già le hai guastate.

Basti dire dunque che l'esperienza pura sottratta alla coscienza è ancora una figura della coscienza semiotica e inferenziale e, insieme, è un elemento indecomponibile del fenomeno complessivo che si presenta alla mente «in ogni ora e in ogni giorno della nostra vita». Ha cioè aspetti di Terzità, pur mantenendo un'indelebile coloritura di Primità. In conclusione: Peirce utilizza la parola coscienza come sinonimo di esperienza: la sua filosofia della mente è una fenomenologia logica e semiotica (o una semiotica fenomenologica).

6. Una semiotica di stampo pragmatista, dovrei ora aggiungere. E vengo all'ultimo aspetto che vorrei considerare, che allarga considerevolmente il campo che Peirce attribuisce al termine coscienza e, in senso lato, al termine mente. In un capitolo della *Minute Logic* (PEIRCE CP 7.366) egli si chiede cosa si intenda con 'fenomeno di coscienza', pensando alla coscienza come ad un attributo della mente o, più specificamente, come un «accompagnamento speciale» della mente. Cosa vogliamo dire esattamente, chiede Peirce, quando diciamo che se vengo operato a un certo lobo

¹⁰ PAOLUCCI 2015.

temporale perdo la facoltà di linguaggio? Non è vero che ne sono destituito anche se mi viene sottratto il mio inchiostro? Non potrei allora affermare che la mia capacità di ragionamento è allocata nel contenitore di inchiostro, tanto quanto nel mio cervello? Dire che la mente risiede nel cervello, come dicono gli psicologi (e oggi alcuni cognitivisti), e dire che la mente risiede negli strumenti con i quali esercito le mie facoltà cerebrali, o negli abiti grazie ai quali dimostro di avere un cervello, non è forse la stessa cosa? Ecco che Peirce si avvicina a una concezione che oggi chiameremmo di cognizione distribuita o di *extended mind*¹¹, che lo conduce a intendere lo studio della mente (e del suo accompagnamento cosciente) come qualcosa di particolarmente ampio, che corrisponde allo studio degli abiti, delle pratiche, dei comportamenti sociali che contraddistinguono «la cerchia» di ogni sé individuale. In definitiva, scrive Peirce, dire che la psicologia studia i fenomeni della coscienza, sarebbe come dire che un ittiologo si occupa della scienza dell'acqua. Ma i pesci non stanno nell'acqua come la chiave sta nella toppa (per ripetere un esempio di Heidegger). L'acqua (la coscienza) non è un contenitore o un puro supporto. Così, percezioni e rappresentazioni non stanno nella coscienza se non come segni e abiti di risposta, cioè non *stanno*, ma *rinviano*, *stanno per*. In tal modo, abiti, dispositivi, pratiche e usi consuetudinari devono essere a pieno titolo i contenuti dei nostri studi psicologici e cognitivi. Con ciò, è chiaro, Peirce sfugge all'alternativa internalisti-esternalisti: la parola Interpretante – che è al centro della sua semiotica cognitiva e che sostituisce una volta per tutte il riferimento al 'soggetto dotato di coscienza' – mira proprio a definire l'insieme delle pratiche che, nell'uso, garantiscono l'effetto di comprensione di un dato significato.

Peirce ha dunque ben chiaro, già in questi anni a cavallo tra '800 e '900, che la coscienza non è la mente, e la mente non è il cervello. Ma, come la coscienza, neppure la mente è semplicemente qualcosa di interiore e soggettivo. Essa si costituisce là dove agisce, dove produce effetti; non è dunque più interna che esterna. Peirce lo scriveva già negli anni giovanili, come abbiamo visto. Sta di fatto che, come era per James, la coscienza non ha carattere costitutivo della conoscenza, non ha priorità concettuale, non ha centralità psicologica. Peirce però non sembra avere neppure grande interesse a 'smontarne' l'essenza. E' la sua teoria semiotica e pragmatista a spostare il fuoco dell'analisi, con l'attenzione all'Interpretante Logico Finale, cioè all'abito (PEIRCE CP 5.480)¹². Abito è per lui la parola-chiave, non coscienza (ed è infatti a questo tema che dedica pagine e pagine dei propri scritti, non alla coscienza). Su questo piano William James faceva fatica a seguirlo e, per quel che è a mia conoscenza, gran parte della filosofia contemporanea deve ancora scoprirlo, mentre alcuni tra i più brillanti cognitivisti dovrebbero annoverarlo tra i propri ispiratori.

¹¹ Si veda sul tema l'ormai classico CLARK 2008; e per un commento relativo all'intreccio tra questi temi e quelli propriamente semiotici PAOLUCCI et al. 2011.

¹² L'abito non è propriamente né esterno, né interno. E' la disposizione a rispondere, l'esser pronti a fare. L'abito delinea la soglia precedente alla distinzione tra fisico e psichico, tra naturale e sociale, tra inconscio e conscio. Mutuato dalla tradizione empirista, e fondamentale in quella di ispirazione evoluzionista, esso designa semplicemente un modello di comportamento ricorrente, abituale, spesso inconsapevole, nutrito dagli esercizi che lo determinano (cfr. CP 5.491).

Bibliografia

BERGSON Henri, JAMES William (2014), (a cura di R. Ronchi) *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Milano, Cortina.

CHALMERS, David (2014), *Che cos'è la coscienza*, Roma, Castelvecchi.

CLARK, Andy (2008), *Supersizing the mind, Embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford, Oxford University Press.

COLAPIETRO, Vincent (2005), «L'altro come sé e il sé come altro», in (a cura di R.M. Calcaterra) *Semiotica e fenomenologia del sé*, Torino, Aragno.

DE TIENNE, André (2005), *Le signe en personne chez Peirce, avec échos wittgensteiniens*, in (F. Latraverse ed.), *Peirce, Wittgenstein et le pragmatisme*, Paris, L'Harmattan.

DENNETT, Daniel (2009), *Coscienza. Che cosa è*, Roma-Bari, Laterza.

FABBRICHESI, Rossella (2012), *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Milano, Mimesis.

FADDA, Emanuele (2013), *Peirce*, Roma, Carocci.

KANT, Immanuel (2010), (a cura di M. Bertani e G. Garelli), *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Torino, Einaudi.

NIETSCHE, Friedrich (1977), (a cura di G. Colli), *La gaia scienza*, Milano, Adelphi.

PEIRCE, Charles Sanders (2008), (a cura di G. Maddalena), *Scritti scelti*, Torino, UTET.

PEIRCE, Charles Sanders (1931-35), (C.Hartshorne e P.Weiss Eds.),[CP] seguito dal numero del volume e del paragrafo, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce.*, Voll.1-6,; (A.Burks ed.), Voll.7-8, 1958, Cambridge [Mass.], Harvard University Press.

PEIRCE, Charles Sanders (1982-2009), (The Peirce Edition Project ed.) [W] seguito dal numero di volume e di pagina, *Writings of Charles Sanders Peirce. A Chronological Edition*, Voll.1-6, 1982-1996, Vol. 8, 2009, Bloomington, Indiana University Press.

PEIRCE, Charles Sanders (1992), (a cura di R. Fabbrichesi Leo), *Categorie*, Roma-Bari, Laterza.

PEIRCE, Charles Sanders, JAMES, William (2011), (a cura di G. Maddalena e M. Annoni), *Alle origini del pragmatismo*, Torino, Aragno.

PAOLUCCI, Claudio (2011) con R. Fusaroli e T. Granelli (a cura di), «The External Mind. Perspectives on Semiosis, Distribution and Situation in Cognition», in *Versus*, n. 112-113.

PAOLUCCI, Claudio (2015), *L'eredità di Peirce per la semiotica contemporanea*, in (a cura di M.A.Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale), *Su Peirce. Interpretazione, ricerche, prospettive*, Milano, Bompiani.

PARRAVICINI, Andrea (2012), *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Pisa, ETS.

PERCONTI, Pietro (2008), *L'autocoscienza*, Roma-Bari, Laterza.

VYGOTSKIJ, Lev (2007), *Pensiero e linguaggio*, Firenze, Giunti.