

## Qualche conseguenza del suo pragmatismo

**Daniele Barbieri**

Accademia di Belle Arti di Bologna  
db@danielebarbieri.it

**Abstract** The convergences between Lacan and Peirce being most emphasized by the literature concern, typically, the relation between object *petit a* and the *ground*, between *phaneroscopic categories* and Lacanian *ways*, including *unlimited semiosis* and infinite referring between *signifiants*. Much less emphasis has been placed on another aspect of proximity, concerning the low relevance of the concept of *consciousness* (or of *subject*) for the understanding of thought/semiosis. Yet this would have been useful to Lacan, especially through some of the consequences of pragmatism: among them, the concept of *abduction* as formulated by Bateson, with the implicit rapprochement between semiotic and natural processes; but also the opposition, in Bateson, between *pleromatic* and *creatural* explanation, and its relationship with the peircean categories of Secondness and Thirdness. From the words of Peirce, especially in his last years, however, is already easy to infer the idea that even nature itself is structured semiotically, or as a language. Doing scientific research, discovering natural laws, is to decipher this language. The lacanian idea of unconscious derives naturally from a semiotically structured nature. Perhaps the crucial point is that, each in his own way, but not in so different ways, Peirce and Lacan are on the brink of the end of philosophy. Philosophy dies as ontology, and agonizes as phenomenology, contaminating with psychological science, inevitably.

**Keywords:** Charles Sanders Peirce, Jacques Lacan, pragmatism, Gregory Bateson, abduction, unlimited semiosis

### 0. Introduzione

Nel capitolo 5 della sezione D de *La struttura assente*, cruciale nel discorso dell'opera e non a caso intitolato "La struttura e l'assenza", Eco (1968: 323-360) dedica diverse pagine al pensiero di Jacques Lacan. Eco individua in Lacan la formulazione più acuta di quello che contestualmente definisce *strutturalismo ontologico*, una ipostatizzazione della struttura che verrebbe però continuamente rinviata, ponendosi inevitabilmente come assente, e in questa *assenza* costituiva Lacan troverebbe il fondamento dal suo *soggetto*, costruito a sua volta dal linguaggio che sta a fondamento e struttura dell'inconscio e da uno squilibrio dovuto a una *manca* fondamentale, quella dell'Altro. L'attacco a Lacan chiarisce le proprie ragioni quando Eco individua nel

pensiero di Heidegger la matrice di quello lacaniano; il problema non sta nel *predicare strutture* in sé, ma nel *predicare strutture che si pretendono definitive* (Ivi: 343). È proprio la coerenza del pensiero heideggeriano a rivelarci l'aporia:

Perché nel momento in cui una struttura pretende di essere l'ultima, approda a *qualcosa che non può più essere strutturato*. In Lacan si consumano le aporie dello strutturalismo ontologico perché, nel momento in cui il discorso strutturale è condotto alle ultime conseguenze, l'Altro, su cui si fa presa, sfugge alla presa ponendosi come Differenza e Assenza; e poi perché, una volta riconosciute, la Differenza e l'Assenza non sono più strutturabili. Al limite della propria deduzione conseguente, lo strutturalismo ontologico muore: e nasce un'ontologia pura e semplice, senza strutture di sorta.

Ci sentiamo del tutto solidali alla critica echiana dello strutturalismo ontologico e dell'ontologismo heideggeriano. Riteniamo però, contro l'opinione espressa in quel libro da Eco, che Lacan non dovrebbe essere coinvolto in questa critica. Se anche un certo influsso heideggeriano è indubbiamente presente nel pensiero di Jacques Lacan, non è davvero il piano ontologico quello che lo interessa, e nemmeno quello gnoseologico. La sua, al massimo, potrebbe essere definita, se pur ereticamente rispetto all'ortodossia piagetiana, una sorta di *epistemologia genetica*.

Non filosofia, dunque (e quindi non ontologia e nemmeno gnoseologia), bensì una ricerca di carattere scientifico (da scienza umana, certo, con tutte le sue discutibilità) – con eventuali ricadute indirette di carattere filosofico, come già accadde alla teoria darwiniana e a quella freudiana. In secondo luogo, se pur la teoria lacaniana nasce indubbiamente in un contesto strutturalista, e come tale è stata indubbiamente accolta e trattata in un periodo di strutturalismo trionfante come sono stati gli anni Sessanta, già in quegli stessi anni aveva assunto una forma difficilmente riconducibile allo strutturalismo, con le sue nozioni fondamentali come quella, appunto, di *struttura* o quella, omologa, di *sistema di opposizioni*.

A leggere il *Seminario*, dai tardi anni Cinquanta in poi, più che la natura di sistema di opposizioni che il linguaggio che costruisce l'inconscio dovrebbe avere, si insiste sulla sua natura di sistema infinito di rimandi; e la nozione di rapporto simmetrico *significante/significato*, cruciale per Saussure e tutto lo strutturalismo che ne consegue, viene addirittura negata, sostenendo che un significante rinvia prima di tutto a un altro significante, e così via all'infinito.<sup>1</sup>

È davvero difficile non pensare a Peirce quando si incontrano negli *Écrits* delle affermazioni come queste: “Le signifiant n'a de sens que de sa relation à un autre signifiant” (LACAN 1966: 234), o ancora “La chaîne signifiante est le substrat topologique des lois du signifiant” (Ivi: 502). Questa *catena di significanti*, in cui *ciascun significante non trova senso se non in relazione a un altro significante* sembra rimandare molto più alla peirceana *fuga degli interpretanti* (con tutte le sue implicazioni triadiche) che non allo strutturalismo saussuriano (fondamentalmente diadico), che pur

---

<sup>1</sup> Per esempio, negli *Écrits*: “Le signifiant n'a pas fonction de représenter le signifié”, oppure “Le signifiant existe en dehors de toute signification” (LACAN 1966: 498), o ancora “Le signifiant est présent par rapport au signifié” (Ivi: 29), “Le signifiant n'est pas fonctionnel” (Ivi: 26), e poi, ancora più chiaramente, “L'inconscient est une chaîne de signifiants qui se répète et insiste” (Ivi: 799), “C'est dans la chaîne du signifiant que le sens insiste” (Ivi: 502).

certamente le sta all'origine. Tanto più che il significante lacaniano non sembra presentarsi con una veste esclusivamente verbale, e il linguaggio che strutturerebbe l'inconscio ha più l'aria di un sistema generalmente semiotico (quello che Lacan chiama spesso *lalangue*, proprio per distinguerlo da *la langue*) che non di uno specificamente linguistico; ovvero, i significanti lacaniani non sono certo né soltanto né principalmente parole.

Difficile sarebbe sostenere che la conoscenza di Peirce abbia direttamente influenzato l'origine della teoria lacaniana. Più facile è ipotizzare un'iniziale convergenza, e poi un incontro, con eventuali influssi successivi. Del resto, di una frequentazione lacaniana di Peirce vi sono tracce esplicite nel *Seminario*: Lacan lo cita nel *Seminario* 9 (1961-1962), nel 15 (1967-1968), nel 22 (1974-1975), nel 23 (1975-1976). In particolare poi nel *Seminario* 19 (1971-1972) compare un lungo intervento di François Recanati (lezione del 14 giugno 1972) dove vengono esposti elementi di logica peirceana (l'aspetto del pensiero di Peirce più ampiamente ed esplicitamente sfruttato da Lacan sin dal 1961) e le basi della faneroscopia e della semiotica, compreso il concetto di fuga degli interpretanti, con intermezzi del medesimo Lacan, il quale non perde occasione per difendere le posizioni peirceane contro le accuse di un ignoto oppositore presente alla lezione. La settimana dopo (lezione del 21 giugno 1972) Lacan riprende in prima persona il discorso su Peirce<sup>2</sup> parlando del *ground*<sup>3</sup>, dell'interpretazione e della fuga degli interpretanti, e arrivando a un certo punto a sostenere che “à l'effet de ce dont il s'agit dans la cure analytique, il n'y a pas d'autre *representamen* que l'objet *petit a*. L'objet *petit a* dont l'analyste se fait le *representamen* justement, lui-même, à la place du semblant”.

Sul legame tra Lacan e Peirce insistono vari autori, spesso cercando di identificare concetti lacaniani con concetti peirceani<sup>4</sup>. Non appare particolarmente problematica

---

<sup>2</sup> Proprio in queste pagine sembra che Lacan (senza peraltro esplicitare a chi stia facendo riferimento) risponda alle critiche di Eco, con le seguenti parole: “Je pense qu'il y a comme partout une quantité de sourds. Mais dire que je fais de l'ontologie, quand même, c'est assez drôle! Et la placer dans ce... dans ce grand Autre que très précisément je montre comme devant être barré et épinglé très précisément du signifiant de ce barrage lui-même, c'est curieux! Parce que, ce qu'il faut voir dans le retentissement, la réponse qu'on obtient, c'est quand même qu'après tout les gens vous répondent avec leurs problèmes. Et comme son problème à lui, c'est que l'ontologie, et même l'Être, déjà, lui reste en travers de la gorge, à cause de ceci, c'est que, si l'ontologie c'est simplement que... la grimace de l'Un, c'est évidemment que tout ce qui se fait à la commande est bien à l'Un suspendu et, mon Dieu, ça l'embête. Alors, ce qu'il voudrait bien, en somme, c'est que la structure fût absente. Ça serait plus commode pour le passez-muscade. [...] Bon! Alors ici évidemment, c'est pas à ça que nous nous occupons. Nous nous occupons du discours analytique. Et du discours analytique, j'ai pensé quand même que, il ne serait pas mal de ponctuer quelque chose avant de vous quitter, qui vous donne l'idée justement que, non seulement c'est pas ontologique mais... c'est pas philosophique, mais c'est seulement nécessité par une certaine position, une certaine position que je rappelle, qui est celle où j'ai cru pouvoir condenser l'articulation d'un discours, et vous montrer quand même quel rapport ça a avec ce fait que les analystes, que les analystes ont quand même rapport - et vous auriez tort de croire que je le méconnaissais - avec quelque chose qui... qu'on appelle comme ça l'être humain, oui bien sûr, mais moi, je l'appelle pas comme ça. Je l'appelle pas comme ça pour ne pas que vous vous montiez la tête, pour que vous restiez bien là où il faut, pour autant bien sûr que vous êtes capables d'apercevoir quelles sont les difficultés qui s'offrent à l'analyste” (p. 168).

<sup>3</sup> “Oui! Le *ground* donc est là. Il s'agit en effet du corps avec ses sens radicaux sur lesquels il n'y a aucune prise” (p. 174).

<sup>4</sup> Operazione che sembrerebbe peraltro anticipata dal medesimo Lacan, il quale nella lezione del 16 marzo 1976 (*Seminario* 23) dice: “Un nommé Charles Sanders Peirce a construit là-dessus sa logique à lui qui,

l'identificazione della dimensione della Terzità con il livello lacaniano del Simbolico (o perlomeno certamente il livello del Simbolico apparterebbe alla dimensione della Terzità). Tuttavia, mentre Michel Balat<sup>5</sup> e Lucia Santaella<sup>6</sup> identificano sostanzialmente il Reale con la Secondità e l'Immaginario con la Primità, John Muller<sup>7</sup> preferisce invertire le due identificazioni<sup>8</sup>. A noi pare piuttosto che, da come Lacan lo descrive, il Reale sia niente di più di una (necessaria) ipotesi di soggiacenza, come il *ground* di Peirce, della quale *das Ding* sarebbe l'aspetto più rilevante (l'Altro visto nella sua fondamentale inattingibilità di noumeno, del contatto negato con il quale resta traccia nell'oggetto *piccolo a*); mentre l'Immaginario sarebbe già qualcosa di più complesso di una semplice qualità irrelata, senza arrivare a essere davvero una relazione binaria; sarebbe semmai la tensione dalla Primità verso la Secondità, il formarsi della *distinzione* a partire dall'*azione pura*, ancora immotivata. In questo senso, se si vede l'oggetto *piccolo a*, come fa Lacan, come fungente da *representamen* per qualsiasi catena di interpretanti, e dunque come inevitabile obiettivo dell'indagine dell'analista, esso – e il Reale, cui è associato, con lui – non potrà essere né una Secondità né una Primità, in quanto entrambe *presenze*, mentre l'oggetto *piccolo a* non è che la traccia di un'*assenza*.

---

du fait de l'accent qu'il met sur la relation, l'amène à faire une logique trinitaire. C'est tout à fait la même voie que je suis. A ceci près que j'appelle les choses dont il s'agit par leur nom: Symbolique, Imaginaire et Réel, dans le bon ordre”.

<sup>5</sup> “En fait tychisme, anancisme et synéchisme - dans l'ordre - sont, respectivement, des conceptions issues des trois catégories fondamentales, à savoir, Priméité, Secondéité et Tiercéité ou, comme nous préférons les appeler (en traduisant les termes mêmes de Peirce, respectivement Originality, Obsistence et Transuasion), Originalité, Obsistence (condensation de objet et existence) et Transuasion (condensation de transfert et persuasion)”. E, poco sotto: “Disons tout de suite que nous avons de longue date établis des relations entre Originalité et Imaginaire, Obsistence et Réel, Transuasion et Symbolique. Non que nous les ayons identifiées respectivement, mais nous avons montré comment penser les trois catégories de Lacan à partir de celles de Peirce” (BALAT 1992).

<sup>6</sup> “The correspondence of the imaginary with firstness is not difficult to be perceived. Any identification is imaginary on every occasion. To identify is to erase the distinctions between the subject and the object of the identification”. Poi, più sotto: “Lacan came to recognize that there is not pour l'*être parlant* any adequacy between the object and its image, between the parts of the body and the image that we can have of it. How can our disordered imagination fulfill its function? How can the imaginary and the real be articulated in the psychical economy of the subject? Well, this breaking point, polarity between the imaginary and the real, between the symbolic and the real corresponds exactly to the category of secondness. The real is always brute and abrupt. It is causation without the govern of the law of the concept. The real resists to the symbolic because it insists, en souffrance, waiting, lurking, to bump into the symbolic” (SANTAELLA 1986).

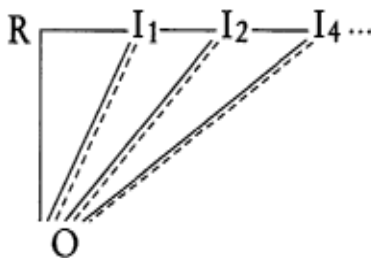
<sup>7</sup> “Muller correlates Firstness with the Real, and Secondness with the Imaginary. The Real (the lower case real is referred to as a "social construction" or amalgam) is "beyond an epistemological frontier", the obscure, homogeneous and maddening state of being that follows the collapse of the social order, or network of signifiers (75-97, MULLER and BRENT 51-2). Muller claims: "I propose that the general conceptual scheme provided by the semiotic theory of Charles Sanders Peirce suggests a hierarchical model that can usefully organize the emergent data of psychoanalysis" (*Ibid.* 54). The purely dyadic conception of the psychoanalytic relation, the "transference/counter-transference" model, is grossly inadequate (55). Muller equates the Peircean Third with the Lacanian Symbolic, or mediative context that arises between analyst and analysand. The dyadic, Muller writes, is governed by the Lacanian Imaginary. The human dyadic system is governed by "knowledge of context, cuing, and ostensive reference and is organized by a narrative format with four major constituents": goal-directed action, a segmented order, a sensitivity to what is normative and what is deviant in human interaction, and a narrational perspective (MULLER 14)” (YOUNKINS 2005: 61-62).

<sup>8</sup> Vedi anche, più sotto, la posizione di Felice Cimatti (2014).

Si è tuttavia meno insistito, nella letteratura sul rapporto tra Peirce e Lacan, su un altro aspetto di vicinanza o di convergenza, che a me appare invece più importante, a proposito dell'*io*, della coscienza individuale e del soggetto, un aspetto che probabilmente deriva dalla comune frequentazione hegeliana<sup>9</sup>. Per Lacan, come è noto, l'*io* (*moi*) è una sovrastruttura, sì necessaria, ma decisamente superficiale, mentre il soggetto (*je*) è comunque il soggetto dell'inconscio, formato dal gioco dei significanti. C'è una famosa espressione lacaniana, ritenuta normalmente assai oscura: "Un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant" (LACAN 1966: 819), che si trova formulata più volte, con modifiche insignificanti per il suo senso complessivo. Questa espressione ricorda non a caso, e con una certa lacaniana provocatorietà, la definizione peirceana di segno, in una delle sue formulazioni. Eccone una del 1903 che coinvolge anche implicitamente il concetto di fuga degli interpretanti:

*A Representamen is the First Correlate of a triadic relation, the Second Correlate being termed its Object, and the possible Third Correlate being termed its Interpretant, by which triadic relation the possible Interpretant is determined to be the First Correlate of the same triadic relation to the same Object, and for some possible Interpretant (PEIRCE C.P. 2.242).*

In altre parole, una volta superato il primo livello, in cui appare il Representamen, accade sempre che *un Interpretante è ciò che rappresenta l'Oggetto per un altro Interpretante*.



Se nel diagramma della fuga degli interpretanti riportato qui accanto (tratto dal *Seminario* 19, lezione 14 giugno 1972) ponessimo il segno per il Significante (lacaniano) là dove Peirce pone Representamen e Interpretante, e il segno per il Soggetto (lacaniano) là dove Peirce pone l'Oggetto, avremmo una rappresentazione lacaniana del processo di interpretazione psicoanalitica: dal punto di vista dell'analista, infatti, ogni significante prodotto da un soggetto rappresenta sì tale soggetto,

ma solo in funzione di un altro significante più direttamente rimandato, così che questa fuga dei significanti rimane interminabile, e rimanda al Soggetto dell'analisi solo, per così dire, asintoticamente, all'infinito. D'altra parte, come abbiamo visto sopra, il lavoro dell'analista è in verità un lavoro retrogrado, che dovrebbe comprendere che cosa sta all'origine, e non tanto alla destinazione, di ciascun rimando, e l'unico Representamen

<sup>9</sup> Lacan, come è noto, arriva a Hegel attraverso Kojève. Per quanto riguarda Peirce, Hegel si trova citato innumerevoli volte nei *C.P.*, sino ad affermazioni come "My philosophy resuscitates Hegel, though in a strange costume" (*C.P.* 1.42). Peirce alterna affermazioni di grandissima stima (es. 1.524) a serrate critiche. Particolarmente rilevante è comunque un testo del 1904, intitolato "Pragmaticism and Hegelian Absolute Idealism" (*C.P.* 5.436) dove si afferma testualmente: "The truth is that pragmaticism is closely allied to the Hegelian absolute idealism, from which, however, it is sundered by its vigorous denial that the third category (which Hegel degrades to a mere stage of thinking) suffices to make the world, or is even so much as self-sufficient. Had Hegel, instead of regarding the first two stages with his smile of contempt, held on to them as independent or distinct elements of the triune Reality, pragmaticists might have looked up to him as the great vindicator of their truth".

possibile, che stia al punto di partenza della catena infinita dei significanti è il fantomatico oggetto *piccolo a*, la traccia di quell'assenza che è *das Ding*, la cosa in sé, qualcosa di molto simile, ancora, al *ground* peirceano.

L'idea del soggetto (o *mente*, nella rispettiva terminologia) come sovrastruttura si trova comunque anticipata da Peirce, il quale purtuttavia, ovviamente, non possiede ancora il concetto freudiano di inconscio. Ecco alcune righe dal noto saggio del 1868 sull'uomo-segno:

Such being the nature of reality in general, in what does the reality of the mind consist? We have seen that the content of consciousness, the entire phenomenal manifestation of mind, is a sign resulting from inference. Upon our principle, therefore, that the absolutely incognizable does not exist, so that the phenomenal manifestation of a substance is the substance, we must conclude that the mind is a sign developing according to the laws of inference. What distinguishes a man from a word? There is a distinction doubtless. The material qualities, the forces which constitute the pure denotative application, and the meaning of the human sign, are all exceedingly complicated in comparison with those of the word. But these differences are only relative. What other is there? It may be said that man is conscious, while a word is not. But consciousness is a very vague term. It may mean that emotion which accompanies the reflection that we have animal life. This is a consciousness which is dimmed when animal life is at its ebb in old age, or sleep, but which is not dimmed when the spiritual life is at its ebb; which is the more lively the better animal a man is, but which is not so, the better man he is. We do not attribute this sensation to words, because we have reason to believe that it is dependent upon the possession of an animal body. But this consciousness, being a mere sensation, is only a part of the material quality of the man-sign. Again, consciousness is sometimes used to signify the I think, or unity in thought; but the unity is nothing but consistency, or the recognition of it. Consistency belongs to every sign, so far as it is a sign; and therefore every sign, since it signifies primarily that it is a sign, signifies its own consistency (PEIRCE C.P. 5.313).

Molti decenni prima di qualsiasi concezione del pragmatismo, intorno al 1806, Goethe fa delirare il suo Faust, all'inizio dell'opera omonima, mettendolo di fronte alla traduzione dell'attacco del vangelo di San Giovanni. Il diavolo si trova già presso di lui, ma ancora nella forma del can barbone, e Mefistofele non si è ancora manifestato. Traducendo dal greco al tedesco, Faust abbozza prima un *Im Anfang war das Wort!*, ovvero *In principio era la parola*, ma questa versione canonica non lo soddisfa. Ci riprova con *der Sinn*, ovvero *la mente*, ma anche *il senso*, o *il significato*; ma che la mente o il significato possa stare all'origine del tutto non è ancora soddisfacente per lui. Ecco dunque che ci riprova con *die Kraft*, ovvero *la potenza*, *la forza*; e ancora una volta – benché ormai, evidentemente, non si tratti più di tradurre San Giovanni, ma di trovare una soluzione filosoficamente accettabile di ciò che può stare al principio – Faust non è soddisfatto. Ma ecco che si sente ispirato, e trova finalmente una soluzione definitiva: *Im Anfang war die Tat!*, ovvero *In principio era l'atto*, *l'azione*, *il fare*.

Osserviamo ora la progressione degli azzardi interpretativi di Faust: *der Sinn*, cioè il senso, o la mente, è ancora un candidato accettabile per il platonismo di fondo del Vangelo di Giovanni, e che poi pervaderà il pensiero cristiano sino a Goethe stesso. La terza proposta di traduzione di Faust è già davvero rischiosa: la *forza* (*die Kraft*), postula

un materialismo agnostico, e pone all'inizio delle cose un puro principio naturale, in maniera del tutto slegata dalla trascendenza. È come dire che al principio di tutto sta l'energia, il Big Bang, il cieco scontrarsi delle forze, o comunque un Primo Motore Immobile senza finalità, senza teleologia. È una metafisica del materialismo, decisamente alternativa a quella, idealistica, che mette al principio il *logos* (*Wort* o *Sinn* che sia). In questa terza concezione, il principio non è solo un principio *logico*, ma anche un principio temporale, l'alba di tutte le forze.

L'ultima proposta, il *fare* (*die Tat*), è tuttavia decisamente più sovversiva di tutte le precedenti: tutto sommato, anche se mettere al principio di tutto la *forza* significa sovvertire la gerarchia tradizionale, dichiarando una priorità della natura e delle sue leggi sul pensiero, i protagonisti tradizionali della riflessione filosofica occidentale (la natura e il pensiero) rimangono al loro posto, e muta solo il maggior valore attribuito all'uno piuttosto che all'altro. Un'ontologia materialista, proprio come una spiritualista, vede il mondo in termini di natura e di pensiero che la conosce, cioè di natura e di conoscenza; solo che anche il pensiero viene pensato come riducibile alla natura – anziché viceversa, come era prima, quando si metteva al primo posto il pensiero assoluto di Dio.

Mettere però a fondamento di tutto il *fare*, l'azione, l'atto, è una mossa assolutamente più radicale. Se l'azione si trova al principio, allora non la possiamo considerare come una conseguenza del pensiero, e la dialettica *mondo vs conoscenza* (con le sue varie soluzioni – materialiste e spiritualiste) non ha più modo di essere riconosciuta come fondante. Se nel principio c'è l'azione, da essa dipendono sia la conoscenza che la natura – con il corollario che ogni tentativo di spiegarla compiutamente è destinato a fallire. *Spiegare* l'azione vorrebbe infatti dire ricondurla al pensiero o al mondo, ovvero a un sistema cognitivo o naturale. Ma se l'azione si trova *al principio*, è semmai essa a spiegare il pensiero e il mondo. L'azione in sé però non spiega: *fa*, e basta.

A meno che non sia, appunto, *azione esplicativa*. Tuttavia l'azione esplicativa rimane fondante solo finché è in atto, cioè finché resta azione; mentre il suo risultato, cioè la *spiegazione* (ovvero il pensiero, la conoscenza) non è già più *azione*. Mettere l'azione al primo posto, in altre parole, significa postulare un fondo inspiegato e inspiegabile dell'essere: il fallimento stesso, in altre parole, del pensiero occidentale – una buona ragione, in fin dei conti, per vendere l'anima al diavolo.

Proprio per non vendere l'anima al diavolo, Peirce si ferma un attimo prima: in un saggio del 1905 sul pragmaticismo spiega che l'atto è un individuale, che non può formare dei generali, e non è perciò un candidato filosofico accettabile per stare a fondamento di qualcosa<sup>10</sup>. All'incirca nello stesso periodo, tuttavia, fornisce una conclusione di carattere pragmatico alla fuga degli interpretanti: l'interpretante logico finale, ovvero il formarsi

---

<sup>10</sup> “It must be admitted, in the first place, that if pragmaticism really made Doing to be the Be-all and the End-all of life, that would be its death. For to say that we live for the mere sake of action, as action, regardless of the thought it carries out, would be to say that there is no such thing as rational purport. Secondly, it must be admitted that every proposition professes to be true of a certain real individual object, often the envioning universe. Thirdly, it must be admitted that pragmaticism fails to furnish any translation or meaning of a proper name, or other designation of an individual object. Fourthly, the pragmaticistic meaning is undoubtedly general; and it is equally indisputable that the general is of the nature of a word or sign. Fifthly, it must be admitted that individuals alone exist; and sixthly, it may be admitted that the very meaning of a word or significant object ought to be the very essence of reality of what it signifies” (PEIRCE 5.429).

di un *abito*. A questo proposito:

the conclusion (if it comes to a definite conclusion), is that under given conditions, the interpreter will have formed the habit of acting in a given way whenever he may desire a given kind of result. The real and living logical conclusion is that habit; the verbal formulation merely expresses it. I do not deny that a concept, proposition, or argument may be a logical interpretant. I only insist that it cannot be the final logical interpretant, for the reason that it is itself a sign of that very kind that has itself a logical interpretant. The habit alone, which though it may be a sign in some other way, is not a sign in that way in which that sign of which it is the logical interpretant is the sign. The habit conjoined with the motive and the conditions has the action for its energetic interpretant; but action cannot be a logical interpretant, because it lacks generality (PEIRCE C.P. 5.491).

Non l'azione, bensì la disposizione all'azione è quello che può essere preso come punto di partenza di tutto, l'unica cosa che – benché possa essere segno per qualche altro verso – non è in sé un segno. D'altra parte questa disposizione all'azione, coerentemente con l'antimentalismo peirceano, non è una caratteristica specifica della mente:

If we now revert to the psychological assumption originally made, we shall see that it is already largely eliminated by the consideration that habit is by no means exclusively a mental fact. Empirically, we find that some plants take habits. The stream of water that wears a bed for itself is forming a habit. Every ditcher so thinks of it. Turning to the rational side of the question, the excellent current definition of habit, due, I suppose, to some physiologist (if I can remember my bye-reading for nearly half a century unglanced at, Brown-Sequard much insisted on it in his book on the spinal cord), says not one word about the mind. Why should it, when habits in themselves are entirely unconscious, though feelings may be symptoms of them, and when consciousness alone -- i.e., feeling -- is the only distinctive attribute of mind? (PEIRCE C.P. 5.492).

Ancora più esplicito è Peirce in un'altra pagina dello stesso periodo, in cui si nega che persino il pensiero sia qualcosa di esclusivamente pertinente alla mente:

Thought is not necessarily connected with a brain. It appears in the work of bees, of crystals, and throughout the purely physical world; and one can no more deny that it is really there, than that the colors, the shapes, etc., of objects are really there. Consistently adhere to that unwarrantable denial, and you will be driven to some form of idealistic nominalism akin to Fichte's. Not only is thought in the organic world, but it develops there. But as there cannot be a General without Instances embodying it, so there cannot be thought without Signs ( PEIRCE C.P. 4.551).

In questi termini, per Peirce, evidentemente, la semiotica non riguarda la comunicazione o conoscenza umana, ma la realtà in generale. È insomma una sorta di metafisica, pur nel senso (molto debole) che si può dare a una nozione come questa nella prospettiva peirceana.

Molti anni dopo, Gregory Bateson sembra far propria questa medesima prospettiva, già evidentemente ecologista ante-litteram, considerando l'abduzione stessa come un

processo naturale:

What seems to be the case is that there are, in nature and correspondingly reflected in our processes of thought, great regions within which abductive systems obtain. For example, the anatomy and physiology of the body can be considered as one vast abductive system with its own coherence within itself at any given time. Similarly, the environment within which the creature lives is another such internally coherent abductive system, although this system is not immediately coherent with that of the organism (BATESON 1979: 143).

Tuttavia, che di metafisica davvero non si tratti è proprio Bateson a chiarirlo, qualche anno prima:

[Jung] points out that there are two worlds. We might call them two worlds of explanation. He names them the *pleroma* and the *creatura*, these being Gnostic terms. The *pleroma* is the world in which events are caused by forces and impacts and in which there are no "distinctions." Or, as I would say, no "differences." In the *creatura*, effects are brought about precisely by difference. In fact, this is the same old dichotomy between mind and substance. We can study and describe the *pleroma*, but always the distinctions which we draw are attributed by us to the *pleroma*. The *pleroma* knows nothing of difference and distinction; it contains no "ideas" in the sense in which I am using the word. When we study and describe the *creatura*, we must correctly identify those differences which are effective within it. The *creatura* is thus the world seen as mind, wherever such a view is appropriate. And wherever this view is appropriate, there arises a species of complexity which is absent from *pleromatic* description: *creatural* description is always hierarchic (BATESON 1972: 461).

Per Bateson, dunque, la realtà tutta può andare incontro a due tipi di spiegazione, più o meno efficaci a seconda del caso, ma non più o meno vere, e comunque non riducibili l'una all'altra. L'opposizione posta da Bateson è facilmente riformulabile in termini peirceani: la spiegazione *pleromatica*, quella che si basa sulle reazioni diadiche di tipo causa-effetto, appartiene all'universo della Secondità, mentre quella *creaturale*, che si basa sulla differenza, e quindi sull'interpretazione, appartiene indubbiamente a quello della Terzità. Ogni tipo di spiegazione ha i suoi vantaggi e svantaggi; tuttavia, in quanto tali, esse sono indubbiamente, a loro volta, segni – e, a leggere Peirce, l'interpretazione batesoniana sembra del tutto giustificabile.

Insomma, in Bateson come in Peirce la mente, ovvero il soggetto in quanto autocosciente, non appare essere che un'emergenza della natura, un semplice caso particolare di una realtà già organizzata con aspetti che tradizionalmente (cartesianamente) considereremmo squisitamente mentali. Se la natura è intimamente semiotica in sé (almeno quando vista come creatura) il soggetto e l'io non sono che conseguenze di superficie dell'uomo-segno, un'apparenza locale e momentanea di progetto di azione (con buona pace della fondazione ontologica heideggeriana del *Dasein* come *Entwurf*). Mettere l'azione a fondamento della conoscenza vuol però dire scalzare i presupposti stessi della filosofia occidentale, ovvero l'ipotesi della possibilità di una fondazione razionale dell'essere, o almeno della conoscenza, o almeno della morale, o almeno del senso del bello. Per non vendere l'anima al diavolo, Peirce si ferma

un attimo prima. Ma è perfettamente consapevole che quello che resta alla filosofia in questa prospettiva è soltanto una (peraltro ancora cruciale) funzione di controllo, ovvero che non vengano ripetuti i suoi medesimi errori (errori a cui la scienza di fatto continua a indulgere). D'altra parte, dopo che Michel Foucault (2001) ci ha mostrato come la filosofia antica (con alcune eccellenti eccezioni, tra cui Aristotele) avesse come scopo principale non tanto la fondazione razionale dell'essere, quanto, più pragmaticamente, la semplice *cura di sé*, diventa assai più facile accettare l'idea di un suo nuovo cambio di funzione.

Ecco dunque che la tesi lacaniana della derivazione del soggetto dal sistema dei significanti, ovvero dei segni che si rimandano tra loro senza mai poter uscire dal gioco, è di fatto interamente deducibile dalle premesse di Peirce, e ugualmente di fatto si configura come un'ulteriore conseguenza del suo pragmatismo. Anche in Lacan, peraltro, l'uscita dal gioco sembra essere possibile solo nella prassi, attraverso l'azione – ma Lacan non ha le preoccupazioni filosofiche di Peirce e non si fermerebbe di fronte alla prospettiva di avere un individuale a fondamento di tutto. Se seguiamo (almeno in parte) il suggerimento di Cimatti (2014: 6), questa azione coinciderebbe con il Reale stesso, o almeno ne sarebbe parte, essendo il Reale proprio quello che si sottrae al gioco del Simbolico (e anche dell'Immaginario). Tuttavia (contro il medesimo CIMATTI 2014) ciò che si sottrae al gioco del Simbolico non può essere un generale, mentre l'abito peirceano, pur essendone in un certo senso l'ultima spiaggia, rimane comunque all'interno dell'ambito del generale.<sup>11</sup> All'ambito del Reale apparterebbe dunque *das Ding* non meno che *l'azione* in quanto tale, nel suo chiudere la catena dei significanti, un passo ancora più in là dell'abito peirceano.

Pur trovandosi, con il suo pragmatismo semiotico, sull'orlo della fine della filosofia intesa come progetto razionale fondante<sup>12</sup>, Peirce non osa fare l'ultimo passo, quello che lo porterebbe al di fuori, in un campo in cui il non-filosofo Lacan non ha problemi ad avventurarsi. Già Richard Rorty (1982: xlv, nota) ha sottolineato questa difficoltà di Peirce a portare sino in fondo le conseguenze delle proprie geniali intuizioni. Ma, a dispetto delle posizioni di Eco (1968), è comunque più a Peirce che a Heidegger che la posizione di Lacan appare vicina.

Credo, per concludere, che Lacan avrebbe potuto sottoscrivere queste parole di Peirce

---

<sup>11</sup> Cimatti sembra peraltro consapevole del problema, pur sottovalutandolo: “Qui si nasconde una difficoltà, però forse solo apparente: l'«abito» di Peirce è segnato dalla «generalità» (5.491), mentre il «sinthomo» di Lacan vuole essere affatto individuale. Queste due nozioni, tuttavia, hanno in comune un punto essenziale, l'impersonalità: «certe piante assumono abiti. Il corso d'acqua che si erode da solo un alveo sta formando un abito» (5.492) scrive Peirce” (CIMATTI 2014: 6). Dove il *sinthomo* “da un lato è un sintomo, cioè un ente semiosico, dall'altro è ciò che si toglie via dalla catena semiosica, ciò che la interrompe”.

<sup>12</sup> Forse esagero nell'annotare anche quella che segue tra le conseguenze del pragmatismo peirceano, eppure l'idea di Raimon Panikkar (1979: 65) che la ragione sia una facoltà unicamente *strumentale*, che non trova modo di poter essere *fondazionale*, potrebbe affondare le sue radici in questa posizione – e questo è tanto più incisivo in quanto sostenuto da un teologo, ovvero da un rappresentante di una disciplina che non ha fatto che cercare per secoli una spiegazione razionale alla natura divina, e quindi una fondazione razionale del mondo. Del resto, per aggiungere altri elementi di vicinanza, quello che Panikkar chiama, nella sua teorizzazione, *mito*, è una sorta di inconscio collettivo facilmente riportabile, piuttosto che a Jung, ai termini dell'*altro* lacaniano (quello dello specchio) nella sua componente afferrabile (cioè non quella noumenica di *das Ding*), un concetto a sua volta vicino a quella parte della *carne del mondo* di Merleau-Ponty (1964: passim) che fonda l'intersoggettività.

del 1907, che sembrano scritte apposta per svuotare anticipatamente di senso il progetto ontologico heideggeriano di vent'anni dopo:

We do not obtain the conception of Being, in the sense implied in the copula, by observing that all the things which we can think of have something in common, for there is no such thing to be observed. We get it by reflecting upon signs – words or thoughts; we observe that different predicates may be attached to the same subject, and that each makes some conception applicable to the subject; then we imagine that a subject has something true of it merely because a predicate (no matter what) is attached to it – and that we call Being. The conception of being is, therefore, a conception about a sign – a thought, or word; and since it is not applicable to every sign, it is not primarily universal, although it is so in its mediate application to things. Being, therefore, may be defined; it may be defined, for example, as that which is common to the objects included in any class, and to the objects not included in the same class. But it is nothing new to say that metaphysical conceptions are primarily and at bottom thoughts about words, or thoughts about thoughts; it is the doctrine both of Aristotle (whose categories are parts of speech) and of Kant (whose categories are the characters of different kinds of propositions) (PEIRCE C.P. 5.294).

## **Bibliografia**

BALAT, Michel (1992), «Le Musement, de Peirce à Lacan», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 46, N°180, 01/92.

BATESON, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, Chicago/Illinois.

BATESON, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unit*, E.P. Dutton, New York.

CIMATTI, Felice (2014), «Il nocciolo del reale, da Lacan a Peirce» relazione tenuta il 6/3/2014 al convegno *Semiotica, abduzione, progetto* presso il Dipartimento di Design del Politecnico di Milano, <http://unical.academia.edu/FCimatti>

ECO, Umberto (1968), *La struttura assente*, Bompiani, Milano.

HEIDEGGER, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle an der Saale.

FOUCAULT, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Éditions du Seuil-Gallimard, Paris.

LACAN, Jacques (1966), *Écrits*, Le Seuil, Paris.

LACAN, Jacques (1953-1978), *Seminares*, trascrizioni on-line :  
<http://www.ecole-lacanienne.net/pictures/books/9550DD120FBB954EE8069B0C116BC3E5/>

MERLEAU- PONTY, Maurice (1964), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris (*Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969).

MULLER, John P. (1996), *Beyond the Psychoanalytic Dyad: Developmental Semiotics in Freud, Peirce and Lacan*, Routledge, New York.

MULLER, John, Joseph and Brent (2000), a cura di, *Peirce, Semiotics and Psychoanalysis*, Johns Hopkins Press, Baltimore.

PANIKKAR, Raimon (1979), *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist, New York (*Mito, fede ed ermeneutica*, trad. it. di Silvia Costantino, Jaca Book, Milano, 2000).

RORTY, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

SANTAELLA, Lucia (1986), «As três categorias peirceanas e os três registros lacanianos», in *Cruzeiro Semiótico* 4, pp. 25-30. APS, Porto (tradotto e aumentato in «Peirce's Three Categories and Lacan's Three Registers of the Human Condition» s.d., [http://www.pucsp.br/~lbraga/epap\\_peir7.htm](http://www.pucsp.br/~lbraga/epap_peir7.htm) ).

YOUNKINS, Andrew Lee (2005), *Lacan avec Peirce. A Semeiotic Approach to Lacanian Thought*, a Division III Examination in the School of Humanities, Arts, and Cultural Studies Hampshire College, May 2005. <http://www.scribd.com/doc/35429318/Lacan-avec-Peirce-A-Semeiotic-Approach-to-Lacanian-Thought>