 **MIMESIS / ATHANOR.**  
**SEMIOTICA, FILOSOFIA, ARTE, LETTERATURA**

Collana diretta da *Augusto Ponzio*  
n.s. XXXIII, 26

COMITATO DI CONSULENZA SCIENTIFICA

RONALD C. ARNETT  
Duquesne University, Pittsburgh, USA

MONA BAKER  
University of Manchester, UK

PAUL COBLES  
Middlesex University, London, UK

VINCENT COLAPIETRO  
Pennsylvania State University, USA

WAYNE CRISTAUDO  
Charles Darwin University, Northern Territory, Australia

MARCEL DANESI  
University of Toronto, Canada

NATHAN HOUSER  
Indiana University, Indianapolis, USA

VICKI KIRBY  
The University of New South Wales, Sydney, Australia

RICHARD L. LANIGAN  
International Communication Institute, Washington, USA

ALPHONSO LINGIS  
Pennsylvania State University, USA

CHRISTINA LJUNGBERG  
University of Zurich, Switzerland

FLOYD MERRELL  
Purdue University, West Lafayette, USA

VALDEMIR MIOTELLO  
Universidade Federal de São Carlos, Brazil

Winfried Nöth  
University of Kassel, Germany

FRANK NUESSEL  
University of Louisville, Kentucky, USA

SUSAN PETRILLI  
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

SILVANO PETROSINO  
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

LUCIANO PONZIO  
Università del Salento, Lecce

LEONARDO G. SBROCCHI  
University of Ottawa, Canada

FAROUK Y. SEIF  
Antioch University Seattle, USA

SHERRY SIMON  
Concordia University, Montréal, Canada

EERO TARASTI  
University of Helsinki, Finlandia







LA SPERANZA  
COME SEGNO

*Hope as a sign*

a cura di  
Susan Petrilli



 MIMESIS



Alle spese di pubblicazione di questo volume ha partecipato con un contributo l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro tramite il Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica (DIRIUM), Via Garruba 6, 70122 Bari.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
www.mimesisedizioni.it  
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: “Athnor” n. XXXIII, 26  
Isbn: 9788857568xxx

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

In copertina: Luciano Ponzio, *Parole che lasciano il segno*, 2019.

## INDICE

PRESENTAZIONE / PRESENTATION <i>di Susan Petrilli e Augusto Ponzio</i>	9
PRESENTAZIONE	9
PRESENTATION	9
SULLA SPERANZA / ON HOPE	
SENZA SPERANZA LA PACE MEDIANTE LA GUERRA <i>di Susan Petrilli e Augusto Ponzio</i>	35
ABSCONDITA SPES. FRA DIALETTICA DEL TRAGICO E PROFEZIA <i>di Massimo Mandolini Pesaresi</i>	57
LA SPERANZA TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA <i>di Angela Ales Bello</i>	73
SULLA DIFFERENZA TRA OTTIMISMO E SPERANZA <i>di Silvano Petrosino</i>	87
UN VENTO COMUNE SULLE MACERIE <i>di Laura Marchetti</i>	91
HOPE <i>IN</i> SIGNS: DESPAIR AND ITS DISCONTENTS <i>di Vincent M. Colapietro</i>	101
THE NATURE OF HOPE IN JOHN DEWEY'S PHILOSOPHY OF RELIGION <i>di Deborah Eicher-Catt</i>	121
PEIRCE AND MARCEL ON THE INDETERMINACY OF HOPE <i>di Michael L. Raposa</i>	141

THE PRINCIPLE OF HOPE AS THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF PEIRCE'S PHILOSOPHY <i>di Rossella Fabbrichesi</i>	155
METAPHORS OF HOPE AS POETIC LOGIC <i>di Marcel Danesi</i>	165
LE METAFORE DELLA SPERANZA E LA LORO TRADUCIBILITÀ <i>di Margherita Zanoletti</i>	177
LA SPERANZA TRA ILLUSIONE E DISINCANTO <i>di Elisabetta Ostuni</i>	199
SPERANZA E ANANCHE IN JOHN R. R. TOLKIEN <i>di Ivano Sassanelli</i>	211
13 WAYS OF READING JACKSON'S DILEMMA <i>di Gillian Dooley</i>	223
LA LIBERTÀ DELLA SPERANZA <i>di Romano Romani</i>	231
INTERMEZZO ARTISTICO / ARTISTIC INTERMEZZO	
IFE – COSTRUZIONI DI RETI <i>di Luciano Ponzio</i>	237
FIVE YEARS. ABITARE BOWIE / DAVID BOWIE TRA ARTE E SOSTENIBILITÀ <i>di Fanny Francesca Cavone</i>	249
'ATHANOR': ALCHIMIE DU VERBE E FOEDERA PULVERIS <i>di Massimo Mandolino Pesaresi</i>	257
PANDORA E LA SPERANZA <i>di Carlo Stasi</i>	263
POEMS <i>di Wallace McKittrick</i>	265
TERMINALS <i>di Kevin Wren</i>	277

NELLA SPERANZA / IN HOPE

OLTRE LA TRASCRIZIONE. QUANDO LA SCRITTURA SI FA IMMAGINE E VICEVERSA <i>di Luciano Ponzio</i>	285
FACE PLAY IN LIFE AND LABORATORY: A PRAGMATIC HOPE <i>di Devon Schiller</i>	313
AMBIGUOUS SIGNS OF HOPE: DE-SIGNS AS THE EMBODIMENT OF DESIDERATA DESPITE DESPAIR <i>di Farouk Y. Seif</i>	333
SIGNS OF HOPE: ENCOUNTER, INTERPRETATION, AND COMMUNICATION <i>di Sarah M. De Iulius e Susan Mancino</i>	353
TENACIOUS HOPE AND THE LIMITS OF OPTIMISM <i>di Ronald C. Arnett</i>	367
ESISTE UN DIRITTO PER LA SPERANZA? <i>di Gaetano Dammacco</i>	385
PROCESSIVE HOPING <i>di Mario Ricca</i>	403
LAW'S HOPEFULNESS? LIBERAL LAW, PRIVATE PROPERTY, AND CLIMATE CHANGE <i>di Paul T. Babie</i>	419
FRAIL BOXES OF FLESH AND BLOOD: PANDORA'S HOPE, MOTHER-SENSE AND SEMIOETHIC HEALING <i>di Ionut Untea</i>	439
THE ILLIMITABLE SEMIOETHICS-OF-HOPE: A WELBIAN-PEIRCEAN MODERNIST FRAMEWORK <i>di Zoe Hurley</i>	453
SEMIOETHICS AND THE ANTHROPOCENE: HUMANITY'S RESPONSIBILITY TO "HOPE" FOR A BETTER FUTURE <i>di Sophia Melanson Ricciardone</i>	469

REVISING ONE'S ENGAGEMENT WITH ARISTOTLE'S TRIANGLE <i>di Margaretha Hendrickx</i>	477
UN SEGNO DI PACE <i>di Dario Dellino</i>	493
SPERANZA E UTOPIA IN ARRIGO COLOMBO <i>di Augusto Ponzio</i>	503
IN RICORDO / IN REMEMBRANCE	
FIGURE DELL'INTERSTIZIO <i>di Piero Ricci</i>	519
GLI AUTORI	527



SUSAN PETRILLI, AUGUSTO PONZIO  
PRESENTAZIONE / PRESENTATION

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει,  
ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον  
(Herakleitos DKB 18).

Se non spera, non troverà l'insperato,  
che è introvabile (ἀνεξερεύνητον) e inaccessibile (ἄπορον)  
sia ai sensi che al ragionamento  
(Eraclito, Diels Kranz, *Frammenti*, 18)

Ovvero: La speranza è l'unico segno dell'insperato.  
(Traduzione e parafrasi di Romano Romani)

[If s/he doesn't hope, s/he won't find the unhoped for,  
which is the untraceable (ἀνεξερεύνητον), the inaccessible  
(ἄπορον)  
to the senses and to reasoning  
(Heraclitus, Diels Kranz, *Fragments*, 18)]

Or: Hope is the only sign of the unhoped for.  
(Translation and paraphrase by Romano Romani)]

*Presentazione*

Riprendendo e sviluppando, anche in considerazione dell'attuale situazione storico-sociale e dei più recenti sviluppi dalle scienze dei segni e del linguaggio, le tematiche oggetto dei volumi precedenti della collana "Athanos"<sup>1</sup>, questo volume considera il tema della speranza e specificamente della *speranza come segno*.

---

1 In particolare *Mondo di guerra*, XVI, 9, 2005; *Umano troppo disumano*, XVIII, 11, 2007; *La trappola mortale della identità*, XX, 13, 2009; *Incontri di parole*,

La speranza è una modalità specifica della *semiosi umana* in quanto capacità di *metasemiosi* (Thomas A. Sebeok<sup>2</sup>), di impiego dei segni sui segni, e quindi anche capacità di riflessione, come tale collegata con il senso del tempo, della diacronia e caratterizzata dalla possibilità della progettazione, dell'innovazione, dal “gioco del fantasticare” (Charles S. Peirce<sup>3</sup>, ma, come tale caratterizzata anche dalla coscienza dell'*insecuritas* (Giuseppe Semerari<sup>4</sup>) nei confronti della natura, degli altri e anche di se stessi, del proprio corpo stesso<sup>5</sup>.

La speranza, collegata con l'*insecuritas*, è un segno umano, troppo umano. Esso è il segno della possibilità perlomeno di immaginare, e anche di voler realizzare il proprio bene, e sicuramente sta alla base dell'invenzione e dell'esercizio di “tecniche di assicuramento” (scienza, politica, religione, ecc.), su cui la *metodica filosofica* (Ferruccio Rossi-Landi<sup>6</sup>), inseparabilmente dalla scienza dei segni, la semiotica – specificamente orientata in questo caso come *semioetica*<sup>7</sup> – si propone di riflettere recuperandone il senso, proprio nel segno della speranza.

Sono queste le tematiche e le prospettive che qui ci si propone di considerare.

\*\*\*

Il libro si divide in due parti: 1. *Sulla speranza / On hope*; 2. *Nella speranza / In hope*, intervallate da *Intermezzo artistico*.

---

XXI, 14, 2010-2011; *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, XXII, 15, 2012; *Semioetica e comunicazione globale*, XXIV, 17, 2014; *Fedi, credenze, fanatismo*, XXVI, 19, 2016; *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, XXVII, 20, 2017; *Identità e alterità*, XXIX, 22, 2018; *Diritti umani e diritti altrui*, XXX, 23, 2019-20; *Maestri di segni e costruttori di pace*, XXXI 24, 2021; *La comunicazione come scambio, produzione e consumo*, XXXII, 25.

2 Cfr. S. Petrilli e A. Ponzio, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali, 2002.

3 Cfr. Thomas A. Sebeok, *Il gioco del fantasticare*, tr. it. di Massimo Pesaresi, Milano, Spirali, 1984.

4 Giuseppe Semerari, *Insecuritas, Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milano, Spirali, 2005.

5 Cfr. S. Petrilli e A. Ponzio, “Precarity and *Insecuritas*, between fear of the other and apprehension for the other: *From Semiotics to Semioethics*”, *The American Journal of Semiotics* 37.3-4 (2021), 193-227.

6 Ferruccio Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani, 2006.

7 Cfr. S. Petrilli e A. Ponzio, *Semioetica*, Roma, Meltemi; ora in *Semioetica e comunicazione globale*, Athanor, XXIV, 17, 2014, cit.



Nella prima parte (*Sulla speranza / On hope*), si riflette sul significato di “speranza”, anche attraverso una ricognizione di carattere linguistico, etimologico, e sul senso che ha “sperare”. Si esamina la speranza in quanto valore, atteggiamento, propensione, piega, in una parola *segno* specificamente umano.

La sezione intitolata *Intermezzo artistico* inizia con dieci tavole a colori che riproducono altrettante opere (2023) di Luciano Ponzio dal titolo *Ife – Costruzioni di reti*.

Le *ife* rappresentano il modello di un sistema di segni, di strutture rizomorfe oggetto della fitosemiotica da cui prendere spunto per riattivare, dice Luciano Ponzio, “un pensiero rizomatico”: ossia quella specifica capacità sintattica di *linguaggio*, di *scrittura* specificamente umana da cui ripartire, per ritrovare la speranza per il perdurare della vita sul nostro pianeta, oggi in serio pericolo.

Seguono dipinti, immagini, poesie, i cui autori sono, nell’ordine di impaginazione Fanny Francesca Cavone, Massimo Mandolini Pesaresi, Carlo Stasi, Wallace McKittrick, Kevin Wren.

La seconda parte *Nella speranza / In hope* contiene una serie di saggi che riflettono sulla speranza quale oggi, nel mondo attuale, sussiste come possibilità e come necessità, e quindi sulle effettive modalità di espressione della speranza che il nostro mondo comporta, suggerisce, sollecita, causa.

\*\*\*

Nel nostro saggio (S. Petrilli e A. Ponzio), “Senza speranza la pace mediante la guerra”, si considera il senso della speranza in un modo senza guerre, a partire dalla situazione attuale in cui l’intera vita del pianeta, “la zolla che ci fa tanto feroci” (Dante), nella guerra è sempre più coinvolta (anche compromessa e messa a rischio). L’interesse per la propria identità ne è e ne è sato sempre la causa fondamentale, come lo è di ogni conflitto, benché nell’odierna comunicazione-produzione globale in cui esso è massimamente forte, ormai non ci siano (la pandemia lo ha mostrato in modo eclatante) più ripari. Non ci può essere pace – a meno che non sia la pace delle guerre, la tregua tra guerre – senza apertura dell’identità all’alterità.

In “Abscondita spes. Fra dialettica del tragico e profezia” di Massimo Mandolini Pesaresi è elaborata l’idea di una “speranza occulta”, ossia la speranza che sopravvive anche nei momenti più bui dell’esperienza umana. Ci si avvale del riferimento a passi di testi letterari quali *Edipo a Colono* di Sofocle, *Qohelet (Ecclesiastes)*, *Idylls of the King* di Tennyson, e ad autori quali William Blake. Al di là di ogni argomento delle religioni uffii-



ciali la speranza umana può configurarsi quale momento estetico/etico in cui il passato si fonde con il futuro in una sinergia di visione e azione: “seeds of futurity” (nelle parole di Percy Bysshe Shelley).

Angela Ales Bello, in “La speranza tra immanenza e trascendenza”, per comprendere il *sensu* dello sperare, come vissuto, come *Erlebnis* (Husserl), come “vivenza”, ritorna ad Eraclito, in particolare al frammento B 18: “Chi non spera l’insperabile, non lo troverà, poiché esso è inesplorabile e inaccessibile”. Qui la speranza interessa non come sostantivo da definire, ma attraverso il riferimento a colui o colei che spera, in quanto sperare è una caratteristica dell’essere umano ed è anche condizione della sua vita. La speranza è analizzata anche in comparazione ad altre esperienze vissute quali il desiderio e la credenza

In “Sulla differenza tra ottimismo e speranza” Silvano Petrosino collega l’esperienza della speranza, dello sperare, con la consapevolezza da parte dell’essere umano della propria finitezza e limitazione, della propria “mortalità”: “l’uomo è un ‘mortale’ prima ancora di morire perché non ha bisogno che si verifichi il suo decesso per incontrare la morte”. La speranza nasce dall’esperienza del bene incontrato nella propria vita. La memoria, che non è un semplice archivio, ritorna nel presente sul bene incrociato, incontrato nel passato, trasformandolo così in un bene che può essere anche *incontrato* nel futuro (si spera).

In “Un vento comune sulle macerie” Laura Marchetti svolge una disamina dell’Italia sottoproletaria, dal dopoguerra fino agli anni ’60, attraverso il cinema del neorealismo e del realismo magico. I film di riferimento: *Due soldi di speranza*, del 1952, di Castellani; *Il cammino della speranza*, del 1950, di Germi; “*Miracolo a Milano*”, del 1951, di De Sica, (film, che, dice l’autrice, “in un certo senso, sconfessa *Sud e magia* di De Martino: non era solo il Sud, in quegli anni, ad essere carico di magia, ma anche in una periferia di Milano poteva albergare il sogno, la fiaba e il trascendimento dell’immaginario”); *Il Vangelo secondo Matteo*, del 1964, di Pasolini, che contiene *in nuce* il sentimento “caldo” dell’utopia e della speranza che ispirerà il ’68 italiano.

Vincent M. Colapietro, “Hope in Signs: Despair and Its Discontents” (La speranza nei segni: il disagio della disperazione), osserva che prima di Heidegger, William James aveva già sottolineato che nudi sono gli umani “gettati nel mondo”. Ma la nostra nudità non è assoluta: le capacità innate di usare segni e creare simboli dimostrano che non siamo “footless waifs” (per evocare ancora le parole di James) in un universo totalmente ostile e inintelligibile. *Dati* i segni, in un duplice senso (date tali capacità, ma dato anche i vari nostri retaggi semiotici, inclusi i nostri linguaggi naturali), non

possiamo che avere speranza *nei* segni. La stessa struttura della nostra vita è probabilmente quella della speranza, il sempre non-ancora compiuto degli impulsi e dei progetti che ci definiscono. In quanto segno essa stessa, la speranza potrebbe tracciare le proprie radici nella nostra speranza *nei* segni. Senza togliere lo sguardo dalla crisi e dalle catastrofi del nostro tempo, la nostra ineludibile fede *in dati* segni, sia nel senso che siamo dotati di segni, sia in riferimento a specifici segni, potrebbe essere un segno di speranza e nulla di meno, oppure, con più cautela, il seme per la possibilità di un tale segno.

In “The Nature of Hope in John Dewey’s Philosophy of Religion” (La natura della speranza nella filosofia della religione di John Dewey) Deborah Eicher-Catt, esamina il senso della speranza nella filosofia dell’esperienza religiosa in John Dewey, e mostra come Dewey orienti la sua filosofia dell’esperienza religiosa secondo le categorie esistenziali di Peirce, la *primità*, *secondità* e *terzità*. Considerandola in base a ciò che indica come “atteggiamento religioso”, Dewey immagina l’esperienza religiosa come generata attraverso le interrelazioni semiotiche e fenomenologiche dell’immaginazione (*primità*), della fede (*secondità*), e della speranza (*terzità*). Ciò che risulta è che la filosofia dell’esperienza religiosa di Dewey offre una pregevole alternativa agli orientamenti dogmatici delle religioni circa la natura umana, l’esperienza e la ricerca collettiva del bene comune. Il suo atteggiamento religioso aiuta quindi a favorire complessivamente un orientamento “estetico” verso il mondo che contribuisce a produrre relazioni sane e appaganti che perciò orientano verso la speranza.

Il saggio di Michael L. Raposa, “Peirce and Marcel on the Indeterminacy of Hope” (Peirce e Marcel sull’indeterminatezza della speranza) è un tentativo di porre in conversazione tra loro – senza ignorarne le differenze, sia nello stile, sia nella sostanza – il pragmatista americano, Charles S. Peirce, e l’esistenzialista cattolico francese, Gabriel Marcel. Li unisce il concetto di speranza, di centrale importanza per entrambi. Sia Peirce sia Marcel ritengono che la speranza non abbia un oggetto determinato stabilito in anticipo. Non si tratta dello sperare in questa o quell’altra cosa particolare, o in qualche risultato, ma piuttosto dello sperare puro e semplice. Allo stesso tempo, entrambi considerano la speranza essenzialmente come una disposizione, non un fenomeno episodico in vista un esito specifico, ma piuttosto un modo fondamentale di essere al mondo. La “conversazione” che Raposa propone tra Peirce e Marcel comporta la questione circa il “funzionamento” della speranza per ciascuno di loro in quanto *segno* di per sé già *significativo*, dato che essa non ha un oggetto determinato. Segue quindi un’altra domanda: che cosa la speranza di per sé può significare.

Nella tradizione filosofica, osserva Rossella Fabbrichesi, in “Il ‘principio speranza’ come fondamento ontologico della filosofia di Peirce”, il riferimento alla speranza è sempre stato di grande rilievo: da Kant, che considerava l’interrogativo “Cosa è lecito sperare?” come una delle domande basilari dell’intelletto umano, fino al “principio speranza” di E. Bloch. Per quanto riguarda Peirce, “grande filosofo oltre che semiotico”, Fabbrichesi mostra che il principio della speranza costituisce la base ontologica del suo pensiero. Già nei suoi primi scritti la speranza è ritenuta la base della fiducia in ciò che usualmente si considera “reale”, ovvero in ciò che Peirce chiama “verità pubblica”. E anche nei suoi scritti successivi la realtà è intesa sia come scoperta, sia come speranzosa attesa. Per Peirce il “reale” non è ciò che è qui, davanti a noi, ma qualcosa che sarà, o, meglio, qualcosa che, secondo la nostra sensata speranza, continuerà ad essere anche in un futuro infinitamente remoto, quale oggi lo interpretiamo.

Marcel Danesi nel saggio “Metaphors of Hope as Poetic Logic” (La speranza nei segni: il disagio della disperazione), esamina i costrutti e le narrazioni concernenti la speranza, per mostrare che il concetto di speranza ha un valore fondamentalmente metaforico, è un prodotto di ciò che il filosofo italiano Giambattista Vico indicò come modo di pensare poetico, come logica poetica. Dal mito di Pandora alle attuali metafore comuni della speranza, il sottostante sistema del significare poetico comporta che si immagini la speranza come una specie di sostanza in un contenitore, metafora della mente umana, da cui sfugge occasionalmente in modo da incitare gli umani ad aspirare a tempi migliori. Anticamente la speranza era concepita come il soffio stesso di vita, il che ha lasciato le proprie tracce in espressioni come *Dove c’è vita c’è speranza* e in parole come *aspirazione*, che è un sinonimo di *speranza*.

*Le metafore della speranza e la loro traducibilità* di Margherita Zanoletti esamina il tema della speranza all’interno della produzione di autori nativi australiani e afroamericani della seconda metà del Novecento. È questo un periodo di grandi cambiamenti: dalle iniziative di protesta degli anni Sessanta e Settanta fino all’approssimarsi del nuovo millennio. Gli scritti di lotta, sofferenza e speranza di questi anni si riferiscono a un mondo “possibile” mancando le certezze a cui potersi riferire. La scelta di questo tema ha un duplice pregio: da un lato, getta una luce relativamente inusuale sulla letteratura anglofona del Novecento, dall’altro approfondisce – attraverso un percorso di indagine letteraria e un approccio “comparatistico” – un importante tema di ordine filosofico.

“La speranza tra illusione e disincanto” di Elisabetta Ostuni si apre con una serie di domande sulla natura e sull’essenza della speranza che gene-

ralmente sembrano *senza speranza* di risposta. Il rapporto tra speranza, illusione e disincanto è esaminato attraverso riferimenti mitologici, letterari e filosofici, che permettono di delinearne alcuni tratti salienti, tra cui l'“asincronia”, ovvero la capacità della speranza di esercitare il proprio potere consolatorio soprattutto *in differita*. Da qui la deduzione che essa non sia soltanto l'“ultima a morire” ma anche, e forse soprattutto, l'“ultima a nascere”. La riflessione prosegue attraverso l'esplorazione dei cronotopi in cui si muove e si manifesta la speranza, con particolare riferimento al futuro, il suo tempo verbale per eccellenza. A ciò si aggiunge con un'indagine sulle somiglianze tra haiku e fotografia e sulla loro possibile interconnessione con la speranza.

Ivano Sassanelli in “Speranza e ananche in John R. R. Tolkien” evidenzia il rapporto individuabile tra “speranza” e “letteratura fantastica”. I racconti di Tolkien hanno la capacità di ristorare dalle fatiche quotidiane, di consolare e risanare le ferite aperte dalle diverse circostanze della vita. Attraverso un'analisi sia delle vicende biografiche di Tolkien – soprattutto del periodo bellico e post-bellico – sia della narrazione degli avvenimenti in *Lo Hobbit* e in *Il Signore degli Anelli*, il saggio di Sassanelli pone la domanda se sia possibile vedere il mondo “*sub specie aeternitatis*”, e se tale impostazione possa mostrare ai lettori d'oggi, soprattutto ai giovani, una speranza, al contempo, antica e nuova, una freschezza rinnovata che giace in fondo alle cose e che aspetta solo di essere portata alla luce e vissuta pienamente.

In “13 Ways of Reading *Jackson's Dilemma*: Enigmatic Hope Beyond the Human” (13 percorsi di lettura di *Jackson's Dilemma*: enigmatica speranza oltre l'umano), Gillian Dooley riflette sulla speranza con riferimento a *Jackson's Dilemma* (1995) di Iris Murdoch. Dooley confronta il romanzo di Murdoch con altri due: *The Enigma of Arrival*, del 1987, di V.S. Naipaul e *7 1/2*, del 2021, di Christos Tsiolkas. Entrambi intendono sfidare la forma immaginaria, usando la prima persona come stile narrativo che sembra quindi avvicinarsi all'autobiografia, con pochi sviluppi in termini di intreccio e personaggi. Secondo Dooley, è possibile che anche Murdoch abbia voluto estendere i confini del romanzo con il suo *Jackson's Dilemma*, l'opera finale e enigmatica, che finisce, analogamente a *The Enigma of Arrival* di Naipaul e a *7 1/2* di Tsiolkas, con una ambigua nota di speranza.

Chiude questa sezione il testo di Romano Romani, *La libertà della speranza*, in cui il segno – σμειῖον –, la parola, come libertà della speranza, è considerato il riflesso dell'amore: il tendere verso il cielo di tutto ciò che respira per mezzo della luce del sole e delle stelle. Tutto il mondo della vita partecipa del tendere verso l'alto del mondo vegetale, dell'ardere nel respiro dell'essere che è.

\*\*\*

La sezione dal titolo *Nella speranza* inizia con il saggio di Luciano Ponzio dal titolo “Oltre la trascrizione. Quando la scrittura si fa immagine e viceversa. Esso idealmente si collega con il suo “Ife costruzioni di reti”, per via di un comune richiamarsi a una *scrittura* che non solo è ben antecedente alla “storia umana” e alla scrittura come *trascrizione* da cui la si fa dipendere, ma anche rinvenibile alla vita stessa in quanto semiosi. Il *linguaggio/scrittura* quale *congegno di modellazione specificamente umana*, distinto dalla lingua, non nasce con l’obiettivo di comunicare. Con esso è collegata la possibilità stessa della speranza. La *cinematografia* è tra le diverse modalità della scrittura artistica quella che, avvalendosi dell’immagine per narrare del reale e dell’immaginario, maggiormente permette di riflettere sulle effettive possibilità, potenzialità della scrittura nel senso suddetto

In “Face Play in Life and Laboratory: A Pragmatic Hope” (Giochi facciali nella vita e nel laboratorio: una speranza pragmatica), Devon Schiller impiega l’espressione *Face play riferendosi agli esperimenti circa l’espressioni facciali in cui* per lo sperimentatore usa il proprio volto divenendo egli stesso strumento epistemico. Schiller considera specificamente il Facial Action Coding System (FACS) degli psicologi americani P. Ekman e W. V. Friesen, avvalendosi soprattutto della semiotica pragmatica anglo-americana, in particolare della semiotica di C. S. Peirce e dei suoi interpreti e proscrittori. I principi del pragmatismo, come il fallibilismo e l’assuefazione, funzionano nel senso della speranza in Peirce come pure nei suoi interpreti e proscrittori. Secondo Schiller, tali principi, pur nei loro differenti momenti e aspetti, sono collegati con il tema della speranza e ne evidenziano il ruolo che essa svolge anche nella scienza e nei suoi metodi.

Farouk Y. Seif in “Ambiguous Signs of Hope: *De-sign* as the Embodiment of Desiderata Despite Despair” (Segni ambigui di speranza: di-segno come incarnazione di desiderata nonostante la disperazione) tiene a mostrare che, benché la speranza sia considerata una virtù in ambito religioso, è anche al centro della scienza dei segni. La speranza non fa parte di un piano per raggiungere qualche obiettivo, come alcuni psicologi sostengono. La speranza è, invece un fattore metanarrativo di un viaggio dagli esiti inaspettati inerente a un tipo particolare di *Lebenswelt*. nei termini delle categorie fenomenologiche di Peirce, la speranza trascende la realtà dell’attuale (*secondità*) verso il possibile (*primità*), dove i nostri abiti (*terzità*) mediano fra *ciò-che-esiste-già* e *ciò-che-deve-ancora-venire*. Secondo Seif, la speranza, come processo semiosico, è la promessa di un dono che



attraversa il confine tra attualità e potenzialità, reale e immaginario. Essa, quindi, rende possibile l'impossibile. Certamente, è l'audacia della speranza, che sfugge all'alternativa tra libero arbitrio e determinismo, a spingere gli esseri umani a perseverare nel progettare e creare – è il “gioco del fantasticare” (Peirce) – nuove realtà.

Nella prospettiva della comunicologia intesa come fenomenologia semiotica, “Signs of Hope: Encounter, Interpretation, and Communication” (Segni di speranza: incontro, interpretazione, e comunicazione), di Sarah M. De Jullis e Susan Mancino esamina tre momenti in gioco nella semiosi della speranza: l'*incontro*, l'*interpretazione* e la *comunicazione*. L'*incontro* comporta implicazioni di ordine intersoggettivo, di interdipendenza e quindi “etiche” nel senso di Emmanuel Levinas, la cui opera è ha un ruolo fondamentale nella *semioetica*. L'*interpretazione* riconosce che incontrare segni della speranza può essere un'esperienza difficile – un'esperienza che comporta disappunto, sofferenza, dolore. Nella *comunicazione*, risulta che l'incontro e l'interpretazione includono segni di speranza che a loro volta conformano la produzione segnica nel percorso senza fine della semiosi. Il saggio mostra come l'esperienza incarnata dell'incontrare, dell'interpretare e del comunicare segni di speranza sia parte fondamentale della condizione umana, e ne sottolinea la considerevole rilevanza che ciò ha particolarmente nel mondo attuale.

“Tenacious Hope and the Limits of Optimism” di Ronald C. Arnett, presenta un estratto dall'introduzione del libro dello stesso Arnett *Communication Ethics and Tenacious Hope: Contemporary Implications of the Scottish Enlightenment*. (2022) Arnett evidenzia l'importanza della speranza tenace come “bene importante da proteggere e promuovere specialmente in un momento (iper)moderno” caratterizzato da un impegno sfrenato nei confronti del progresso, l'efficienza, e l'individualismo. Arnett evidenzia, qui come in altri suoi lavori, il bisogno pragmatico di una speranza tenace quale metafora persistente e la sua importanza quale etica della comunicazione nel ventunesimo secolo.

“Processing hoping” ((Elaborando lo sperare) di Mario Ricca presenta una lettura processuale dello *sperare*, in quanto tale differente dal modo comune di intendere la speranza come mira ad un obiettivo. In base a tale angolatura prospettica, si evidenzia l'ambivalenza della speranza considerata come segno. In particolare, sono presi in considerazione e confrontati il doppio riferimento all'obiettivo della speranza e alla disposizione psicologica. L'alienazione del soggetto dall'oggetto della speranza è sottolineata come aspetto generale dell'ordinaria interpretazione dell'“atto dello sperare”. Viene proposta quindi un'analogia fra la struttura

morfologica della speranza, secondo la sua concettualizzazione tradizionale, e le varie teorie del significato, soprattutto quelle che restano legate, in un modo o nell'altro al paradigma referenziale. Il Saggio evidenzia le implicazioni di un approccio processuale sia alla speranza sia al significato avvalendosi anche dei suggerimenti traibili, sul piano epistemologico, dalle tradizioni religiose.

“Law’s Hopefulness? Liberal Law, Private Property, and Climate Change” (La speranza del diritto? Diritto liberale, proprietà privata, e il cambiamento climatico) di Paul T. Babe, considera il rapporto tra legge e speranza. A tal fine si mostra che la legge è orientata alla conservazione della realtà così com’è e che, anche con riferimento all’opera di Louis Althusser, che essa fa parte degli apparati ideologici e repressivi di stato, ed è anche uno dei fattori che contribuisce all’attuale cambiamento climatico. La difesa della proprietà privata da parte della legge, mentre sembra a vantaggio dell’interesse della comunità, serve come strumento e come potere di conservazione dei rapporti vigenti, e quindi è di ben poco, se non nessun di nessun beneficio per l’intera comunità. Nonostante la critica alla proprietà privata e la speranza che essa possa cessare di sussistere, c’è ben poco che alimenti la speranza che legge venga mai utilizzata in questo modo.

Facendo riferimento al mito di Pandora, nel saggio “Opening the Box of Flesh and Blood: Pandora’s Hope and Mother-Sense” (Aprire la scatola di carne e sangue: la speranza di Pandora e il senso materno), Ionut Untea tenta una risposta alla domanda peirceana se siamo “rinchiusi in una scatola di carne e sangue” (CP 7.591). Untea s’impegna a contrastare la consueta lettura negativa del gesto di Pandora dell’aprire il vaso, richiamandosi a ciò che Victoria Welby indica come *senso materno*. Il gesto di “guardare dentro” alla “scatola di carne e sangue” è in realtà un passo oltre l’incantesimo semiotico provato da Epimeteo nell’ammirare Pandora dall’esterno, essa stessa scatola di carne e sangue. Ciò che impedisce al puro disincanto di sostituire l’incantesimo semiotico è proprio *la speranza*. Nella prospettiva della speranza, guardare dentro alla scatola di carne e sangue significa che “i miei sentimenti passano” nell’uomo-segno (*wo-man-sign*) “e io sono consapevole di ciò che sento” (CP 7.591). Ciò sta a dire anche la stessa prospettiva di Peirce necessita di essere rivalutata e ampliata alla luce del “potenziale curativo” del “senso-materno”, la cui messa in gioco farà la differenza tra approcci predatori e distruttivi nei confronti delle scatole di carne e sangue e, invece, l’assunzione di una responsabilità illimitata nei loro confronti.

“The illimitable semioethics-of-hope: a Welbian-Peircean Modernist Framework” (L’illimitata semioetica-della-speranza: un approccio modernista welbiano-peirciano) di Zoe Hurley esamina le correlazioni tra il mo-

vimento del Modernismo e la semiotica alla fine dell'Ottocento. A tal fine considera il percorso di introspezione filosofica svolto da Peirce e da Welby e la loro ricerca di un metalinguaggio appropriato con cui riflettere sui processi multidimensionali del significare, del comunicare e della soggettività. Ciò permette di situare la Significs di Welby e la semiotica di Peirce all'interno della riflessività radicale e dell'opera anti-realistica del Modernismo. Assumere la prospettiva della semiotica welbiano-peirceana permette di uscire dalle divisioni binarie, tra sé e l'altro, arte e scienza, tra segni e forma, riconoscendo al tempo stesso le maschere del realismo. Ciò conduce alla *semioetica*, come prospettiva che mette in rapporto semiotica ed etica. Ne deriva una *semioetica della speranza* che articola metasemiosi e responsabilità e che considera dialogismo e intersoggettività risorse potenzialmente illimitate dell'interpretazione semiotica.

In "Semioethics and the Anthropocene: Humanity's Responsibility to 'Hope' for a Better Future" (Semioetica e l'antropocene: la responsabilità dell'umanità di "sperare" per un futuro migliore) Sophia Melanson Ricciardone mostra come la capacità semiotica dell'umanità di "sperare" e di mobilitare la speranza attraverso reti di significato ed esperienza umani sia parte integrante della ricostituzione della vita planetaria in modalità che rispondano alle crisi provocate dall'uomo, come il riscaldamento globale, le crisi economiche e la conflittualità all'interno delle nazioni e tra di esse, che attualmente affliggono la vita nel mondo contemporaneo. La semiotica e, più specificamente, la semioetica servono come orientamenti guida per l'esame della capacità umana di contemplare e riconfigurare "nuovi modi di segni" (Myers 1992) tramite l'immaginazione di modi di esistenza alternativi che migliorino materialmente le condizioni di vita dell'umanità come pure delle altre specie che con noi convivono sul pianeta. Secondo Melanson Ricciardone, l'attivazione intersoggettiva della "speranza" è il primo passo verso l'immaginazione collettiva di realtà sociali alternative, convogliando l'attenzione collettiva e l'intenzionalità condivisa verso obiettivi comuni, catalizzando le azioni umane che apportano cambiamenti appropriati nel mondo circostante.

"Revisiting One's Engagement with Aristotle's Triangle" (Rivisitare il proprio rapporto con il triangolo di Aristotele) di Margaretha Hendrickx considera la sezione 16<sup>a</sup> 3 di *Peri Hermeneias* di Aristotele e la costellazione dei triangoli di riferimento quali simboli grafici che significano speranza. Ci si chiede perché esista una tradizione che utilizza la sezione 16a3 per banalizzare la parola scritta rispetto alla parola parlata, dato che Aristotele "ci parla" proprio attraverso i suoi *scritti*. La risposta potrebbe essere che gli studiosi non hanno prestato abbastanza attenzione a tutte le metafore

che mediano il nostro rapporto con i “graffi” sulla carta che etichettiamo come simboli, segni, ecc. Ciò potrebbe essere il risultato di avere “espunto” il ruolo dell’attività materiale del puntare il dito nel discorso. Il triangolo di riferimento di Aristotele può aiutare a riabilitare tale attività. Può fungere da strumento utile per chiarire come si passa da questa e quella metafora per evidenziare questo e quell’aspetto della realtà.

“Un segno di pace” di Dario Dellino, sviluppa un tema basilare, ma non detto, né affrontato: gli uomini sono più inclini al timore che alla speranza. Il non detto è appunto questo: l’unica speranza che ci resta è la cura reciproca, il coinvolgimento, l’intrico carnale fatto di attenzione per l’altro e la responsabilità illimitata, fino allo sfinimento, senza scuse, senza fughe, senza scampo. Come affrontare tutto ciò? Con i gesti e con le parole buone. Un’affermazione questa di una semplicità sciocca, disarmante, anche questa, senza scuse. In un rapporto che non è di scambio funzionale all’ottenimento di qualcosa c’è pur sempre un momento del “dare” e un momento del “ricevere”. Su “ricevere” bisogna riflettere. Il discorso del dare trova moltissime declinazioni in campo linguistico, filosofico, economico, politico, etc. Tutti siamo d’accordo sul fatto che bisogna “saper dare”, ma c’è un modo per poter “ben ricevere”? In un mondo in cui si manifesta, sempre più atrocemente la globalizzazione dell’indifferenza, forse una strada da percorrere è quella della delicatezza, della gentilezza (non formale né borghese), del carattere neutro, non oggettivo, intransitivo. Senza scopo. Siamo fiammiferi accesi, nel buio. dice Dellino, e dovremmo cercare di farci luce reciproca e non di bruciarci l’uno con l’altro.

L’ultimo saggio della sezione *Nella speranza*, “Speranza e utopia in Arigo Colombo”, di Augusto Ponzio, è dedicato al pensiero di questo filosofo (1921-2020) che ha lavorato nell’Università di Lecce al progetto di una “Nuova Utopia”, in cui *l’utopia*, diversamente dall’accezione corrente, secondo cui è intesa come qualcosa di fantasiosamente auspicato e quindi irrealizzabile, e come idea particolare di questo o di quest’altro autore, è considerata, esaminata e descritta come *il progetto dell’umanità, dell’intera storia umana, come il progetto dell’umanità nella fase più avanzata*

\*\*\*

Chiude il volume la sezione *In ricordo / In remembrance*, che contiene il saggio intitolato “Figure dell’interstizio”, qui pubblicato in ricordo di Piero Ricci (1939-2023), ed è la sua relazione al convegno *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso*, svoltosi nell’Università di Bari dal 16 al 19 febbraio 2005.

### *Presentation*

Continuing and developing topics addressed by earlier volumes in the “Athanos” series<sup>8</sup> according to a tradition that keeps account of present-day historical-social context and of recent developments in the sign and language sciences, this particular project has a special focus on hope, *hope as a sign* precisely.

As a capacity that distinguishes metasemiosis, the capacity to use signs about signs and, consequently, it too characteristic of reflection, hope is a modality specific to *human semiosis* (Thomas A. Sebeok<sup>9</sup>). As such hope is connected to the sense of time, of diachrony. It is marked by the human potential for planning, innovation, and design, for the “play of musement” (Charles S. Peirce)<sup>10</sup>. It ensues that hope is also connected to awareness of the condition of *insecuritas* (Giuseppe Semerari<sup>11</sup>) in our relations to nature, to others and to oneself even, to one’s very own body<sup>12</sup>.

Hope connected to *insecuritas* is a human sign, all too human. It marks the possibility we are endowed with as humans to at least imagine and even achieve one’s own good, and doubtlessly it subtends the invention and exercise of the “techniques of reassurance” (science, politics, religion, etc.). Inseparably from the general science of signs, semiotics – in this case ori-

8 In particular *Mondo di guerra* [World of war], XVI, 9, 2005; *Umano troppo disumano* [Human too inhuman], XVIII, 11, 2007; *La trappola mortale della identità* [The mortal trap of identity], XX, 13, 2009; *Incontri di parole* [Encounter among words], XXI, 14, 2010-2011; *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva* [Languages of monotheism and preventive peace], XXII, 15, 2012; *Semioetica e comunicazione globale* [Semioethics and global communication], XXIV, 17, 2014; *Fedi, credenze, fanatismo* [Faiths, beliefs, fanaticism], XXVI, 19, 2016; *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi* [Peace, pacification, pacifism and their languages], XXVII, 20, 2017; *Identità and alterità* [Identity and alterity], XXIX, 22, 2018; *Diritti umani e diritti altrui* [Human rights and the rights of others], XXX, 23, 2019-20; *Maestri di segni e costruttori di pace* [Masters of the sign and peacemakers], XXXI 24, 2021; *La comunicazione come scambio, produzione e consumo* [Communication as exchange, production and consumption].

9 Cfr. S. Petrilli and A. Ponzio, *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milan, Spirali, 2002.

10 Cfr. Thomas A. Sebeok, *Il gioco del fantasticare*, It. trans. Massimo Pesaresi, Milan, Spirali, 1984.

11 Giuseppe Semerari, *Insecuritas, Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milan, Spirali, 2005.

12 Cfr. S. Petrilli and A. Ponzio, “Precarity and *Insecuritas*, between fear of the other and apprehension for the other: *From Semiotics to Semioethics*”, *The American Journal of Semiotics* 37.3-4 (2021), 193-227.

ented specifically as *semioethics*<sup>13</sup> –, *philosophical methodics* (Ferruccio Rossi-Landi<sup>14</sup>) also aims to reflect on such techniques and thus recover their sense, doing so in the sign of hope.

Such are the themes and perspectives that we propose to consider in what follows.

\*\*\*

The book is divided into two parts: 1. *Sulla speranza / On hope*; and 2. *Nella speranza / In hope*, with an interval inbetween: *Intermezzo artistico / Artistic intermezzo*.

The first part (*Sulla speranza / On hope*) reflects on the meaning of “speranza/hope”, with considerations of the etymological and linguistic order. It also reflects on the sense of “sperare/to hope/hoping”. Hope is investigated as a value, attitude, propensity, bend, in a word as a specifically human *sign*.

The section titled *Intermezzo artistico / Artistic intermezzo* begins with ten coloured paintings by Luciano Ponzio proposed under the title *Ife – Costruzioni di reti* (Ife – Network constructions) (2023).

*Ife* represent sign system models, rhyzmorphic structures studied by phytosemiotics which L. Ponzio elects as his point of departure the aim being to reactivate “a rhyzomatic thought system”: the specific syntactical capacity of *language*, a human species-specific capacity for writing from which to begin again and rediscover hope in continuity with life over the planet, today in serious danger.

Paintings, images and poems follow, in order of presentation, by Romano Romani, Fanny Francesca Cavone, Massimo Mandolini Pesaresi, Carlo Stasi, Wallace McKittrick, Kevin Wren.

The second part *Nella speranza / In hope* presents a series of essays that meditate on hope as it takes shape in the world today, as a possibility and as a necessity. Consequently, it meditates on curren modalities in the expression of hope that our world involves, suggests, elicits, and provokes.

\*\*\*

13 Cfr. S. Petrilli and A. Ponzio, *Semioetica*, Rome, Meltemi; now in *Semioetica e comunicazione globale*, Athanor, XXIV, 17, 2014, *ibid*.

14 Ferruccio Rossi-Landi, *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), ed. A. Ponzio, Milan, Bompiani, 2006.

In “Senza speranza la pace mediante la guerra” (No hope for peace through war), we (S. Petrilli and A. Ponzio) consider the sense of hope in a world without war, starting out from the presentday situation where all life over the planet, “la zolla che ci fa tanto feroci” (Dante) is forever implicated in war (even compromised and put at risk). The fundamental cause is and always has been self-interest, that is, an exclusive interest in one’s own identity. In the same way, the focus on identity, one’s own, has always been the main cause of all conflicts generally, even though in today’s global communication-production system, where identity-interest is at its strongest, there is no shelter (as revealed flagrantly by the recent Covid-19 pandemic). There can be no peace – unless a question of the peace of war, of truce between wars – if identity is not open to alterity.

In “Abscondita spes. Fra dialettica del tragico e profezia” (Abscondita spes. Between dialectics of the tragic and prophecy), Massimo Mandolini Pesaresi elaborates on the idea of “hidden hope” or hope that survives even the darkest moments of human experience. He refers to passages from literary texts such as Sophocle’s *Oedipus at Colonus*, *Qohelet (Ecclesiastes)*, Tennyson’s *Idylls of the King*, and other authors of the likes of William Blake. Beyond the discourse of all official religions, human hope can appear as an aesthetical/ethical dimension where the past merges with the future in a synergy of vision and action: “seeds of futurity” (in the words of Percy Bysshe Shelley).

To understand the *sense* of hoping, as lived experience, *Erlebnis* (Husserl), “living”, Angela Ales Bello in “La speranza tra immanenza e trascendenza” (Hope between immanence and transcendence) returns to Heraclitus, in particular fragment B 18: “If you do not hope for the unhopable, you will not reach it, for it is unattainable and inaccessible”. Hope is taken into consideration here not as a noun to be defined, but for its reference to s/he who hopes, because hoping is a characteristic of the human being, and it is also a condition for life. Hope is also analysed by Ales Bello comparatively to other lived experiences such as desire and belief.

In “Sulla differenza tra ottimismo e speranza” (On the difference between optimism and hopefulness) Silvano Petrosino connects the experience of hope/hoping, to awareness in the human being of one’s own finitude and limitations, of one’s “mortality”: “man is ‘mortal’ well before dying, for it is not necessary to experience one’s passing in order to encounter death”. Hope arises from the experience of goodness encountered in one’s lifetime. Memory, which is not a mere archive, returns in the present on the good crossed, encountered in the past, thus transforming it in goodness that can also be *encountered* in the future (one hopes).

In “Un vento comune sulle macerie” (A common wind on the rubble) Laura Marchetti turns her attention to underclass Italy from the post-war period to the 1960s through the cinema of neorealism and magical realism. The films referred to: Castellani’s *Due soldi di speranza*, 1952; Germi’s *Il cammino della speranza*, 1950; De Sica’s “*Miracolo a Milano*”, 1951 (a film, says the author, that “in a sense disavows De Martino’s *Sud e magia*: at the time it was not only the South to be charged with magic; the dream, fairy tale, and transcendence of the imaginary could even be found in a suburb of Milan”); Pasolini’s *Il Vangelo secondo Matteo*, 1964, which contains *in nuce* the “warm” feeling of utopia and hope that was to inspire the Italian 1968 movement.

In “Hope *in* Signs: Despair and Its Discontents”, Vincent M. Colapietro observes that before Heidegger, William James had already stressed that humans are “flung into the world” *naked*. But our nakedness is not absolute: innate capacities to use signs and create symbols prove we are not (to recall other words by James) “footless waifs” in a completely hostile and unintelligible universe. *Given* signs, in a twofold sense (given these capacities, but also given our various semiotic inheritances, including our natural languages), we cannot but have hope *in* signs. The very structure of our lives is arguably that of hope, the ever not-yet fulfillment of our defining drives and projects. Hope as itself a sign might trace its roots to our hope *in* signs. Without looking away from the crises and catastrophes of our time, our inescapable faith *in* given signs, in the sense that we are endowed with signs, and in reference to specific signs, might be nothing less than a sign of hope or, more guardedly, the seeds for the possibility of such a sign.

In “The Nature of Hope in John Dewey’s Philosophy of Religion”, Deborah Eicher-Catt interrogates the nature of hope in John Dewey’s Philosophy of Religious Experience. She contends that Dewey frames his philosophy of religious experience according to Peirce’s existential categories of *Firstness*, *Secondness*, and *Thirdness*. Enacted through what Dewey calls a “religious attitude”, he envisions religious experience as being generated through the semiotic and phenomenological interrelationships of imagination (*Firstness*), faith (*Secondness*), and hope (*Thirdness*). The result is that Dewey’s philosophy of religious experience offers an insightful alternative to the dogmatic inclination of religions in regards to human nature, experience, and our collective pursuits of the common good. Eicher-Catt concludes that his religious attitude helps to foster, therefore, an overall aesthetic orientation to the world, one that helps to produce healthy and fulfilling relationships that give us hope.



The essay by Michael L. Raposa, “Peirce and Marcel on the Indeterminacy of Hope”, is an attempt at placing the American pragmatist, Charles S. Peirce, and the French catholic existentialist, Gabriel Marcel, in serious conversation, without ignoring the significant differences between them, both in the style and substance of their philosophical thinking. The concept of *hope*, of vital importance for both philosophers, unites them. For both Peirce and Marcel hope has no determinate object established in advance; it is not a hoping for this or that particular thing or outcome, but rather, a hoping pure and simple. At the same time, both regarded hope as being essentially dispositional, not an episodic phenomenon in view of a specific outcome, but rather a fundamental way of being in the world. The “conversation” that Raposa proposes to arrange between Peirce and Marcel involves raising the question of how hope functions for each of them as a *sign* already *meaningful* in itself, since hope has no determinate object. Then also a further question ensues: what hope in itself might possibly signify.

As observed by Rossella Fabbrichesi in “Il ‘principio speranza’ come fondamento ontologico della filosofia di Peirce” (The ‘hope principle’ as the ontological foundation of Peirce’s philosophy), reference to hope has always been centrally important in philosophical tradition: from Kant who considered the question “What can we hope for?” as one of the basic questions concerning the human intellect, through to E. Bloch and his “hope principle”. As to Peirce, “great philosopher in addition to semiotician”, Fabbrichesi shows how the hope principle constitutes the ontological basis of his thought. Already in his early writings hope is believed to be the basis of trust in what is commonly considered as “real”, or what Peirce calls “public truth”. And in his subsequent writings as well reality is understood both in terms of discovery and of hopeful anticipation. For Peirce the “real” is not that which is here, before us, but something that will be, or, better, something that, according to our sensible hoping, will continue to be even in the infinitely remote future as we interpret it today.

Marcel Danesi in “Metaphors of Hope as Poetic Logic” examines constructs and narratives associated with hope to show that the concept of hope is endowed with value that is fundamentally metaphorical, that hope is a product of what the Italian philosopher Giambattista Vico indicated as a poetic way of thinking, as poetic logic. From the myth of Pandora to current everyday metaphors of hope, the underlying poetic signifying system involves envisioning hope as a kind of spiritual substance in a container, itself a metaphor for the human mind, that escapes from it occasionally in order to impel humans to aspire for better times. Hope was conceived in an-

tiquity as the very breath of life, which has left its residues in expressions such as *Where there's life there's hope* and in words such as *aspiration*, a synonym for *hope*.

“Le metafore della speranza e la loro traducibilità” (Metaphors of hope and their translatability) by Margherita Zanoletti explores the theme of hope as addressed in writings by native Australian and Afroamerican authors in the second half of the twentieth century, a time of great changes from the protests of the 1960s and 1970s through to the dawn of the new Millennium. Writings connected with struggle, suffering and hope of the times refer to a “possible” world in a world where the reference to certainties was lacking. Choice of this particular theme has a double merit: on one hand, it throws a relatively unusual light on twentieth century Anglophone literature; on the other – through literary criticism and a comparatistic approach –, it investigates an important theme of the philosophical order.

“La speranza tra illusione e disincanto” (Hope between illusion and disenchantment) by Elisabetta Ostuni opens with a series of questions on the nature and essence of hope which generally seem to be *without hope* of a response. The relation between hope, illusion and disenchantment is examined through mythical, literary and philosophical references which in fact evidence major characteristics of the relation, including “asynchrony”, that is, hope’s ability to exert its consolatory power *delayed*. This leads to the deduction that hope is not only the “last to die”, but also, and perhaps above all, the “last to be born”. The author goes on to explore chronotopes of hope, where it moves and manifests itself, with special reference to the future, its verbal tense *par excellence*. There follows an inquiry into likenesses between haiku and photography and their possible interconnection with hope and the act of *hoping*.

Ivano Sassanelli in “Speranza e ananche in John R. R. Tolkien” (Hope and ananche in John R. R. Tolkien) evidences the relation identifiable between “hope” and “fantasy literature”. Tolkien’s stories restore us from everyday drudgery, console and heal wounds opened by different life circumstances. Both through analysis of Tolkien’s personal affairs – with special reference to the war and post-war period – and of the events narrated in *The Hobbit* and *The Lord of the Rings*, Sassanelli’s essay posits the problem of whether it is possible to see the world “*sub specie aeternitatis*”. He ponders whether such an approach can show a renewed freshness, at once ancient and new, to today’s readers, above all the young. Such freshness lies at the bottom of things and is simply waiting to be brought to light and fully experienced.

In “13 Ways of Reading *Jackson’s Dilemma*: Enigmatic Hope Beyond the Human”, Gillian Dooley focuses on the question of hope analysing *Jackson’s Dilemma* (1995) by Iris Murdoch (1919-1999). Dooley compares this novel with two other books: V.S. Naipaul’s 1987 *The Enigma of Arrival* and Christos Tsiolkas’s *7 ½*, of 2021. These two novels deliberately challenge the fictional form, using a first-person narrative style which appears closer to autobiography, and containing little in the way of plot or character development. Dooley speculates that Murdoch might also have been deliberately stretching the bounds of the novel form in this final, enigmatic work which ends, as do the other two novels, on an ambiguously hopeful note.

This section closes with the text by Romano Romani titled “La libertà della speranza” (The freedom of hope), where the sign – σήμεϊον –, the word, as the freedom of hope, is described as the reflection of love: the movement towards the sky of everything that breathes through the light of the sun and the stars. The whole lifeworld participates in the upward striving of the vegetable world, in the burning breath of the being that is.

\*\*\*

The section titled *Nella speranza / In Hope* opens with “Oltre la trascrizione. Quando la scrittura si fa immagine e viceversa” (Beyond transcription. When writing becomes image and viceversa) by Luciano Ponzio, ideally connected to “Ife costruzioni di reti” (Ife network constructions). Both texts elaborate on the concept of *writing* antecedent to “human history” and to writing as *transcription*, traceable in life itself as semiosis. *Language/writing* as a *specifically human writing device*, distinct from *langue/speech*, does not arise for communication purposes. Hope is connected to this modeling device. Based on narrative images of the real and the imaginary, *cinematographics* among the different modalities of artistic writing is the one which most allows for meditation on the potential of writing in the sense described.

In “Face Play in Life and Laboratory: A Pragmatic Hope”, Devon Schiller uses the expression “*face play*” for experiments concerning facial expressions performed by the experimenter who becomes an epistemic tool him/herself. Schiller’s select case study is the Facial Action Coding System (FACS) created by American psychologists P. Ekman and W. V. Friesen, drawing primarily for his analysis on the pragmatic semiotics of the Anglo-American tradition, particularly the semiotics of Charles S. Peirce and Peirce commentators. The principles of pragma-

tism, such as fallibilism and habituation, function as hope in Peirce's semiotics as well as in his contrasting interpreters and commentators. According to Schiller these principles constitute different but related phases or processes in hope itself. This Peircean model of pragmatic hope, as per the pragmatic maxim, brings to bear the usefulness of hopefulness in science and its methods.

Farouk Y. Seif in "Ambiguous Signs of Hope: *De-sign* as the Embodiment of *Desiderata* Despite *Despair*" underlines that, although hope is considered a virtue in religious traditions, it is also at the core of design and the sign science. Hope is not linked to a plan to reach a goal, as claimed instead by some psychologists.. Rather, hope is a metanarrative contingent on a journey of unexpected outcomes that offer up a meaningful *Lebenswelt*. In terms of Peirce's phenomenological categories, hope transcends the reality of the actual (secondness) moving towards the reality of the possible (firstness), where our habits (thirdness) mediate between *what-already-exists* and that *what-is-yet-to-come*. According to Seif, hope, as a process of semiosis, is a promised gift that crosses the boundary between actuality and potentiality, the real and the imaginary. And by doing so, it makes the impossible possible. Certainly, the audacity of hope, escaping the alternative between free will and determinism, is what urges human beings to persevere in planning and creating new realities – Peirce's "play of musement".

Informed by the perspective of communicology as semiotic phenomenology, "Signs of Hope: Encounter, Interpretation, and Communication" by Sarah M. De Iuliis and Susan Mancino explores three moments at play in the semiosis of hope: encounter, interpretation, and communication. *Encounter* involves implications of the intersubjective order, interdependency, and "ethical" in the sense of Emmanuel Levinas, whose work is foundational to semioethics. *Interpretation* recognizes that encountering signs of hope can be a trying experience – one that acknowledges suffering, disappointment, and pain. *Communication* considers how encounter and interpretation embody signs of hope that in turn inform the production of signs in the unending parth of semiosis. De Iuliis and Mancino show how the embodied experience of encountering, interpreting, and communicating signs of hope is an integral part of the human condition, underlining its considerable relevance particularly for the world today.

"Tenacious Hope and the Limits of Optimism" by Ronald C. Arnett, features an excerpt from the introduction of Arnett's book of 2022, *Communication Ethics and Tenacious Hope: Contemporary Implications of the Scottish Enlightenment*. Arnett valorizes tenacious hope as a good worth

protecting and promoting especially in a (hyper)modern moment driven by unbridled commitments to progress, efficiency, and individualism. Here and elsewhere, he evidences the pragmatic need for tenacious hope as a persistent metaphor across his writings and its significance as a communication ethic for the twenty-first century.

“Processing hoping” by Mario Ricca offers a processive reading of *hoping*, as such different from the usual target-driven way of understanding the disposition to hope. In this direction, the initial focus is on the ambivalence of hope considered as a sign. In particular, the double reference to the target of hope and psychological disposition are considered and compared. Alienation of the subject from the object of hope is subsequently emphasized as a general aspect of the usual interpretation of the “act of hoping”. Ricca then goes on to propose an analogy between the morphological structure of hope as traditionally conceptualized and the various theories of meaning, especially those somehow aligned with the referential paradigm. Finally, the paper draws out the implications of a processive approach to both hope and meaning based on epistemological cues informed by anthropological suggestions traceable in religious traditions.

“Law’s Hopefulness? Liberal Law, Private Property, and Climate Change” by Paul T. Babie considers the relation between law and hope: is law hopeful? Drawing on the work of Louis Althusser, Babie begins with an account of what law really does, demonstrating how it aims to safeguard reality as it is. He argues that law is a part of repressive and ideological state apparatuses and a factor that contributes to climate change today. The defence of private property, a fundamental component of liberal law, while appearing to benefit the wider community, serves as a tool and power to safeguard existing relations, and consequently very little, if at all, for the global community. Notwithstanding the critique of private property and hopefulness that it cease to exist, Babie observes how there is little to nurture the hope that the law will ever be used in that way.

By appealing to the myth of Pandora, Ionut Untea in “Opening the Box of Flesh and Blood: Pandora’s Hope and Mother-Sense” attempts a response to the Peircean question of whether we are “shut up in a box of flesh and blood” (CP 7.591). Untea contrasts the usual pejorative reading of Pandora’s gesture of opening the box through Victoria Welby and her concept of “mother-sense”. The gesture of “looking inside” the box of flesh and blood is actually a step beyond the semiotic enchantment experienced by Epimetheus on admiring Pandora, herself a box of flesh and blood, from the outside. This does not mean that enchantment will simply be abandoned in favor of a semiotic disenchantment. What prevents disenchant-

ment from taking the place of semiotic enchantment is hope. From the perspective of hope, looking inside the box of flesh and blood means that “my feelings pass into” the (wo)man-sign “and I am conscious of what he feels” (CP 7.591). The implication is that Peirce’s own perspective needs to be reevaluated and expanded in light of the “healing potential” of “mother-sense,” bringing into play which makes the difference between predatory and destructive approaches to boxes of flesh and blood and, instead, taking unlimited responsibility towards them.

“The illimitable semioethics-of-hope: a Welbian-Peircean Modernist Framework” by Zoe Hurley explores the correlations between the Modernism movement and semiotics developing at the end of the nineteenth century. To this end she considers Peirce and Welby’s dialogic journey of philosophical introspection and search for an appropriate meta-language by which to articulate the multidimensional processes of meaning, communication and subjectivity. This helps to situate Welbian Significs and Peircean semiotics within the radical reflexivity and anti-realism oeuvre of Modernism. Considering the Welbian-Peircean semiotic perspective thus helps to escape binary divisions, between self-and-other, arts-and-science and signs-and-form, while acknowledging the masks of realism. All this leads into a discussion of semioethics as a contemporary theoretical framework combining semiotics and ethics. Out of this theorising there emerges a *semioethics-of-hope* that articulates metasemiosis and responsibility and conceives of dialogism and intersubjectivity as potentially boundless resources of semiotic interpretation.

In “Semioethics and the Anthropocene: Humanity’s Responsibility to ‘Hope’ for a Better Future” by Sophia Melanson Ricciardone argues that humanity’s semiotic ability to “hope” and to mobilize hopefulness across webs of human meaning and experience is integral to the reconstitution of planetary life in ways that are responsive to human-made crises, such as global warming, economic crises, and conflict both within and among nations, currently plaguing life in the contemporary world. Semiotics, and more specifically, semioethics serve as guiding principles for examination of humanity’s ability to contemplate and reconfigure “new ways of signs” (Myers 1992) by imagining alternative modes of existence that materially improve humanity’s living conditions as well as those of other species cohabiting the planet. According to Melanson Ricciardone, the intersubjective activation of “hope” is the first step toward collectively imagining alternative social realities, directing collective attention and shared intentionality toward common goals, thereby catalyzing human actions that bring appropriate changes in the world about.

“Revisiting One’s Engagement with Aristotle’s Triangle” by Margaretha Hendrickx presents section 16<sup>a</sup> 3 of Aristotle’s *Peri Hermeneias* and the constellation of triangles of references entailed by it as graphic symbols signifying hope. She wonders why there exists a tradition to use section 16<sup>a</sup> 3 to trivialize the written word *vis-a-vis* the spoken word given that Aristotle “speaks” to us via his *writings*. According to Hendrickx the problem could well be that scholars have not paid enough attention to all the metaphors that mediate our engagement with the scratches on paper that we label symbols, signs, and so forth. That in itself could have been the result of having “edited out” the role of the material activity of finger-pointing in discourse. Aristotle’s triangle of reference can help with rehabilitating this activity. It can act as a helpful tool to clarify how one switches among *this* and *that* metaphor to highlight *this* and *that* aspect of reality.

“Un segno di pace” (A sign of peace) by Dario Dellino, develops a fundamental theme, albeit unsaid and unaddressed: humankind is more inclined to fear than hopefulness. The unsaid is this precisely: the only hope that remains is mutual care, participative involvement, bodily entanglement consisting in attention for the other and unlimited responsibility, to the point of exhaustion, without excuses or escape, without shelter. How to deal with all this? With good words and gestures. This statement is disarming for simplicity to the point even of seeming silly, again without excuses. In a relationship that is not one of exchange functional to obtaining something, there is always a moment of “giving” and of “receiving”. We need to reflect on “receiving”. Discourse on giving finds many declinations in the linguistic, philosophical, economic, politic sphere, etc. We all agree that we need to know “how to give”, but is there a way to receive well? In a world where the globalization of indifference manifests itself ever more atrociously, possibly a pathway to follow is that of delicacy, kindness (neither formal nor bourgeois), neutral, non-objective, intransitive. Without a purpose. We are lit matches in the dark, to say it with Dellino, and rather than burn each other we should try to throw light upon each other.

The last essay in the section *Nella speranza / In Hope* titled “Speranza e utopia in Arrigo Colombo” (Hope and Utopia in Arrigo Colombo), by Augusto Ponzio, is dedicated to this twentieth century philosopher (1921-2020) committed to working on a project for a “New Utopia” at the University of Lecce. Unlike current interpretations that consider the concept of Utopia as belonging to the imagination and thus unattainable, and as a particular idea of this or that other author, Colombo describes and examines Utopia as the project of humanity, of all human history, the project of humanity in its most advanced phase of development.

\*\*\*

The volume closes with the section *In ricordo / In Remembrance*, which proposes the essay “Figure dell’interstizio” (Figures of the interstitium), published here in memory of Piero Ricci (1939-2023). This is the text of the presentation he delivered at the conference *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso* (With Roland Barthes to the sources of sense), held at the University of Bari from 16 to 19 February 2005.



I.  
SULLA SPERANZA / ON HOPE



SUSAN PETRILLI, AUGUSTO PONZIO

SENZA SPERANZA  
LA PACE MEDIANTE LA GUERRA

1. *Guerra preventiva e pace preventiva*

“Finché c’è guerra c’è speranza”, come dice il titolo del film del 1974 diretto e interpretato da Alberto Sordi (ma con tutta l’ironia e anche la parodia e la satira che risulta dalla narrazione e soprattutto tramite la bravura dell’attore protagonista), può valere soltanto per chi dalla produzione e dalla vendita di armi può trarre, o meglio crede di poter trarre, profitto.

In un precedente numero della collana “Athamor, Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, *Maestri di segni e costruttori di pace* (XXXI, 24, 2021) abbiamo cercato di evidenziare la connessione che generalmente risulta tra l’occuparsi di scienze dei segni e dei linguaggi e il contribuire alla costruzione di rapporti di pace nelle relazioni interpersonali e tra differenti appartenenze identitarie ivi comprese quelle nazionali, che con la guerra hanno direttamente a che fare.

“Maestri di segni” e “costruttori di pace” Queste due “qualificazioni” in molti casi coincidono: possiamo citare sotto tale riguardo filosofi e semiotici quali Charles Peirce, Charles Morris, Victoria Welby, Roman Jakobson, Michail Bachtin, Ferruccio Rossi-Landi, Giuseppe Semerari, Adam Schaff, Noam Chomsky, Emmanuel Levinas, Umberto Eco Massimo Bonfantini, Roland Barthes, Julia Kristeva... Sono coloro delle cui riflessioni ci siamo occupati in questo numero specifico della collana Athamor.

Tale coincidenza è dovuta al fatto che chi si occupa di segni e di linguaggi si rende facilmente conto che, per il fatto stesso che parliamo, siamo in un rapporto di reciproca interdipendenza, che un segno vive delle interpretazioni che altri hanno dato affinché esso abbia significato. La “vocazione” dei segni, compresa la parola, è l’interpretazione altrui, la traduzione, l’incontro con altri segni, con altre parole, il dialogo, l’ascolto (Athamor, *Incontri di parole*, 2010; Petrilli e Ponzio 2017d; Ponzio 2009b, 2012a).

Ciò può in qualche modo spiegare l’interesse e l’orientamento, da parte di chi si occupa di semiotica, di filosofia del linguaggio e, in generale, di scienze dei segni, per il dialogo, per l’ascolto, per il vivere insieme, con gli

altri, qualsiasi sia l'identità e l'appartenenza comunitaria. Con Emmanuel Levinas, possiamo chiamare tale rapporto di convivenza, *pace preventiva*, in contrapposizione alla ormai ricorrente "guerra preventiva": prevenire la guerra con la guerra.

La pace preventiva è, dice Emmanuel Levinas, l'esperienza del rapporto con l'altro fuori identità, con l'altro come singolarità insostituibile, come unicità, con l'altro come volto. La relazione con il volto dell'altro è una relazione in cui gli individui non esistono come identità, ruoli, generi, posizioni ideologiche, perciò non in base a totalità, a categorie; sicché, di conseguenza, non sarebbe esatto parlare di "individui", che, per essere tali, richiedono sempre il riferimento a un genere, a un insieme. Essi, nella relazione faccia a faccia, non esistono come individui, ma come singoli, come unici, come ciascuno *sui generis*, un genere a sé, nella loro reciproca *assoluta* (non-relativa), irriducibile, infinita alterità, e perciò effettivamente in relazione, in relazione per sé e non in virtù di un insieme, di un assemblaggio, di una connessione esterna.

Di fronte al volto dell'altro l'individuo è chiamato a rispondere senza alibi, e come tale significa e parla fuori scena, fuori rappresentazione, fuori luogo, fuori dai luoghi comuni, dai ruoli e dalle parti da lui assunti nell'ordinario sistema della comunicazione funzionale e produttiva.

L'attuale *globalizzazione* della comunicazione-produzione non riguarda soltanto l'estensione dei mezzi di comunicazione e l'espansione del mercato a livello planetario. Concerne anche l'inglobamento nella comunicazione-produzione dell'intera vita umana. Anzi l'inglobamento non si limita alla sola vita umana. Perché l'intera vita del pianeta, "la zolla che ci fa tanto feroci" (Dante), è ormai coinvolta (anche compromessa e messa a rischio) nella comunicazione-produzione globale (Petrilli 2020).

Essenziale al ciclo produttivo nel mondo della comunicazione globale è pure la guerra, qualificata anche come "guerra preventiva", "extrema ratio", "intervento umanitario", e come guerra "giusta e necessaria". La sua denominazione più recente è "operazione militare speciale".

È necessaria una riflessione sulla comunicazione globale secondo una visione altrettanto globale e per questo capace di critica. Condizione per la critica della specifica identità della riproduzione sociale globalizzata e dei ruoli ad essa funzionali è l'incontro dialogico dei linguaggi.

Tale incontro si realizza, ad esempio, sul territorio della scrittura letteraria. La letteratura, anzi il discorso artistico in generale sa *dire* oltre il "tempo piccolo" della contemporaneità e quindi della logica di guerra tra identità che la domina. È da sottolineare che una critica adeguata del sociale oggi richiede di comprendere il rapporto strettissimo che intercorre tra co-

municazione e ideologia, lavoro non facile considerando che la progettazione ideologica è talmente aderente alla realtà della *comunicazione-produzione* da identificarsi con essa e apparire come la sua logica stessa, una sorta di “ideo-logica”. Infatti, tale ideo-logica intrappola l’identità nelle gabbie dell’indifferenza, rendendola sempre più egocentrica e miope. Fra gli autori che con la critica dialogica dell’identità e apertura sulla logica dell’alterità sanno mostrare una via d’uscita e una speranza per la vita sull’intero pianeta, leggiamo le opere di Dostoevskij, di Pasolini, oltre che gli scritti teorici sul rapporto segni, linguaggi e ideologia di autori a cui abbiamo fatto riferimento quali Levinas, Barthes, Schaff, Rossi-Landi e, specificamente sulla necessità di salvaguardare l’istruzione pubblica per tutti, di Tullio De Mauro.

In *Il Neutro* (tr. it. Mimesis Edizioni, 2022) Roland Barthes, in contrapposizione al *paradigma*, all’opposizione tra due concetti, tra due identità, delle quali una esclude l’altra, mette in evidenza il ruolo della *metafora*, la quale ha la possibilità di eludere il paradigma, l’inclusione nell’identità, sia esaltando ed elogiando, sia abbassando e denigrando in quelle forme di collegamento “carnealesco” che Bachtin ha particolarmente considerato nella sua monografia su Rabelais (1965) evidenziando in esse, nel “corpo grottesco”, la consapevolezza dell’interconnessione intercorporea di tutto il mondo vivente in contrapposizione alla visione del corpo individuale, chiuso, separato, autosufficiente.

Nell’opera di Dostoevskij, l’altro autore a cui Bachtin dedica una sua monografia (1929, 1963), troviamo questa pagina che sembra scritta oggi:

[...] Tutto il mondo era condannato a esser vittima di un’epidemia letale spaventosa, inaudita e mai vista, che avanzava verso l’Europa dalle profondità dell’Asia. Tutti dovevano morire, tranne alcuni, pochissimi eletti. Erano comparse certe specie di nuove trichine, esseri microscopici che si insediavano nei corpi degli uomini. [...] Chi li aveva accolti in sé diventava indemoniato e folle. Ma mai, mai gli uomini si erano creduti così intelligenti e incrollabili nella verità come si credevano quelli infettati. Mai avevano considerato più incrollabili le loro sentenze, le loro deduzioni scientifiche, le loro convinzioni morali e le loro fedi. Interi villaggi, intere città e popoli erano contagiati e impazzivano. Tutti erano inquieti, gli uomini non si capivano tra loro, ciascuno si credeva l’unico depositario della verità, e si angosciava, guardando gli altri, si batteva il petto, piangeva e si torceva le mani. Non sapevano chi e come giudicare, non riuscivano a mettersi d’accordo su che cosa considerare male e cosa bene. Non sapevano chi condannare, chi assolvere. Gli uomini si ammazzavano a vicenda con rabbia insensata. Si radunavano in eserciti interi uno contro l’altro, ma gli eserciti già in marcia, a un tratto cominciavano a distruggersi da sé, i ranghi si scioglievano, i soldati si scagliavano uno contro l’altro, si pugnalavano e si gozzavano, si mor-

devano e divoravano a vicenda, Nelle città per tutto il giorno le campane suonavano a martello: chiamavano tutti a raccolta ma nessuno sapeva chiamava e perché, e tutti erano allarmati. Abbandonarono i mestieri più comuni perché ciascuno proponeva le sue idee, le sue modifiche, e non riuscivano a mettersi d'accordo, i lavori agricoli si fermarono. Qua e là gli uomini si radunavano a gruppi, concordavano su un'azione comune, giuravano di non separarsi: ma subito dopo iniziavano qualcosa di completamente diverso da ciò che avevano appena deciso, prendevano ad accusarsi l'un l'altro, si azzuffavano e si massacravano. Incominciarono gli incendi, incominciò la carestia. Tutto e tutti perivano. L'epidemia si diffondeva e avanzava sempre più (Fëdor Dostoevskij, *Delitto e Castigo*, tr. di Emanuela Guercetti, Torino, Einaudi, 2014).

Abbiamo voluto proporre questo brano, con cui Dostoevskij chiude il romanzo *Delitto e Castigo*, per il suo valore premonitore, proprio delle capacità della scrittura letteraria di *continuare a dire* oltre il “tempo piccolo” della contemporaneità, e anche per indicare il *sempre di nuovo* del presentarsi del conflitto, della guerra, malgrado l'umana inevitabile interdipendenza vitale sul pianeta, reso sempre più piccolo dalla globalizzazione e anche sempre più insalubre dalla sua antropizzazione.

Al perdurare della comunicazione-produzione è rivolta la progettazione dell'incremento della comunicazione e del suo controllo. Questa progettazione è l'*ideologia* della comunicazione-produzione. Essa è talmente realistica, talmente aderente all'essere delle cose da presentarsi, sbandierando la lieta notizia della fine delle ideologie, *più come la sua logica che come la sua ideologia*. Può essere indicata perciò come l'“*ideo-logica*” della *comunicazione-produzione mondializzata*. Anzi l'ideologia funzionale alla conservazione di questa forma sociale particolare finisce, con la buona o la cattiva fede di chi direttamente o indirettamente vi collabora, col far passare tale conservazione per quella della *riproduzione sociale in generale*, benché, al contrario, l'attuale forma di organizzazione sociale, com'è sotto gli occhi di tutti, ostacoli e metta in serio pericolo la stessa riproduzione sociale, oltre che l'intera vita sul pianeta.

La pandemia e la guerra hanno massimamente evidenziato l'interconnessione, l'interdipendenza, l'intreccio che la globalizzazione ha comportato tra luoghi e popolazioni che sembravano tra loro distanti, isolati, autonomi. Sono i testi dell'identità, di appartenenza nazionale, culturale, di religione, di stato sociale, ecc., a mantenere ancora l'illusione dell'autonomia e della reciproca indipendenza, dando luogo a quella modalità di vivere la globalizzazione che Papa Francesco ha indicato come “globalizzazione dell'indifferenza” e che sempre più la realizzazione dell'interesse, del profitto, l'affermazione del proprio dominio trasforma in insifferenza,

ostilità, conflitto, guerra, strage, genocidio (v. Petrilli, *Challenges to Living Together*, 2017a; e *Digressioni nella storia*, 2017b).

È necessaria una riflessione sulla distinzione specifica fra *i testi che sono basati e costruiti sul rapporto di identità* – e che sono quelli che rientrano nella sfera del “pubblico” – e *i testi fuori identità, tra singolarità, tra “unici”, tra insostituibili, non intercambiabili, considerati sia nella comunicazione ordinaria sia nella raffigurazione artistica con particolare riferimento alla raffigurazione letteraria, al linguaggio letterario, il quale non conosce confini nazionali* (Athamor, *Identità e alterità*, XIX, 22, 2019). Nei testi fuori identità vige un diritto non contemplato tra i diritti umani e che tutti noi, invece, nel privato, conosciamo bene e facciamo valere nei rapporti affettivi, d’amore, di amicizia: il *diritto all’infunzionalità*, a valere per sé, che è in effetti il diritto che sta alla base dei diritti umani non ridotti ai diritti dell’identità ma comprensivi – quale loro condizione di diritti umani – dei diritti altrui.

## 2. La guerra, peccato capitale della globalizzazione

### 2.1. Globalizzazione, profitto, guerra

La globalizzazione è l’attuale modo mondiale di sfruttamento. Essa si realizza attraverso la comunicazione. E la comunicazione è vitale. Sicché la globalizzazione decide della vita e della morte degli abitanti di questo pianeta. La globalizzazione è estensione planetaria del capitale. E dunque l’unica sua legge è la legge del profitto, dell’interesse, del proprio profitto, del proprio interesse, o, tradotto in termini più precisi, *mors tua vita mea*.

Nella globalizzazione l’aggettivo “innovativo” è fatto coincidere nientemeno che con “distruttivo”. È della Commissione Europea la definizione di “prodotto innovativo” come “prodotto che distrugge i prodotti similari già presenti sul mercato”. Inevitabilmente, distruttiva è la stessa competitività. Massima manifestazione del carattere distruttivo nella globalizzazione è la guerra. Benché modalità di manifestazione caratteristica del genere umano, mai come oggi la guerra, grazie allo sviluppo tecnologico, e grazie alla sua possibilità di coinvolgimento, fino a presentarsi come minaccia di guerra mondiale, può del genere umano significare la definitiva estinzione.

Ci sono alternative? Solo a una condizione, che si recuperi il senso del materno, il senso del dono, il senso dell’apertura all’alterità, e dunque si assuma una responsabilità che non è tecnica, ma, se questa parola ha ancora senso, morale.

Noi, da parte nostra, abbiamo ancora speranza, la “speranza come segno”, a tal punto che abbiamo orientato la semiotica, la scienza generale dei segni, nella direzione della semioetica (Petrilli e Ponzio 2003, 2010, 2017c).

## 2.2. *La guerra come produzione, scambio e consumo nell'attuale globalizzazione*

Nella fase attuale della forma di produzione, comunicazione e produzione coincidono: la comunicazione non riguarda soltanto la fase intermedia tra produzione e consumo, quella dello scambio, ma investe l'intero ciclo produttivo. Precisamente, la comunicazione è oggi produzione, scambio e consumo della comunicazione stessa, compresa quella del trasferimento di energia, oleodotti, gasdotti, ecc. La fase finale del consumo è la condizione della ripresa del ciclo produttivo e della sua riproduzione allargata.

L'intera produzione nell'attuale forma sociale, e non soltanto la parte intermedia del ciclo produttivo – quello dello scambio, della circolazione, del mercato –, avviene come comunicazione, tanto che possiamo caratterizzarla come *comunicazione-produzione*.

La *globalizzazione* della comunicazione-produzione non riguarda soltanto l'estensione dei mezzi di comunicazione e l'espansione del mercato a livello planetario. Concerne anche l'inglobamento nella comunicazione-produzione dell'intera vita umana, sia nella forma dello sviluppo, del benessere e del consumismo, sia nella forma del sottosviluppo, della povertà e dell'impossibilità di sopravvivenza; sia nella forma della salute, sia in quella della malattia; sia nella bulimia, sia nella fame; sia nell'integrazione, sia nell'emarginazione; sia nell'occupazione, sia nella disoccupazione; sia nello spostamento funzionale di forza lavoro proprio dell'emigrazione, sia in quello della richiesta di accoglienza negata della migrazione; sia nella pace, sia nella guerra; sia nel traffico e nell'uso sia di merci legali, sia di merci illegali, dalla “droga” alle armi “non-convenzionali”.

Nel mondo della comunicazione globale, ad essere “comunicata” come anch'essa essenziale al ciclo produttivo, è anche la guerra: la si chiama generalmente “guerra preventiva”, qualificandola, a partire dalla guerra del Golfo del '91 – in quanto “*extrema ratio*” – come “giusta e necessaria”. È stata indicata anche come “intervento umanitario”, come mezzo per “esportare la libertà e la democrazia”, ed è di questi giorni la sua denominazione di “operazione militare speciale” (l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia). Alla guerra si risponde con la guerra, fare guerra alla guerra, perpetuando ciò che si vorrebbe eliminare, per ottenere, nella comunicazione-



produzione globale, la ripresa, sempre di nuovo e in maniera più sofisticata, del ciclo produttivo dell'industria bellica: la "guerra *infinita*" – come se non fosse in gioco, in tutto questo, la *fine* della stessa specie umana.

### 2.3. *Sicurezza e pace*

Siamo oggi ben lontani da quanto sancito nell'*Atto finale della conferenza di Helsinki sulla sicurezza e la cooperazione in Europa*, del 1975, di cui facevano parte anche il Canada, gli Stati Uniti d'America e l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche. Qui al punto intitolato "Non ricorso alla minaccia o all'uso della forza" viene stabilito quanto segue (v. Ponzio 2022a: 240):

Gli Stati partecipanti si astengono nelle loro relazioni reciproche, nonché nelle loro relazioni internazionali in generale, dalla minaccia o dall'uso della forza sia contro l'integrità territoriale o l'indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite e con la presente Dichiarazione. Nessuna considerazione potrà essere invocata per servire da giustificazione al ricorso alla minaccia o all'uso della forza in violazione di questo principio. Di conseguenza, gli Stati partecipanti si astengono da qualsiasi atto che costituisca una minaccia di ricorso alla forza o un uso diretto o indiretto della forza contro un altro Stato partecipante. Parimenti essi si astengono da ogni manifestazione di forza volta ad indurre un altro Stato partecipante a rinunciare al pieno esercizio dei suoi diritti sovrani. Parimenti essi si astengono nelle loro relazioni reciproche anche da qualsiasi atto di rappresaglia per mezzo della forza. Nessuna minaccia o uso della forza di tal natura saranno impiegati come mezzo di soluzione delle controversie o delle questioni che potrebbero portare a controversie fra loro.

Un avvenimento storico rilevante, che viola e smentisce tutto questo inaugurando lo stato attuale delle cose, in cui la guerra è all'ordine del giorno e attualmente si profila anche come guerra nucleare, fu la guerra de Golfo del 1991.

### 2.4. *Sicurezza e guerra*

È indicativo il documento della Casa Bianca *The National Security of the United States of America*, del 2002, dove anche il tema è quello della *sicurezza*, ma in cui si indica la guerra come mezzo per assicurarla, e si torna a considerare la pace come risultato della guerra. È questo anche il documento in cui si elencano gli "Stati Canaglia" contro i quali si svolgeranno via via in seguito le guerre successive.

In occasione della Guerra del Golfo del 1991, che fa da spartiacque tra il divieto della guerra, nell'*Atto Finale di Helsinki* del 1975, come mezzo di soluzione delle controversie internazionali e il documento della Casa Bianca del 2002, è stato introdotto e tradotto in prassi il concetto di “guerra giusta e necessaria”. In tal modo non soltanto si è voluto legittimare il massacro di vite umane (militari e civili, soprattutto questi ultimi, un involontario “effetto collaterale”, come è stato detto) nei territori sotto tiro, insieme alla distruzione del territorio stesso e con esso della sua storia, ma anche giustificando in seguito il ricorso alla guerra a livello globale – presentata come “guerra preventiva”, “guerra umanitaria”, “guerra al terrore” – come strumento d’intervento per la risoluzione di conflitti nazionali e internazionali e quindi per il mantenimento dell’“Ordine mondiale” (v. Athanor, *Mondo di Guerra*, XVI, 9, 2005; Ponzio 2011, Parte II, cap. I: 223-234).

Nel documento della Casa Bianca *The National Security of the United States of America* (2002) si proclama che la pace e la sicurezza richiedono la guerra come “guerra preventiva”, per non permettere agli “stati canaglia” (“rogue states”), tra cui l’Iraq e la Siria, di sparare per primi, e come “guerra infinita”. Questo tipo di guerra, “infinita” appunto, è quella che si svolge tuttora, con grande soddisfazione da parte dell’industria bellica che ne assicura l’efficienza e la durata, in maniera diretta, autorizzata e ostentata, oppure in maniera indiretta e occulta dei traffici illegali.

Chiaramente qualcosa non ha funzionato nel linguaggio e nella diplomazia della politica nazionale e internazionale; e tranquillamente si è passati dalla progettazione e dalle aspirazioni delineate nei tempi della Conferenza di Helsinki alle guerre degli anni Novanta e quelle del Duemila – la Guerra del Golfo, la Guerra nei Balcani, in Afghanistan, in Libia, in Siria, nello Yemen..., con i relativi stermini e genocidi, compresi quelli nell’Africa nera, nel Congo, in Liberia, e ancora più di recente in Sudan, e ora l’“operazione speciale militare” da parte della Russia in Ucraina, e così via (per non dire così sia), senza fine... (Petrilli e Ponzio 2016, 2017b).

### 2.5. *La pace preventiva e la sicurezza tramite le armi*

Secondo Levinas in *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974: 219), il vero attuale problema non consiste tanto nel rifiutare la violenza quanto nel volerla evitare tramite la violenza insita nella lotta stessa alla violenza. Ma la guerra alla guerra non estingue ciò che vorrebbe eliminare; al contrario essa lo perpetua e lo giustifica con la buona coscienza. La “guerra preventiva” è un altro nome per dire “guerra infinita”. La “guerra

preventiva” non è una lotta contro l’istituzione della violenza, ma è essa stessa violenza e provocazione della violenza. Ciò che è invece necessario è una “pace preventiva”. La pace preventiva sta nella non-indifferenza che Levinas considera come espressione della originaria “cattiva coscienza”, non-indifferenza all’altro, ad altri, non-indifferenza che è responsabilità per l’altro (ivi: 221), a cui segue purtroppo generalmente la “buona coscienza”, la “coscienza in pace” che permette di esimersi illusoriamente dalla responsabilità per altri malgrado “l’intrico indissolubile” (che Levinas chiama “etica”) che ci lega a lui (v. Petrilli 2010).

Si tratta di una pace che non è la pace della guerra, che fa parte dell’*altrimenti mondo così com’è*, dell’*altrimenti dell’essere così delle cose*, è una pace al di qua del mondo risultato della guerra e che prevede la guerra (v. Petrilli e Ponzio 2017a; Ponzio, *Quadrilogia*, 2022b: 356-357).

## 2.6. Per una “semioetica” del trattato di Helsinki

Adam Schaff – allora Presidente onorario dell’*European Coordination Centre for Research and Documentation in the Social Sciences*, UNESCO, a Vienna (dove nel 1969 fu costretto a trasferirsi da Varsavia, in seguito a una campagna antisemita da parte del partito comunista polacco di cui egli stesso faceva parte) – avvertì chiaramente la grande importanza dell’*Atto Finale della conferenza di Helsinki* del 1975, divenuto ormai lettera morta, e quindi invitò studiosi di diversa nazionalità e di diversi campi delle scienze umane a una riflessione “semiotica” sull’Atto Finale di Helsinki, una riflessione che noi oggi, anche in considerazione del significato levinasiano di etica diremmo “semioetica” (Athanasor XXIV, 17, 2014; Petrilli e Ponzio 2003).

## 2.7. Guerre e ancora guerre, “per la pace”

Come guerra preventiva, oltre che come esportazione della democrazia, fu giustificato, malgrado la mancanza di autorizzazione formale da parte del Consiglio di Sicurezza dell’ONU, l’intervento militare del 2003 contro Saddam Hussein, accusato di possedere “armi di distruzione di massa” (cosa mai accertata prima dell’intervento, né risultata vera dopo la conquista di Baghdad).

Ma gli interventi chirurgici e l’embargo avevano prodotto già prima dell’attacco del 2003 una quantità enorme di morti, anche donne e bam-

bini, puniti per le colpe del governo iracheno, secondo la logica della “rappresaglia contro persone innocenti” (v. Ponzio, *La comunicazione*, 2022a: 244-249).

L’attacco del 2003 per la “libertà dell’Iraq”, il cui motto era “colpisce e terrorizza” (“Shock and Awe”), non ha certamente prodotto un paese “pacificato”.

La stessa cosa vale per la Libia, anche essa “liberata” militarmente con la partecipazione degli USA sotto la presidenza del Premio Nobel della Pace, Barak Obama, e con la partecipazione dell’Italia e della Francia.

Nell’intermezzo si sono succedute la guerra nei Balcani, le guerra in Jugoslavia (1991-1995). Ricordiamo la guerra del Kosovo (1996-1999) con l’intervento militare della NATO e la partecipazione dell’Italia. Quest’ultima venne presentata come “ingerenza umanitaria” e come “guerra difensiva”.

Da notare che la guerra da parte dell’Italia non è stata mai formalmente dichiarata, in rispetto della Costituzione italiana che “ripudia la Guerra”! Ormai non si fa più menzione del fatto che il Kosovo come altre parti della Jugoslavia è stato colpito da uranio “esaurito e impoverito”, cioè quello micidiale delle scorie nucleari, con capacità di notevole durata.

Le migliaia di morti di tutte queste guerre sono soprattutto civili. E sono sempre i civili, quelli vivi, sopravvissuti, rifugiati, sfollati, emigrati, soggiogati, deportati, emarginati, mutilati, offesi, delusi, frustrati, arrabbiati, esaltati, impazziti, che continuano a subire le conseguenze di questa guerra infinita. Sono, in un modo o nell’altro, le vittime di una guerra che, come il capitalismo, con essa collegato, che possiamo definire *cieco* – cieco “come una talpa”, privo del lume della ragionevolezza, insensibile, che non ammette di essere messo in discussione, che procede alla cieca, a caso, senza riflettere sulle conseguenze, oppure cieco nel senso di senza uscita, come un vicolo, o un corridoio, o una finestra murata – non finisce di finire.

## 2.8. Guerra e migrazione

Conseguenza non solo delle guerre, ma anche della globalizzazione del capitalismo – l’attuale “capitalismo cieco”, una specie di bestia agonizzante di cui i colpi di coda sono letali, ma di cui non si intravede la durata di tale agonia – è il fenomeno attuale della *migrazione*. Essa non è certamente identificabile con l’*emigrazione*, perché la sua caratteristica principale è la inglobabilità nel sistema di produzione.



La specificità della migrazione è invece il fatto che essa pone di fronte ad un'alterità non assimilabile. I "migranti" rappresentano una parte di umanità irriducibile a lavoro-merce. La migrazione comporta un ostacolo all'universalizzazione del mercato, all'estendibilità senza limiti della mercificazione. L'omologazione inerente allo "scambio eguale", si inceppa di fronte al fenomeno della migrazione.

Il fenomeno della migrazione si manifestò con forza e prepotenza sotto i nostri occhi quando sbarcarono venticinque anni fa, il 7 marzo del 1991, nel porto di Bari, ventimila albanesi (la prima ondata di profughi albanesi era avvenuta nel porto di Brindisi qualche mese prima).

Tra i primi volumi della collana Athanor, precisamente il quarto, fu pubblicato *Migrazioni* (4, 1993). In esso pubblicammo due Bustine di Minerva del 1990 di Umberto Eco il quale evidenziava già la differenza fra "emigrazione" e "migrazione".

### 2.9. *Domanda di accoglienza e domanda di lavoro*

La domanda di accoglienza del migrante, difficilmente traducibile in domanda di posto di lavoro, suona senza volerlo come un atto di accusa, perché evidenza nell'identità, la cattiva coscienza della buona coscienza, evidenza nel capitalismo il sottosviluppo, l'oppressione, la segregazione, la povertà, la fame, la malattia, la morte, la guerra, come sue escrescenze irriducibili del sistema. Tale domanda rende palese il limite dei "diritti umani", facendoli apparire ciò che di fatto sono: *i diritti dell'identità*, da cui restano esclusi i diritti dell'altro uomo, *i diritti dell'alterità*, i diritti della *differenza fuori dai luoghi comuni dell'ordine del discorso*, irriducibile all'identità comunitaria, *altra*, in questo senso *extracomunitaria*.

"I diritti umani e i diritti altrui": così abbiamo intitolato, facendo riferimento a una espressione di Emmanuel Levinas, un volume della collana Athanor (XXX, 23, 2020). Si capisce chiaramente fin dal titolo che i diritti altrui non stanno nei "diritti umani". I "diritti umani" sono i diritti dell'io, dell'Ego, sono i diritti dell'interesse. Papa Francesco ha usato questa espressione che descrive molto bene lo stato delle cose: "La globalizzazione è la globalizzazione dell'indifferenza". "Ciascuno per sé", e non c'è neppure da aggiungere: "e Dio per tutti", perché questa aggiunta poco interessa, compreso il fatto che ci sia uno stesso Dio per tutti. Ciascuno con il proprio interesse, con i fatti propri: "fatti i fatti tuoi": ciascuno è centrato sulla propria identità, sulla affermazione della propria identità.



### 2.10. *L'uniforme dell'identità*

“Uniforme”, parola importante nel linguaggio militare che distingue il soldato dal mercenario, dall'agente segreto, ha in qualche modo a che fare con l'uniformità del genere di appartenenza, del genere identitario, basata sull'indifferenza e sull'opposizione, ogni identità è messa in uniforme, è arruolamento, prevede il conflitto, è “chiamata”, in senso letterale e metaforico, “alle armi”, con il rischio (ormai presente) di trovarsi a avere a che fare con quell'arma assoluta che, come dice Gunther Anders, non può più essere neppure denominata arma: *la bomba nucleare* (v. Ponzio 2022a: 263-264; v. anche, Athanor, *Identità e alterità*, XIX, 22, 2019).

Riusciremo a uscire dalla trappola dell'identità?, una trappola mortale. *La trappola mortale dell'identità*, così si intitola un nostro volume della collana Athanor (XX, 13, 2009).

### 2.11. *Infunzionalità versus produttività*

Fra i “diritti altrui” descritti da Levinas nell'espressione “I diritti dell'uomo e diritti altrui”, c'è, come A. Ponzio in più occasioni, evidenziato un diritto che tutti noi sicuramente riconosciamo nel privato e ciascuno rivendica per sé: il “diritto all'infunzionalità”, il diritto di essere considerato e di valere per niente, di essere voluto bene (come sappiamo che dev'essere nell'amore e nell'amicizia e degli “affetti familiari”) per niente. Il “diritto all'infunzionalità” contrasta con l'obbligo alla produttività, caratteristico della nostra attuale forma sociale capitalistica, quella della “comunicazione-produzione mondializzata”. Il “diritto all'infunzionalità” assume un'importanza centrale per l'apertura verso l'alterità, verso un umanesimo non più incentrato sugli interessi “della vita vissuta dal di dentro”, gli interessi dell'identità (individuale o collettiva che sia), ma un *umanesimo dell'alterità*.

L'alterità relativa è quella che fa la nostra identità. Ma se, per un'ipotesi di “riduzione”, togliamo tutte le nostre alterità relative che costituiscono la nostra identità, non resta più nulla o persiste un “residuo” indipendente da esse?

Ebbene, in contrasto a quanto questa forma sociale vuol farci credere, un tale residuo sussiste, un'alterità non relativa che fa sussistere ciascuno di noi non semplicemente come *individuo* e quindi come rappresentante di un genere, di una classe, di un insieme, e come altro-relativamente-a..., e neppure come *persona* (in latino, maschera), termine di

riferimento di quanto è “personale”, “appartenente”, “proprio”, ma come *unico*, come *assolutamente altro*, non sostituibile, non intercambiabile, un genere a sé, *sui generis*.

Il diritto all’infunzionalità è il diritto a valere per sé, come fine in sé, come alterità non relativa (v. Ponzio 1997, 2010).

Nel mondo odierno della comunicazione-produzione, in cui sviluppo, efficienza, competitività (fino all’*extrema ratio* della guerra) sono i valori fondamentali, il diritto all’infunzionalità assume un carattere sovversivo (una sovversione non sospetta?). Eppure la comunicazione-produzione con la liberazione dal lavoro indifferente sotto forma di disoccupazione dilagante, con la demercificazione della tradizionale emigrazione nella forma del fenomeno irriducibile dell’attuale migrazione e con l’incremento della necessità di occupazioni dedicate all’alterità infunzionale, apre essa stessa, suo malgrado, spazi sempre maggiori all’infunzionale.

*L’infunzionale è l’umano*. E tuttavia i “diritti dell’uomo” non contemplan il diritto all’infunzionalità. Esso fuoriesce dall’umanesimo dell’identità. Ed è a fondamento di tutti i diritti dell’alterità.

## 2.12. *Umanesimo dell’identità all’umanesimo dell’alterità*

*L’umanesimo dell’identità* è andato sviluppandosi di pari passo con la produzione capitalistica fin dall’inizio in quanto ad essa complementare e organico. “Umanesimo dei diritti umani” quello della proclamazione dei “diritti dell’uomo” non “suona” generalmente come “umanesimo dell’alterità”, come “umanesimo dei diritti altrui”, ma come “umanesimo dell’identità”.

Con il titolo del saggio “I diritti dell’uomo e diritti altrui” (in Levinas 1987; v. anche Id. 1972), Levinas ha inteso sottolineare l’irriducibilità del secondo termine della frase, “diritti altrui”, al primo, vale a dire l’irriducibilità dell’alterità all’identità.

Tanto forte è l’interesse per l’identità che la rivendicazione dei “diritti dell’alterità”, come pure dei “diritti della differenza”, finisce col riferirsi ai diritti dell’identità. Per questo va oggi affermato un “umanesimo dell’alterità” come “umanesimo incentrato sul *diritto all’alterità*”.

Gli equivoci relativi all’identificazione degli “altri” con “noi”, dell’“altro” con l’“altro io” e dunque con l’“io” sono all’ordine del giorno, alimentati da pubblicisti e giornalisti e “scrittori-scrittori” che farebbero qualsiasi cosa pur di accontentare l’orecchio del “pubblico”. Si possono trovare affermazioni straordinarie del tipo: “il vero altro sono io”, “gli altri

siamo noi”. “Italiani, gli altri siamo anche noi!” in seguito all’insofferenza per i migranti, per gli “extracomunitari” giustificata come causa dall’aumento della criminalità e della violenza.

In contrapposizione alla “produttività” che muove e orienta l’intero sistema della comunicazione-produzione il diritto all’alterità si specifica come “diritto all’infunzionalità”. L’alterità a cui ci riferiamo non è quella relativa dei ruoli, delle posizioni sociali, professionali, ecc., per la quale si è altri “relativamente a”, “professori” rispetto a “studenti”, “padri” rispetto a “figli”, “forza lavoro” rispetto a “capitale”, “comunitari” rispetto a “extracomunitari”, ecc.

### 2.13. Senso materno, alterità, responsabilità

L’alterità che fuoriesce dalla gabbia dell’identità è avvertita da ciò che Victoria Welby chiama “il senso materno”. Rispetto all’identità di genere, il senso materno è una sorta di *a priori* fuori identità, fuori soggetto (Petrilli 2016b).

Welby riconosce all’essere umano una sorta di *a priori* del significare, una specie di innato orientamento che qualifica in termini di ‘senso materno’ o ‘senso originario’. Il “senso materno” (“senso primario”, “senso primale”, “senso nativo”, “senso originario”, “matrice”) è una sorta di *a priori* che precede e trascende la differenza sessuale e le sue implicazioni ideologiche e fattuali). Ciò merita particolare attenzione sia per il suo spessore teorico, sia per la sua valenza non contrappositiva tra i due sessi, ma, al contrario, orientata nel senso della collaborazione e della reciproca partecipazione (v. Petrilli 2023a, b).

In una serie di testi redatti tra il 1904 e il 1910 sul concetto di *motherhood* (l’essere madre, il materno, la maternità) (ora in Petrilli 2009: 670-722), Welby distingue tra “senso”, il “senso materno”, da una parte, e “intelletto”, la “ragione paterna”, dall’altra. Il primo, il senso, la capacità ampia di conoscere attraverso il sentire, il percepire, è un sapere di specie, vale a dire del genere umano, tramandato dalla donna; il secondo, l’intelletto, la conoscenza tramite l’asserire, il ragionare, il generalizzare il dato osservato e sperimentato, è un sapere di cui è depositario l’uomo. Il sapere materno va inteso nella doppia accezione di sapere e di *sapēre* (sapere qualcosa e sapere di qualcosa). Di ciò che l’intelletto deve industriarsi a raggiungere, il senso “sa” già, nel doppio senso della parola. Per un pieno sviluppo, il sapere intellettuale, e quindi la scienza, vanno consapevolmente accompagnati dal senso materno, in quanto esso costitui-



sce la fonte stessa, l'a priori di ogni capacità critica, di ogni metodo argomentativo (Petrilli 2012, 2019b).

Questa concezione di Welby tiene conto della relazione dialogica tra differenze e non stabilisce una separazione sul piano del genere sessuale tra uomo e donna. Il materno non va confuso con l'essere femmina (*female*), né col femminile (*feminine*), intesi nel senso del genere sessuale, vale a dire non identificato con l'essere donna. Il materno non implica necessariamente la maternità fisiologica e pre-mentale che pure ne è un'espressione, ma piuttosto indica una condizione che investe entrambi i sessi, il presupposto a monte della caratterizzazione sessuale stessa. Il materno o la maternità, così intesa, riguarda potenzialmente sia il maschile sia il femminile, anzi ingloba il maschile (*masculine*) in una maniera in cui il paterno (*fatherhood*) non ingloba il femminile.

Il senso materno, semmai, troverebbe massima espressione nella donna senza esserne però sua proprietà esclusiva, sicché in ogni persona umana coesistono e sono complementari, in gradi e equilibri diversi, perlomeno potenzialmente, sia il maschile, l'intelletto, sia il femminile, il senso, da cui l'intelletto deriva.

Welby ritiene che l'essere umano, maschio o femmina che sia, non potrebbe mai essere pienamente tale se in esso mancasse, o se rinnegasse l'elemento materno, il suo essere madre, il "senso materno". Inoltre, in un paragrafo intitolato "maternità dell'uomo" ("Motherhood of Man") (Petrilli 2019a, 2021b).

#### 2.14. *La pace che non consegue al conflitto, alla guerra*

Il prodursi dei segni, il processo segnico, la semiosi, è caratterizzata dalla capacità di apertura all'altro, dalla molteplicità e dall'*interrelazione con l'altro*, con l'altro segno, con l'altro corpo, dall'intercorporeità o da ciò che possiamo anche chiamare *dialogismo*, la capacità di interconnessione, di coinvolgimento partecipativo con l'altro, di ascolto nei confronti di altri. La vocazione del segno, dell'attività semiosica nel suo complesso, quindi anche dell'umano, è *l'interrelazione dialogica e non-indifferente con l'altro*. Soltanto praticando una filosofia della vita così impostata, una visione della vita ispirata a valori del genere, potrà essere possibile "stare bene" e "far stare bene la semiosi", quindi la vita sull'intero pianeta (cfr. Petrilli 2016a; Petrilli e Ponzio 2002; Ponzio 2009a, 2013).

È necessario *dialogizzare*, quindi *umanizzare la differenza secondo i valori che orientano l'umanesimo dell'alterità*. In nome della differenza

identitaria, dell'identità chiusa, si erigono barriere tra le differenze – siano esse etniche, di religione, di classe, di sesso; e, in difesa di tali identità così concepite, quindi ai fini dell'espunzione, dell'estromissione dell'altro, si innalzano muri e si giustificano guerre, connotandole come “preventive” e addirittura “umanitarie”.

Non c'è pace, a meno che non sia la pace delle guerre, la tregua tra guerre, senza apertura dell'identità all'alterità. La non-indifferenza per l'altro, che è responsabilità per l'altro senza alibi, è l'apertura, il varco nella realtà verso l'altro dall'essere-così, verso “l'altrimenti che essere”. Questa apertura non è una iniziativa del soggetto intenzionale, un effetto, di nuovo, del suo volere, movimento all'*interno dell'essere, interesse*. Questa apertura ha un altro senso da quello dell'accessibilità attraverso porte o finestre aperte, un altro significato da quello dell'“essere pronto al dialogo”, o dal voler “contrattare”, “venire a patti”. È un'apertura fuori soggetto (*Hors sujet*, è il titolo del libro di Levinas del 1987), un movimento senza “ritorno”, senza guadagno, fuori dalla dichiarazione delle buone intenzioni del soggetto. L'apertura è movimento fuori dal proprio interesse (*désintéressement*), semmai, come interesse, interessamento nei confronti altrui (Levinas 1974: 220), è apertura fuori dall'essenza (*essemment*) – il processo o evento dell'essere, della realtà così com'è e che come tale richiede, “realisticamente” come necessaria anche la guerra –, fuori dal *conatus essendi* (Ponzio 2022b: 356-357).

Apertura significa il fuori senza copertura, senza ripari, senza appartenenza, senza sicurezza. Ma i significati di apertura non sono soltanto negativi: apertura significa l'altro lato dell'identità, dell'interiorità, significa la demitizzazione dell'io, la sua situazione prima della sua chiusura nelle nozioni astratte di libertà e non libertà, la situazione in cui non si è ancora inchiodati al proprio essere, alla propria identità, alla propria immagine.

La pace preventiva, la liberazione dal mondo della guerra, questa apertura, questo oltre, è la prossimità all'altro. L'altro, mio prossimo, mi concerne con una vicinanza maggiore, più pressante, più incalzante, della vicinanza dell'essere delle cose, del mondo; con una prossimità più vicina della presenza, una prossimità nella sua stessa assenza. La prossimità dell'altro è responsabilità per l'altro. Prossimità significa la mia non delegabile responsabilità – la mia unicità, il mio essere unico, l'unico – per l'altro, il mio essere supporto del pesante carico dell'alterità.

Parlare significa non solo che inevitabilmente si parla con le parole di altri, ma anche che è inevitabile trovarsi in una relazione coinvolgimento ed implicazione con l'altro, sicché parlare è sempre *rispondere*, in primo luogo

go nel senso del *dover rispondere, rispondere di sé*, di ritrovarsi, sentirsi responsabile per l'altro e dell'altro. *Il primo caso in cui l'io è declinato non è il nominativo, ma l'accusativo* (v. Levinas, "La conscience non intentionnelle", in Levinas 1991). Di fronte all'altro, all'indigenza, al bisogno, al disagio dell'altro, l'io non può non sentirsi sotto accusa, non può non chiedersi: perché il mio essere qui, in questo posto, in questa situazione, in queste condizioni vantaggiose, da cui l'altro è escluso? A questa domanda può far seguire tutte le giustificazioni possibili, ma la domanda resta. Victoria Welby chiamerebbe questo il senso primario, il senso materno, un senso che comporta coinvolgimento, aiuto, partecipazione, dedizione, responsabilità, insomma una situazione in cui la pace con se stesso coincide nel volere il bene dell'altro.

### *Riferimenti bibliografici*

- Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, serie annuale – ora collana – diretta da A. Ponzio
- 1993 *Migrazioni*, 4, 1993, a cura di C. Gandelman e A. Ponzio, Ravenna, Longo.
- 1998 *Nero*, IX, 1, a cura di S. Petrilli, Ravenna, Longo; nuova ed., rivista e riorganizzata, XIV, 6, 2003, Roma, Meltemi.
- 2005 *Mondo di guerra*, XVI, 9, a cura di A. Catone e A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2006 *White Matters / Il bianco in questione*, XVII, 10, a cura di S. Petrilli, Roma, Meltemi.
- 2007 *Umano troppo disumano*, XVIII, 11, a cura di F. De Leonardis e A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2008 *Globalizzazione e infunzionalità*, XIX, 12, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2009 *La trappola mortale dell'identità*, XX, 13, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2010 *Incontri di parole*, XXI, 14, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2012 *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, XXII, 15, a cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis.
- 2014 *Semiotica e comunicazione globale*, XXIV, 17, a cura di S. Petrilli, Milano, Mimesis.
- 2017 *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, XXVII, 20, a cura di S. Petrilli, Milano, Mimesis.
- 2019 *Identità e alterità*, XIX, 22, a cura di S. Petrilli con testi di A. Ponzio e S. Petrilli, Milano, Mimesis.
- 2020 *Diritti Umani e diritti altrui*, XXX, 23, a cura di S. Petrilli, Milano, Mimesis.
- 2021 *Maestri di segni e costruttori di pace*, XXXI, 24, a cura di S. Petrilli, Milano, Mimesis.

2022 *La comunicazione come produzione, scambio e consumo*, XXXII, 25 a cura di S. Petrilli con testi di A. Ponzio, Milano, Mimesis.

Barthes, Roland

2002 *Il Neutro. Corso al Collège de France (1977-78)*, tr. e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis.

Bachtin e il suo Circolo

2014 *Opere, 1919-1930*, testo russo a fronte, tr. e cura di Augusto e Luciano Ponzio, Milano, Bompiani.

Dostoevskij, Fëdor

2014 *Delitto e Castigo*, tr. di Emanuela Guercetti, Torino, Einaudi.

Eco, Umberto

2019 *Migrazione e in tolleranza*, Milano, La nave di Teseo.

Levinas, Emmanuel

1961 *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, L'Aia, Martinus Nijhoff; *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. dell'Asta, intr. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1980, 1990<sup>2</sup>, 2016<sup>9</sup>.

1972 *Humanisme de l'autre homme*, Montepellier, Fata Morgana; *L'umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, Genova, Il Melangolo, 1985.

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1983, 2011, 2018.

1979 *Le temps et l'autre*, Montepellier, Fata Morgana; *Il tempo e l'altro*, tr. e note di F. P. Ciglia, Genova, Il Melangolo, 1987.

1987 *Hors sujet*, Montpeller, Fata Morgana; tr. it. a cura di F. P. Ciglia, *Fuori dal soggetto*, Genova, Marietti, 1992.

1991 *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccarini, Milano, Jaca Book, 1998.

Morris, Charles

1948 *The Open Self*, New York Prentice-Hall; *L'io aperto*, tr. it. e cura di S. Petrilli, Bari, Graphis, 2002; Lecce, Pensa MultiMedia, 2017<sup>2</sup>.

Pasolini, Pier Paolo

1976 *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.

1990 *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.

1992 *Empirismo eretico* (1972), Milano, Garzanti.

1993 *Petrolio*, Torino, Einaudi.

Petrilli, Susan

2010 *Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility*, New Brunswick, London, Transaction Publishers; ora London, Routledge, 2017.

- 2012 *Un mondo di segni. L'aver senso e il significare qualcosa*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.
- 2016a *The Global World and Its Manifold Languages. Otherness as the Basis of Communication*, Berne, Peter Lang.
- 2016b "L'altro nel segno. Senso materno e propensione al dono", *Segni e comprensione*, anno XXX, n.s. 88, genn.-aprile 2016, pp. 140-156.
- 2017a *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation. For a Semioethics of Human Relations*, Milano, Mimesis.
- 2017b *Digressioni nella storia. Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione*, Milano, Meltemi.
- 2017c "La lingua materna come dono. *The Gift in the Heart of Language*, di Genevieve Vaughan", in G. Vaughan, *Le radici materne dell'economia del dono*, pp. 193-206, Milano, VandA.publishing, 2017.
- 2019a "Gift Logic, Mother Sense and Language. On Victoria Welby's Significs", *Feminist Gift Economy. A Maternalist Alternative to Patriarchy and Capitalism. Canadian Woman Studies / Les cahiers de la femme*, vol. 34, No. 1, 2 (2019), pp. 40-55 [on three columns],
- 2019b *Significare, interpretare e intendere. Tra segni, lingue, linguaggi e valori*, Lecce, Pensa, MultiMedia.
- 2020 "Beyond Signs of Identity as Justification for Conflict. A Semioethic Approach". *Listening: Journal of Communication Ethics, Religion, and Culture*, Spring, 2020, vol. 55, n. 2, pp. 92-143.
- 2021a *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità*, Milano, Mimesis.
- 2021b "Il linguaggio, il materno e il dono. Per un futuro anteriore di un mondo migliore", in M. Castagna, F. Fistetti e U. M. Olivieri (a cura), *Il dono da lontano. Alterità e ospitalità*, pp. 184-200, Roma, Manifestolibri.
- 2023a *Oltre il significato. La significs di Victoria Welby. Significatività e filosofia del linguaggio*, Milano, Mimesis.
- 2023b "Significs, Pragmatism and Mother-Sense. Welby's Conversations with Peirce and Others", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (EJPAP), XV-1, 2023, pp. 1-20.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

- 2002 *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Milano, Spirali.
- 2003 *Semioetica*, Roma, Meltemi; nuova edizione in Athanor XXIV, 17, 2014.
- 2010 "Semioethics", in Paul Cobley (a cura), *The Routledge Companion to Semiotics*, pp. 150-162, Londra, Routledge.
- 2016 "The Right to Peace and the Globalisation of Infinite War", *CALUMET – Intercultural Law and Humanities Review*, published online on 10 November 2016. 2017a "Building Nations and International Relations. The Peace of War", in Petrilli 2017a, pp. 131-177.
- 2017b "Il diritto alla pace e la globalizzazione della guerra infinita", in S. Petrilli (a cura) 2017b, pp. 15-42.
- 2017c "Semioethics as a vocation of semiotics. In the Wake of Welby, Morris, Sebeok, Rossi-Landi", in Paul Cobley e Kristian Bankov (a cura), *Semiotics and Its Masters*, pp. 25-44, Berlino, Mouton De Gruyter.

2017d “Semanalysis and linguistics in Julia Kristeva. Literary writing, dialogue, strangeness”, in Kristian Bankov (a cura), *New Semiotics. Between Tradition and Innovation*, pp. 1481-1494, Sofia, NBU Publishing House and IASS Publications

Ponzio, Augusto

1997 *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Roma, Castelvocchi; nuova edizione in Ponzio 2022b.

2009a *Da dove verso dove. La parola altra nella comunicazione globale*, Perugia, Edizioni Guerra.

2009b *L'écoute de l'autre*, Parigi, L'Harmattan.

2010 “Storia, identità, comunità di lavoro e diritto all'infunzionalità”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, anno LX, 2, dic. 2010, Bologna, Il Mulino, pp. 493-519. 2011 *La filosofia del linguaggio. Segni, valori, ideologie*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.

2012a *In altre parole*, Milano, Mimesis; nuova edizione in Ponzio 2022b.

2012b *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Lecce, Pensa MultiMedia.

2012c *Interferenze. Pier Paolo Pasolini, Carmelo Bene e dintorni* (in collab. con S. Petrilli e L. Ponzio), Milano, Mimesis.

2013 *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Milano, Mimesis; nuova edizione in Ponzio 2022b.

2019 *Con Emmanuel Levinas. Identità e Alterità*, Milano, Mimesis.

2022a *La comunicazione come scambio, produzione e consumo*, Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura, XXXII, 25, Milano, Mimesis.

2022b *Quadrilogia. La differenza non indifferente, Elogio dell'infunzionale, Fuori luogo, In altre parole*. Milano, Mimesis.

Ponzio, Luciano

2020 (a cura) *La persistenza dell'altro. La singolarità dell'altro fuori dall'appartenenza identitaria*, Lecce, Pensa MultiMedia.

Rifkin, Jeremy

1995 *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Milano, Baldini+Castoldi.

Romani, Romano

2023 *Pace per l'Europa. Persuadere la necessità*, Milano, Mimesis

Rossi-Landi, Ferruccio

1975 *Linguistics and economics*, Berlino, L'Aia: Mouton, 1977; tr. it. dell'A., a cura di C. Zorzella Capi, 2016, Premessa di A. Ponzio, Milano, Mimesis.

1978 *Ideologia*, Milano, Mondadori, 1982<sup>2</sup>; Milano, Mimesis, 2005, a cura di A. Ponzio.

1985 *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani; 2006<sup>2</sup>, a cura di A. Ponzio.

1992 *Between Signs and Non-signs*, a cura di S. Petrilli. Amsterdam, John Benjamins.

Schaff, Adam

1992 *Ökumenische Humanismus*, Salzburg, O. Müller Verlag; *Umanesimo ecumenico*, tr. it. di G. Giannico, intr. di A. Ponzio, Bari, Adriatica, 1994.

Schaff, Adam; Latouche, Serge; Rossi-Landi, Ferruccio; Ponzio, Augusto

1975 *Linguística, Sociedade e Política*, Lisboa, Edições 70.





MASSIMO MANDOLINI PESARESI  
ABSCONDITA SPES.  
FRA DIALETTICA DEL TRAGICO E PROFEZIA\*

\*\*

In quella parte del giovanetto anno  
che 'l sole i crin sotto l' Aquario temprà  
e già le notti al mezzo di sen vanno,  
[...]  
lo villanello a cui la roba manca,  
si leva, e guarda, e vede la campagna  
biancheggiar tutta; ond' ei si batte l'anca,  
[...]  
poi riede, e la speranza ringavagna,  
veggendo 'l mondo aver cangiata faccia  
in poco d' ora [...]

(Dante, *Inferno* XXIV, vv. 1-14).

1. *Preambolo: etimologico*

L'etimo del vocabolo latino *spes* sembra essere derivabile a una radice PIE (Proto-Indo-Europea) *\*speh<sub>1</sub>-* (prosperare, avere successo), che si ritrova nel sassone *sped* (v. inglese *speeds* nel significato di 'buon esito, successo' (v. De Vaan 2008: s.v.)

Tale etimologia sposta l'attenzione dal futuro verso il presente: ciò che, nella nostra percezione dello 'sperare', si muove lungo l'asse del futuro, appare invece come qualcosa di già acquisito, un possesso stabile. Dal latino si articolano le varie lingue romanze, alle quali sippone, nell'Europa moderna, il blocco germanico, che fa capo a un *hopen* (sperare).

Nel mondo greco, che ci ha dato il mito di Pandora (con le sue varie versioni), siglato dal motto "*Spes ultima dea*", *elpís* (ἐλπίς), "speranza", è riconducibile alla radice PIE *\*welp-* 'aspettarsi, sperare' (vedi Beekes, 2010, s.v.)

---

\* Questo scritto è dedicato ai miei genitori, Bruna e Leandro, dai quali appresi l'arte di sperare.

\*\* Tutte le traduzioni in questo articolo sono mie.

Nell'ebraico “q-w-h” (הק) il significato di “attendere, sperare” sembra derivi da un originario “torcere, tendere, stirare”: “the orig. meaning prob. was ‘to twist, stretch’, whence ‘to be stretched, be strained’, whence ‘to await tensely” (Klein 1987, *s.v.*). Per confronti comparatistici della radice in altre lingue semitiche leggiamo, ancora in Klein (*ibid.*) quanto segue: “[Related to Arab. qawiya (= was strong), quwwa (= strength; also ‘strand of a rope’), Syr. ܩܘܝܐ (= he endured, remained, waited), qūyā (= loom), Aram. ܩܘܝܐ (= thread), pl. ܩܘܝܐܐ (= ‘threads’, esp. ‘spider’s web’), Akka. qu’ū (= to wait), qū (= cord). Base of ܩܘܝܐ].

La radice araba ‘-m-l’ (ألم) sembra invece sottolineare un’idea di sforzo (v. il corrispettivo ‘-m-l’ in ebraico): la quotidiana fatica di pensare un mondo migliore in cui riporre i nostri desideri ed aspirazioni.

## 2. Dialettica del tragico

The death of hope and despair,

This is the death of air.

(T.S. Eliot, “Little Giddings” in *Four Quartets*)

Viele versuchten umsonst  
das Freudigste freudig zu sagen,  
Hier spricht endlich es mir,  
hier in der Trauer sich aus.

(Sophokles)

Molti hanno invano tentato  
d’esprimer la gioia in modo gioioso;  
Qui essa infine mi parla,  
qui nel tragico essa s’esprime.

(Sofocle)

I versi sopra citati, scolpiti come un cammeo, risalgono alla seconda fase dell’attività poetica di Hölderlin: il suo cosiddetto periodo di “obnubilamento”.

L’epigramma può essere letto come esemplificazione del classico principio della *katharsis*, teorizzato da Aristotele (v. *Poetica*: 1449b): la contemplazione del tragico opera una “purificazione” nell’animo umano, che è liberato da quelle passioni distruttive i cui effetti osserva sul palcoscenico. Ma Hölderlin, che aveva assorbito la lezione di Fichte, forse anticipando (se a lui va attribuito l’anonimo *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*) la classica formulazione hegeliana della dialettica, supera il paradigma aristotelico e schiude nuove prospettive.

Nel tragico la fase “negativa” (dell’antitesi, per intenderci) è solo un momento in un processo dinamico che conduce alla sintesi di un superiore equilibrio spirituale ed emotivo. La gioia deve passare attraverso il suo op-

posto per scoprirvi la sua luce nascosta, la sua capacità di trasformazione e palingenesi.

Da grande poeta visionario, Hölderlin parla in una dimensione di trascendente armonia e completezza. In una sorta di sinestesia del pensiero, la sua poesia arriva ad esprimere gli opposti nella chiara luce della “apollinea vittoria senza sforzo” (per ricordare parole di Károly (Karl) Kerényi). In questa sua “olimpica” capacità di sintesi il poeta svevo appare vero erede della lezione ellenica. Lui, che aveva così a lungo meditato sul dramma sofocleo *Edipo a Colono* (Οιδίππους ἐπὶ Κολωνῶν), cogliendone il messaggio più profondo, sa rendere di nuovo vitale la “parola del passato”, inesauribile sentenza d’oracolo.

Del dramma sofocleo prendo ora in esame il celebre terzo stasimo, cantato (e danzato all’accompagnamento della musica) dal coro di donne atenesi in uno dei momenti più cupi della fosca vicenda di Edipo.

L’eroe, cieco e anziano, è stato perfino privato della compagnia e della guida delle due figlie, Antigone e Ismene, sequestrate dal tiranno Kreon.

#### ΧΟΡΟΣ

... τοῦ πλέονος μέρους  
 χρήζει τοῦ μετρίου παρῆς  
 ζῶειν, σκαιοσύναν φυλάσ-  
 σων ἐν ἐμοὶ κατάδηλος ἔσται.  
 ἐπεὶ πολλὰ μὲν αἰ μακρὰι  
 1215 ἀμέραι κατέθεντο δὴ  
 λύπας ἐγγυτέρω, τὰ τέρ-  
 ποντα δ’ οὐκ ἂν ἴδοις ὅπου,  
 ὅταν τις ἐς πλεόν πέσῃ  
 τοῦ δέοντος· ὁ δ’ ἐπίκουρος ἰσοτέλεστος,  
 1220 Ἄϊδος ὅτε μοῖρ’ ἀνυμέναιος  
 ἄλυρος ἄχορος ἀναπέφηνε,  
 θάνατος ἐς τελευτάν.  
 Μὴ φῆναι τὸν ἅπαντα νι –  
 κᾶ λόγον· τὸ δ’ ἐπεὶ φανῆ,  
 1225 βῆναι κείθεν ὄθεν περ ἦκει,  
 πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.

#### CORO

Chi un tratto più lungo brama  
 Della comune misura della vita  
 senza esitare dichiaro seguir vie di follia.  
 Perché lunghi giorni hanno in pene che a gioie,  
 e nessun piacere troverai nella vita  
 Che oltre la soglia comune si spinge.

Alla fine imparziale è il Famulo e d'un tratto,  
 Per decreto di Hades, senza canti nuziali,  
 né cortei, né danze la morte giunge.  
 Mai non essere nati vince ogni argomento;  
 e se si è vista la luce del sole,  
 meglio allora tornare al più presto  
 là donde si venne.

Questo passo di sublime liricità – e al tempo stesso vero *bathos* dello sconforto e della pena – prelude al *dénouement* della tragedia. Gli ultimi istanti di Edipo, narrati al coro dal messaggero, hanno un'aura di trascendenza e di mistero, in cui si adombra una sorta di “apoteosi”, uno sguardo oltre i confini del mondo terreno.

Nell'ambito della (quasi) contemporanea lirica corale, Bacchilide, alla quale, forse ingiustamente, lo Pseudo-Longino nega la palma di fronte a Pindaro, ci offre un simile esempio di accorata e cupa sentenza sulla vita umana poi risolta in un superamento dialettico. Nel suo epinicio V (per la vittoria di Ierone di Siracusa sul corsiere Ferénico, a Olimpia (476 aEV) – la medesima vittoria celebrata da Pindaro nell'Olimpica I) si narra della discesa di Eracle nell'Ade a trarne il feroce Cerbero. A un tratto l'eroe si trova dinanzi l'imponente ombra di Meléagro e sta per scagliargli una freccia, ma quel grande lo rassicura e gli narra la sua tragica morte. All'udire il racconto del funesto destino di Meléagro, Eracle pronuncia parole di profondo sconforto.

φασὶν ἀδεισιβόαν	155
Ἀμφιτρύωνος παῖδα μούνον τότε	
τέγξει βλέφαρον, ταλαπενθέος	
πότμον οἰκτίροντα φωτός:	
καὶ νιν ἀμειβόμενος	
τοδ' ἔφα: ' θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον,	160
μηδ' ἀελίου προσιδεῖν	
φέγγος: ἀλλ' οὐ γάρ τις ἐστίν	
πρᾶξις τάδε μυρομένοις,	
χρῆ κείνο λέγειν ὅ,τι καὶ μέλλει τελεῖν.	
ἦ ῥα τις ἐν μεγάροις	165
Οἰνήος ἀρηϊφίλου	
ἔστιν ἀδμήτα θυγάτρων,	
σοὶ φῦαν ἀλιγκία;	
τάν κεν λιπαρὰν <ἐ> θέλων θείμαν ἄκοιτιν.'	
τὸν δὲ μενεπτολέμου	170
ψυχὰ προσέφα Μελεά-	
γρου: ' λίπον χλωραύχενα	

ἐν δόμασι Δαϊάνειραν,  
 νῆϊν ἔτι χρυσέας  
 Κύπριδος θελξιμβρότου. 175  
 Si dice che allora, e allora soltanto,  
 L'indomito Amphitryonides  
 Abbia versato mai lacrime,  
 Di quel grande accorato alla morte;  
 E così gli parlò: "Meglio sarebbe  
 Per l'uomo non esser mai nato,  
 Né mai aver visto la luce del sole.  
 Ma è vano pianger su questo  
 E solo bisogna rivolgere l'animo  
 A quanto si può a compimento portare.  
 C'è nella reggia d'Oineus, caro ad Ares,  
 Una figlia, nubile ancora,  
 Che a te somigli? Certo vorrei  
 Far di lei la mia sposa regale".  
 E a lui rispose l'indomita ombra:  
 "Nella casa lasciavi di giovinezza  
 Ancora nel fiore, Daianeira, che ignora  
 Dell'aurea Kypris le trame d'amore.

Superato l'iniziale scoraggiamento, che gli detta parole sconsolate (che riecheggeranno attraverso i secoli fino a Leopardi), Eracle si riscuote e conferma il proposito di non rinunciare alla bellezza e al dolore di vivere.

Trovo qui opportuno citare un luminoso verso tratto dal *Pervigilium Veneris* (La lunga veglia in onore di Venere), quel sogno sognato dalla tarda antichità, vero inno alla vita e alla gioia.

Quando fiam uti chelidon,  
 ut tacere desinam? (v. 90)

Quando diverrò come la rondine  
 e smetterò di tacere?'

Il silenzio apofatico, tanto caro a una certa tradizione mistica, viene qui rifiutato in nome di un'accettazione coraggiosa dello slancio vitale. Un gesto poetico che ci ricorda certi versi dei *Salmi p.e.* 115: 17-18).

Se il silenzio è paralisi interiore, l'atto verbale – e, nello specifico, la parola poetica – si configura come segno di un rifiuto ad arrendersi all'ineluttabile ed ineludibile vanitas di tutte le cose.

Possiamo costruire sulla roccia o possiamo costruire sulla sabbia, osservava Borges. In un certo senso, si costruisce sempre sulla sabbia, perché

ogni cosa ha la sua fine, anche quella fama che riteneva “aere perennius”. È però nostro dovere costruire sempre (come se fossimo) sulla roccia. Questo è il senso del gesto di Herakles all’udire il tragico racconto di Melagros (v. sopra). Questa è risposta – apparentemente semplice – che Qohelet dà alla sua spietata analisi di quanto sia inutile “la nostra fatica sotto il sole”.

E proprio tale “silenzio” è lo spettro contro cui lotta, vittoriosamente alla fine, Hamlet: “Readiness is all”. Essere pronti all’azione, sfuggendo alle seduzioni del cinismo e del nihilismo.

Allora la “speranza” non sarà come la sirenica “Eastern bride”, che sviò Tuan (Lord Jim) – miraggio acherusio, che ha la grazia algida di Persephóné.

Volgiamo ora lo sguardo dal suolo ellenico alla terra di Kenàanl dove, circa due secoli più tardi, fu composta un’opera eterodossa, che spicca nel Canone biblico per il suo tono a volte profondamente sconsolato, il libro di *Qoheleth* (*Ecclesiaste*) e vediamo le forme del trapasso dalla tenebra alla luce in quest’altra opera.

#### QOHELETH

שָׁמַשׁ, וַיִּשְׁעָשׂ, מִלְּשַׁעְמָה-לְכָ-תָא, וַיִּתְיַאֲרֵ;  
חֹרֵר תּוֹעֵרֵ, לְבָהּ לִפְנֵי הַסָּהוּ

Ho visto tutto quello che si compie sotto il sole ed ecco,  
tutto è un vapore e un portare al pascolo il vento.

Il precedente versetto, che apre la trenodia di *Qoheleth* sulla condizione umana, sigla, nell’icastica incisività della metafora, una sconsolata verità: Ogni umana cosa ha l’inconsistenza di una brezza e ogni intento è non più che un vapore. Se la forza del dettato figurativo si addice al linguaggio biblico, sempre amante della concretezza e della corporeità, le diverse traduzioni, dai Septuaginta alle versioni recenti, hanno cercato di smussare tale qualità scabra del discorso, introducendo una riflessione astratta, cautamente contenuta nel dominio dello “spirito”. Una simile politica della traduzione non è certo limitata al Qoheleth, ma qui, più che negli altri libri del Corpus biblico (Tanakh), si avverte il proposito di addomesticare un testo che, per la radicalità della sua visione amara dell’esistenza, non rientra facilmente negli schemi del “Canone” (la “canna” con cui si misurano le opere da includere o escludere). Se non è convincente l’ipotesi che la putativa ascrizione dell’opera a Shelomo (Salomone) possa aver garantito l’accesso alla Tanakh – dopotutto il riferimento al “figlio di Dawid” sembra alludere semplicemente ad un’appartenenza alla stirpe regale davidica e non indicare vera figliolanza – più probabile sembra, come suggerisce Robert Alter

nella sua Introduzione al Qoheleth, che i redattori del Canone fossero animati da genuino apprezzamento estetico non meno che da propositi di conformità ideologica.

Torniamo ora al versetto sopra citato, che riappare in una sorta di refrain nel corso dell'opera (secondo uno stilema tipico del tono vagamente incantatorio della locuzione di Qoheleth):

לְבָה לֶכְהָ מִלְבָּה לְבָה תְלָהֵק רִמָּא מִלְבָּה לְבָה:

Il più tenue vapore, dice Qoheleth, tutto è un tenue vapore.

Termine chiave – vero *Leitwort* – è qui *hebel* (לְבָה), che una tenace tradizione tende a rendere, in modo interpretativo, con ‘vanità’. Già i Settanta, in linea con il gusto ellenico per le astrazioni, tradussero con *mataiotes* (ματαιότης), ‘vanità’, termine che venne poi ripreso dalla *Vulgata* con *vanitas*, in età moderna, dalla King James Version (*vanity*) fino a soluzioni contemporanee, come l’“absurdity” di Everett Fox. Il testo ebraico ha però un vocabolo molto concreto, il cui significato letterale è ‘brezza’, ‘alito di vento’, o anche ‘alito che si condensa (in una giornata fredda)’. La stessa radice del nome Habel (Abele) con allusione forse alla sua breve vita.

Le ultime parole del versetto poi introducono l’immagine potentemente evocativa del “portare al pascolo il vento”. La palese assurdità di tale azione è emblematica del gusto di Qoheleth per paradossi ed iperboli a rendere l’intrinseca e imprescindibile vacuità della condizione e dell’agire umano.

La complessità e pluridimensionalità di tale figura è irrimediabilmente appiattita nella maggior parte delle versioni, che introducono – fraintendendo il senso originale – nozioni spurie di “angustia” e di “spirito”. L’ebraico *ruah* (רוּחַ) può significare sia “vento” che “spirito”, ma è chiaro dal contesto che il primo valore semantico va scelto. Il vocabolo *re`uth* (רְעוּת) denota un vagabondare, come di animali al pascolo. La versione dei Settanta ha *προαίρεσις* che introduce il significato di “decisione” e, più specificamente, “inclinazione”, “tendenza”. Da questo senso di “disposizione di spirito”, “stato d’animo”, al tono decisamente penitenziale della *Vulgata*, “*adflictio spiritus*”, il passo è breve.

Al di là della sua *Vortleben* nelle diverse traduzioni, la sentenza di *Qoheleth* insiste su una sconsolata visione della vita, in cui il quotidiano si riduce a una perenne fatica di Sisifo.

Vale qui la pena di notare occasionali consonanze e (più frequenti) dissonanze con il prospiciente mondo ellenico, in cui si cerca di riscattare i li-

miti dell'esistenza umana in una dimensione "eroica". Prendiamo, ad esempio, la preghiera di Aiace a Zeus nella Rapsodia XVII dell'*Iliade*. In tale passo, citato dall'anonimo autore del *Peri Hupsous* (9-10), l'eroe, improvvisamente avvolto da una tenebrosa foschia che impedisce ogni azione, si rivolge al signore dell'Olimpo con le seguenti parole:

Ζεῦ πάτερ ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος νῆας Ἀχαιῶν  
ποίησον δ' αἴθρην, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι·  
ἐν δὲ φάει καὶ ὄλεσσον (vv. 645-647).

Padre Zeus, ti prego, dalla nebbia salva gli Achei;  
Fa' che torni la luce del giorno, agli occhi concedi la vista E nella luce  
pur venga la morte.

Come osserva lo pseudo-Longino, Aiace non prega di aver salva la vita – la richiesta sarebbe troppo meschina (ταπεινότερον) per la statura dell'eroe – bensì solo che gli sia restituita la possibilità di continuare la battaglia, compiendo gesta gloriose: τῆς ἀρετῆς εὐρήσων ἐντάφιον ἄξιον (trovando una morte degna del proprio valore). La prospettiva eroica oblitera dunque lo squallore della realtà quotidiana.

Apro ora una breve parentesi etimologica. Un riflesso forse di tale "luminosa" (eroica) visione dell'esistenza si ritrova fossilizzato nel lessico greco della mortalità. Prendo qui in esame due termini: *anthropos* e *merops*, entrambi significanti "uomo" (v. Nagy, 1990). Del primo, ἄνθρωπος, è stata proposta una suggestiva etimologia. Secondo un mito antropogonico – irriso da Aristophanes negli *Acarnesi* (Ἀχαρνεῖς. V. in particolare i vv. 34 e 342) – la popolazione locale del *demos* di Akharnai (nei pressi di Atene) sarebbe stata creata dalle braci ardenti di un fuoco sacrificale. *Anthropos* è pertanto colui che ha aspetto di *anthrax* (ἄνθραξ), "carbone ardente". Una simile figura può essere colta nell'etimo di *merops* (μέροψ), termine comune in Omero per indicare i "mortali". La seconda parte del vocabolo connota, come in *anthropos*, l'aspetto di cui il primo elemento lessicale costituisce il riferimento, che in questo caso è la radice \**mar-* riconducibile all'idea di "splendore, fulgore" (cf. il verbo μαρμαίρω, "rifulgere"), rinviando così nuovamente all'immagine del fuoco sacrificale e delle sue braci, come luogo dell'antropogenesi. Se *anthropos* vale quindi "dall'aspetto di carbone acceso", *merops* indica "colui che ha aspetto fulgido".

Chiuso l'exkursus etimologico, noto qui che tale dimensione eroica dell'esistenza è assente nel mondo di Qoheleth, il cui sguardo è costantemente rivolto a immagini di *uanits*: l'incessante ripetitività dell'esistenza si traduce in un refrain ossessivo. Vengono alla mente alcuni motivi



dell'immaginazione orfica, in cui il “cerchio” della Necessità (*Ananke*) imprigiona le vite dei mortali. In uno dei frammenti del *dorpus mystico orfico* si legge:

κυκλο <υ> δ' εἴεπτα βαρυπενθεος αργαλειου  
Sfuggii al doloroso cerchio che dà terribile sofferenza

(Da una laminetta aurea, ritrovata a Thurii. Fr. 32c: 6 (Kern 1922, 106; per alcune osservazioni sui riflessi di Ananke nel mondo romantico v. Mandolini Pesaresi 2006, Cap. 3).

Anche qui una ciclicità dolorosa stringe e opprime l'esistenza umana. Diversamente dal *Qoheleth*, si nota però nel passo orfico una dimensione teologica, in quanto Ananke ha un carattere semidivino, seppure impersonale, e può essere accostata a Moira, l'ineluttabile limite dell'ordine naturale, che stringe i viventi in un inesorabile vincolo (di qui la ricorrente locuzione μοῖρα θανάτου (*moira thanatou*), a designare la forma più perspicua di tale limite, la cessazione della vita).

E proprio il tema della morte finirà per liberare il discorso di *Qoheleth* ad accenti sublimi. A differenza però da simili passi nella poesia greca, versi non indugiano qui su una spietata osservazione dei sintomi di tale decadimento, bensì disnodano in un susseguirsi di potenti immagini di disfaccimento, che, seppure slegate fra loro, si dispongono in un incalzante crescendo, oscuro e perturbante.

Nel mondo greco la vecchiezza si fa sovente occasione di realistiche descrizioni del decadimento fisico, con toni di accorato struggimento. Si veda, nella seguente lirica di Mimnermos, come il toccante lamento per la fuggevole età giovanile si snodi in un discorso lineare e conseguente:

αὐτίκα μοι κατὰ μὲν χροίην ῥέει ἄσπετος ἰδρώς,  
πτοιῶμαι δ' ἐσορῶν ἄνθος ὀμηλικίης  
τερπνὸν ὁμῶς καὶ καλόν· ἐπὶ πλεόν ὠφελεν εἶναι·  
ἀλλ' ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὥσπερ ὄναρ  
ἦβη τιμήεσσα· τὸ δ' οὐλόμενον καὶ ἄμορφον  
αὐτίχ' ὑπὲρ κεφαλῆς γῆρας ὑπερκρέματα.  
(Varia attribuzione: Mimnermo, fr. 5 (1-6) o Teognide 1017-22).

D'un tratto un misterioso sudore sulla pelle mi scorre  
e un terrore mi prende al vedere di giovinezza  
l'amabile fiore che su noi tutti si spande,  
splendido – ché così essere deve – ma come sogno  
fuggevole è la preziosa età novella,  
ché vecchiezza d'un tratto sopra il capo ci si riversa.



Di contro, in *Qoheleth* l'ispirazione si affida a suggestive, e a volte arcaiche, metafore.

תּוֹרָה וְכֶשֶׁף, וּטְעַם יֵכּ תּוֹנְחֻטָּה וּלְטָבוֹ; לִיְחָה יִשְׁנָא, וַתּוֹעֲתֶהוּ, תִּנְבְּהַ יִרְמָשׁ וַעֲזָב מוֹיֵב תּוֹבְרָאָב.

“Nel giorno in cui tremeranno i custodi della casa e si piegheranno uomini valenti e cesserà la molitura per penuria di braccia e si faran cupe le donne alla finestra”,

(12: 3)

רִישָׁה תּוֹנְב־לֵכ וַחֲשׂוֹ, רוֹפְצָה לוֹקֵל מוֹקִי; הַנְּחֻטָּה לוֹק לְפֶשֶׁב, קוֹשֵׁב מִיַּתְלֹד וַיִּהְיֶסוּ.

“Quando si chiuderanno le porte nelle strade e fioca sarà la voce della mola e si trasalirà alla voce d'un uccello e si estinguerà ogni melodia”.

(12: 4)

Piuttosto vani appaiono i tentativi – per quanto ingegnosi-di quei critici, antichi e moderni, che leggono la precedente sequenza in modo allegorico, attribuendo a ogni figura un suo specifico referente nel disfacimento psico-fisico dell'uomo (occhi, orecchie, capelli, denti, mani, piedi etc.).

L'intreccio di figure, che si susseguono in una spirale angosciante, deve restare avvolto nella sua ombra di vaghezza e di mistero.

הַסֶּכֶה לָבָה (קִתְרִי) קַח־רִי אֶרְשָׂא דַע,ֹ  
כִּהְיֶה תִלְגַּי צִוְרֹתוֹ;ֹ  
רַבְבָּה-לֹאֹ לְגִלְגָּה צְרִינּוֹ. עוֹיַבְמָה-לַע דַּכְּ הַכְּשֻׁתּוֹ;ֹ

“Finché non si spezzi la corda d'argento e distrutta sia l'aurea coppa e in frantumi vada la brocca alla fontana e si schianti la carrucola giù nel pozzo”

(12:6)

הַנְּהַג הָשָׂא מִיְהִלְאָה-לֵא בּוֹשֶׁת חוֹרְהוֹ תִּהְיֶשֶׁכּ עֲרָאָה-לַע הַפְּעָה בְּשִׁוִּי;ֹ

”e la polvere alla terra ritorni come era e lo spirito troni a Dio che lo diede.”

(12: 7)

לָבָה לֵכָה, תְּלִהוֹקָה רַמָּא מִיְלָבָה לָבָה.

“Il più tenue vapore, dice il Qoheleth, tutto è un tenue vapore”.

(12: 8)

Con la ripetizione del refrain iniziale si chiude, in perfetta circolarità, la cupa e rassegnata panoramica di *Qoheleth* sulla condizione umana.

Eppure in *Qoheleth* non c'è nihilismo o disperazione: alla ferma e spietata visione della vita e del suo limite si accompagna un coraggioso invito a non rinunciare alla gioia e alla bellezza della nostra condizione umana. Le esortazioni a mangiare, bere indossare candide vesti o cospargersi il capo di unguento non sono riflesso di un facile edonismo, bensì segno di



una equilibrata accettazione del nostro essere in questo mondo: il nostro *esserci*, finito, ma irripetibile e irrinunciabilmente prezioso.

### *Profezia*

Il tragico condivide la sua dinamica dialettica con la profezia. In entrambe le forme espressive un percorso di sofferenza guarda oltre verso il superamento e la trasformazione.

La nozione di ‘profezia’ è spesso intesa nel senso di ‘predizione del futuro’, ma non è questo il suo valore originario o primario.

Il greco “prophetes” (προφητης) si riferisce a chi “parla” (φημι) in nome (προ) di un altro – e tale Altro è in genere la Divinità. Con *prophetes* i Settuaiginta tradussero il vocabolo ebraico *nabi*. Di etimo non chiaro, “nabi” indica un complesso ruolo sociale, che Noam Chomsky definì “dissident intellectual”. Investito della missione di castigare i *mores* della propria società, il *nabi* può spesso fare vere e proprie “profezie/predizioni” di calamità di vario genere, qualora i suoi interlocutori si rifiutino di tornare sulla via della giustizia e della rettitudine.

Il veicolo verbale di tali “profezie” è un dettato poetico visionario, il cui linguaggio, altamente stilizzato e stereotipato, può essere definito “formulare”, nel senso in cui Milman Parry usò il termine ad indicare quel complesso di “stock phrases and themes”, di cui sono costituite le rapsodie omeriche (v. Lord 1960.)

La grande icasticità e suggestione di tale linguaggio “profetico” ha fatto sì che esso restasse un termine di riferimento per certi modi e toni di espressione poetica sovraperonale (non puramente lirica).

Echi di tale antica voce sono reperibili fra gli autori più lontani e diversi, da Dante a Shelley e T.S. Eliot o Dylan Thomas, sfiorando perfino ‘lirici’ quali Petrarca e Leopardi. La parola dei Profeti biblici, pur così datata nelle sue immagini mitologiche, nelle sue figurazioni e personificazioni, nei suoi stilemi archetipici di castigo e riscatto, di prova e di liberazione, di fiducia e di speranza, sembra possedere una straordinaria capacità di adattamento a nuove situazioni e condizioni, a nuovi tempi e nuovi luoghi.

Per il presente assunto intendo soffermarmi su un profeta dell’età moderna, William Blake.

La “terrifying honesty” (per usare le parole di T.S. Eliot) della sua visione gli permette di dialogare alla pari con Isaia, Geremia ed Ezekiele. Non c’è bisogno di addentrarsi nella sua intricata mitologia per sentire il fuoco di certe sue locuzioni, l’*élan* di alcune sue immagini.

## Versi quali

Bring me my Bow of burning gold!  
 Bring my Arrows of desire!  
 Bring me my Spear! O clouds unfold!  
 Bring me my Chariot of fire!  
 (“And did those feet in ancient time”, in Milton: 9-12).

che hanno il timbro stentoreo della più alta poesia biblica (o, aggiungerei, dei più audaci “voli pindarici”).

Quelle rutilanti figurazioni guerresche, che ci lasciano a volte interdetti nei poeti scritturali, sembrano trovare in Blake una intonazione molto più consona alla nostra sensibilità.

La quartina sopra citata proseguono con

“I will not cease from mental fight”

Ecco, tutta quella panoplia di archi, frecce e carri è segno di una prodigiosa energia mentale (agonistica, ma non ‘bellica’ nel senso corrente).

E lo stesso può dirsi del senso di smarrimento suscitato dagli ultimi versi del suo *Milton*, relativi al grande “human harvest” dei popoli della terra.

La dialettica della profezia ci appare quindi non semplicemente cammino di espiazione verso la salvezza, bensì come superumana capacità di trasmettere il brivido di una intuizione, serbandone intatto il suo “sacro terrore” – quello sgomento estetico che è il dono bruciante della più elevata poesia., la quale, in questi inusitati momenti di “estasi” (nel suo significato etimologico di *ek-stasis*, “stare fuori”, o, forse meglio, “porsi fuori”) trasmuta la parola in un nexus intellettuale ed emotivo, che ci permette di guardare ‘oltre’.

*Epilogo*

Not fare well,  
 But fare forward, voyagers.  
 (T.S. Eliot, “The Dry Salvages”, in *Four Quartets*).

Desidero concludere questa “rapsodia” di testi con la visione di un poema epico-cavalleresco della seconda metà dell’Ottocento: *Idylls of the King* di Tennyson.

Nella dodicesima sezione, “The Passing of Arthur”, il Re, la cui vita aveva seguito una parabola cosmica in sintonia con le rivoluzioni astrali, si avvicina al proprio tramonto.

Vincitore sui Romani e sugli infedeli, Arthur aveva creato una città ideale, Camelot, informata allo spirito della musica: armonia di bellezza, giustizia e nobiltà d’animo – sogno di un uomo e un progetto divino.

Ma, come ogni ideale, anche quello della Round Table doveva essere sostenuto dal diuturno impegno della fede e dell’onestà. Così, quando il tradimento di Lancelot e Guineviere ha turbato quella sinfonia di di virtù e di valore, Camelot ha iniziato a disgregarsi.

In “The Passing of Arthur” il sogno è ormai infranto e il Re deve fronteggiare l’assalto del proprio nipote, Mordred: la vittoria sui ribelli preludono solo al disfacimento finale.

Prima del trapasso però Arthur deve compiere ancora un atto di *fortitudo*: riportare la spada Excalibur nel lago da cui l’aveva ricevuta, anni prima, pieno di giovanile entusiasmo e speranza.

Incapace di compiere egli stesso il doveroso gesto, il Re ordina a Sir Bedivere (primo dei suoi cavalieri e suo più fedele vassallo) di gettare Excalibur nel lago. Bedivere, incantato dallo splendore dell’elsa tempestata di gemme, decide però di lasciare il brando sulla riva, nascosto sotto i giunchi.

Arthur gli ingiunge di tornare di nuovo e scagliare la spada nelle acque, ma il cavaliere fallisce ancora, suscitando l’ira del sovrano morente, che, con un ultimo impeto della sua maestà, minaccia di ucciderlo e gli impone di tornare una terza volta ed eseguire il suo comando.

Sir Bedivere corre allora sulla sponda, afferra Excalibur senza neppure guardarla e la scaglia in alto, nel buio della notte. La spada sfavilla nel cielo, stella fra le stelle, e precipita sulle acque, ma prima di toccare la superficie, viene presa da un braccio femminile, che la brandisce tre volte e la trae poi giù nelle profondità del lago. La *Lady of the Lake*, che aveva offerto al giovane Arthur quel fulgente talismano di gloria, lo riprende ora per serbarlo a future generazioni di eroi.

Then quickly rose Sir Bedivere, and ran,  
 And, leaping down the ridges lightly, plunged  
 Among the bulrush beds, and clutched the sword,  
 And strongly wheeled and threw it. The great brand  
 Made lightnings in the splendour of the moon,                      305  
 And flashing round and round, and whirled in an arch,  
 Shot like a streamer of the northern morn,  
 Seen where the moving isles of winter shock

By night, with noises of the Northern Sea.  
 So flashed and fell the brand Excalibur: 310  
 But ere he dipt the surface, rose an arm  
 Clothed in white samite, mystic, wonderful,  
 And caught him by the hilt, and brandish'd him  
 Three times, and drew him under in the mere.  
 ("The Passing of Arthur": 301-314)

Il profondo pathos di "The Passing of Arthur" riflette la sofferta visione dell'autore. La sua visitazione dell'antico ciclo cavalleresco non è opera di tardiva, bensì originale palinodia. Negli ultimi versi, indirizzati alla regina Victoria, Tennyson traccia un parallelo fra gli ideali di Camelot e l'Impero britannico, pronuciando un severo monito sui fatali rischi a cui anche la più perfetta società può andare incontro. Se l'Impero, su cui mai non tramonta il sole, perde la propria integrità, andrà in sfacelo la 'musicale' città di Camelot.

La Speranza può avere un futuro solo se continuano ad esserci uomini e donne pronti a sognarla e a impegnarsi per lei. La tragedia incontra allora la sua dialettica antitesi e si fa profezia di un futuro possibile e realizzabile.

Speranza come segno che allude non a un referente passato, ma ad un 'senso' tutto da inventare e costruire.

*Meeting the Shadow  
 for Mahsa Amini*

*Meeting the Shadow, suddenly,  
 Absurdely, for a lock of  
 Hair, set free from the veil,  
 Severing all ties  
 Around and beyond.*

*Ancient trail of hope,  
 Moulded in a sun ever silent,  
 Inexplicably resilient,  
 Never fading or aging,  
 Irresistibly, intimately returning.*

*Time past and Time future,  
 forbid the death of hope and despair!  
 Forbid the death of fire and air!*

*And may the Sun's blazing Hair*

Enfold the stubborn clots of human folly  
And scatter their ashes far and wide  
Over the immense solitude of the Sea!

*Riferimenti bibliografici*

Alter, Robert

2010 *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*, Manhattan, N. Y., W. W. Norton.

Beekes, Robert

2010 *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, Vol. 10), Leiden, Boston, Brill.

1796-1797ca. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. (ca. 1796-1797). Il manoscritto, pubblicato per la prima volta da Franz Rosenzweig nel 1917, è stato variamente attribuito a Hegel, Hölderlin o Schelling.

De Vaan, Michael

2008 *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series Vol. 7, Leiden, Boston, Brill.

*Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries B. C.*

1999 (ed. and transl.) Douglas E. Gerber, Loeb Classical Library No. 258, Cambridge, MA, Harvard University Press.

*Greek Lyric Volume V: Bacchylides, Corinna, and Others*

1992 (ed. and transl.) David A. Campbell, Loeb Classical Library No. 461, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Hölderlin, Johann Christian Friedrich

1988 *Sophokles*, in Ders., *Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe*, 16. Band, herausgegeben von Michael Franz, Michael Knaupp und D.E. Sattler, Frankfurt am Main, Roter Stern.

Kern, Otto

1922 *Orphicorum fragmenta*, edidit Otto Kern, Berolini, apud Weidmannos.

Klein, Ernest

1987 *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem, Carta.

Lord, Albert B.

1960 *The Singer of Tales*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Nagy, Gregory

1990 *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca NY, Cornell University Press.

*Qoheleth*. Testo ebraico online al sito <https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0141.htm>

Sophocles

1994 *Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus*, ed. and trans. Hugh Lloyd-Jones, Loeb Classical Library No. 21, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Tennyson, Alfred, Lord

2004 (a cura J. M. Gray, *Idylls of the King*, Londra, New York, Penguin.





ANGELA ALES BELLO

## LA SPERANZA TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA

Riandare alle fonti della filosofia greca è sempre un viaggio avventuroso, stimolante e proficuo, è come abbeverarsi alle fonti dello spirito umano che trascende se stesso. Tra i pensatori dell'antichità, ritengo che Eraclito ci possa indicare una via sicura, quella che egli definisce la via che va in basso e che va anche in alto, infatti, la stessa via lega immanenza e trascendenza. E la speranza gioca un ruolo importante in questo percorso.

Il frammento B 18 di Eraclito, dal quale muove la mia indagine sulla speranza, nella sua completezza suona così: “Chi non spera l'insperabile, non lo troverà, poiché esso è inesplorabile e inaccessibile<sup>1</sup> e la seconda parte rappresenta il cuore della proposta del pensatore greco. Il frammento mi ha sempre particolarmente sollecitato a riflettere, perché in esso è racchiusa una sfida e un programma di vita; la speranza, infatti, non è indicata immediatamente attraverso un sostantivo, come una dimensione astratta, piuttosto, è riferita concretamente a colui o colei (chi) che spera, proprio perché sperare è una caratteristica dell'essere umano, che gli consente anche di vivere. Allora l'analisi del frammento deve iniziare dall'esperienza vissuta di sperare, che è presente in noi tutti, ed è opportuno fermarci per comprendere il “senso” dello sperare.

### *Analisi delle nostre vivenze*

Sperare è un atto interiore e non un'azione esterna come il camminare, l'afferrare, atto che viviamo e attiviamo, appunto, quotidianamente, senza chiederci che cosa voglia dire. Ora, però, ci soffermiamo ad esaminarlo. Lo scegliamo fra una moltitudine di altri atti, di esperienze vissute che

---

<sup>1</sup> Seguo la numerazione del Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1954. Per la traduzione utilizzo, con qualche cambiamento, quella di Brunero Sallucci, *Eraclito – Tutti i frammenti*, Firenze, Le Monnier, 1968, p. 173.



compiamo quotidianamente, per lo meno nella nostra vita da desti – altrettanto interessante sarebbe esaminare gli atti vissuti, quando siamo dormienti e sogniamo.

La contrapposizione, tutta eraclitea, fra desti e dormienti (“Non bisogna agire e parlare come dormienti”) (B 73) ha, pero, anche un altro importante significato, più profondo, quello che ci interessa, quando cerchiamo di comprendere, ad esempio, che cosa significhi sperare. L’essere desti è riferito proprio all’esercizio filosofico: “Per quelli che sono desti c’è un unico e comune cosmo; ma ciascuno di quelli che dormono si volgono al loro proprio” (B 29). Il dormire in questo caso è da intendersi in senso metaforico, infatti, ci si riferisce a coloro che non esercitano la riflessione e, quindi, non giungono all’autocoscienza. La ricerca filosofica, frutto di consapevolezza, apre all’universale e supera ogni prospettiva particolare. Ed è possibile raggiungere la sfera dell’universalità, perché gli esseri umani possiedono la capacità di riflettere su se stessi: “Agli esseri umani tutti è concesso di conoscere se stessi ed avere senno” (B116). Essi vivono, allora, in modo desto, quando si pongono le domande radicali, che riguardano la loro esistenza e la realtà in cui si trovano, esercitando, appunto, un’indagine consapevolmente condotta.

Sappiamo che nasce così la filosofia presso gli intellettuali greci, ed Eraclito è uno dei pensatori più profondi ed impegnati nel delineare la stessa figura del filosofo e la necessità di compiere uno scavo interiore per comprendere il significato delle cose.

Lo scavo nell’interiorità è messo in atto anche da Edmund Husserl, per il quale i fenomeni, in particolare, quelli costituenti la sfera degli atti vissuti dall’essere umano, *Erlebnisse*, vivenze<sup>2</sup> che, appunto, ci si manifestano, rappresentano – sotto l’ispirazione della filosofia greca, che ha aperto la strada in questa direzione – il valido inizio per una ricerca<sup>3</sup>. In realtà, Husserl giunge in modo indiretto a questa convinzione, perché il primo movimento verso essa è rappresentato dal suo interesse per la psicologia, in quel tempo ancora molto legata alla psicofisica, quindi, una psicologia senz’anima, come egli la definisce; pertanto, il tentativo di cogliere il significato della struttura essenziale dell’essere umano attraverso l’indagine psicolo-

2 Preferisco tradurre con questo neologismo tratto dalle lingue spagnola e portoghese il termine tedesco *Erlebnis*; la traduzione italiana finora usata, “vissuto”, è la contrazione della formula: ciò che è da noi vissuto e il participio passato non rende la pregnanza del sostantivo che indica presenza e attualità del vivere l’esperienza.

3 Per una presentazione della fenomenologia di Husserl rimando al mio *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa, Edizioni ETS, 2007<sup>2</sup>: 174

gica fallisce. Egli si rende conto che solo una ricerca radicale può soddisfare quest'esigenza: si deve passare attraverso l'analisi essenziale delle vivenze dalle quali si può risalire per rintracciare la complessità dell'essere umano, per delineare un'antropologia<sup>4</sup>.

### *Fantasia e illusione*

Lo scavo interiore serve proprio a mettere in evidenza il senso e la modalità dell'esperienza vissuta che si articola in una serie di atti colti coscientialmente dall'essere umano come "fenomeni", indagando i quali, si comprende anche in quale modo si costituisca la realtà *quoad nos*.

Come si evidenzia il senso di ogni atto? Attraverso un'analisi essenziale che lo pone a confronto con altri atti, con altri fenomeni; da tale confronto nasce, dunque, la specificazione ognuno di essi.

Seguo questo suggerimento per leggere e interpretare il frammento di Eraclito sullo sperare dal quale ha preso l'avvio la mia indagine. Costui era ben consapevole che l'anima umana, come egli esprimeva, è un abisso, di cui non si riesce mai a raggiungere il fondo: "Per quanto tu andassi, per quanto ogni strada tu percorressi, non potresti scoprire i confini dell'anima: tanto profondo è il suo fondo" (B 45).

Questo suggerimento è condiviso da Husserl, che cita espressamente nella sua ultima opera, la *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, questo frammento riguardante l'anima, senza cadere, tuttavia, nello scetticismo o nel relativismo<sup>5</sup>. Affrontando la questione in modo realistico, egli constata, infatti, che, anche se non tutto può essere scoperto e detto, è possibile analizzare proprio quella sfera coscientiale, sulla quale le esperienze vissute sono iscritte, per cominciare ad orientarsi nel grande mare della dimensione interiore, senza avere la pretesa di esaurirne la conoscenza.

### *Desiderio e credenza*

Ci si può chiedere perché si compiono queste operazioni alternative rispetto alla constatazione fattuale. Ritengo che qui agiscano altri motivi, ri-

4 A. Ales Bello, *Il senso dell'umano tra fenomenologia psicologia e psicopatologia*, Roma, Castelvecchi, 2016.

5 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1986, § 49.

conducibili essenzialmente alla dimensione del desiderio, che è sempre presente e che spinge verso una situazione totalmente appagante e ciò dimostra che non ci si accontenta del dato di fatto. Che cosa è, allora, lo sperare? Allo sperare sono connessi il “credere” e il “desiderare” e, dal punto di vista temporale, la dimensione che emerge, perché si costituisce proprio attraverso tali vivenze, è quella del futuro.

E per comprendere ciò dobbiamo fare un ulteriore percorso, questa volta domandandoci a quale vivenza corrisponda la parola “desiderio” che ci viene dal passato. Essa proviene dalla lingua latina, come d’altra parte quasi tutte le parole che adoperiamo in italiano, e, se la analizziamo, notiamo che è composta da *de* e *sidera* e ciò che i latini indicavano con il termine *sidera* è ora indicato con la parola “stelle” e la proposizione *de* indica una provenienza.

Abbiamo bisogno, allora, di procedere ad un successivo scavo per comprendere che cosa vuol dire “dalle stelle” e per trovare una risposta non basta la lingua latina, ma bisogna risalire all’indoeuropeo, dal quale quella lingua deriva, e nel dizionario etimologico indoeuropeo si legge che *sidus* (stella) deriva dalla radice *is* ed esso ci racconta anche l’origine di quel suono, perché di un suono si tratta<sup>6</sup>.

Secondo il racconto, un sacerdote astronomo, osservando i fenomeni del cielo, decise di attribuire ad essi un suono vocalico – consonantico che dotò di particolare valore semantico. Per comprendere ciò si deve tener presente che per gli antichi Indoeuropei il cosmo era un tempio e che i fenomeni atmosferici e astronomici erano riti in onore della divinità suprema e creatrice, riti che i sacerdoti riproponevano. Il cielo stellato era circondato dalla divinità Varuna, il creatore, che era identificata con le acque celesti che circondano il cosmo, dal cui soffio deriva la psiche, *apsu*, (per i Greci) o l’anima, *n* (per i Romani)<sup>7</sup>.

Il suono *is* rappresenta la ricerca di un modo per relazionarsi agli dei da parte degli esseri umani, i quali provengono dalle acque eterne e vogliono tornare nella patria che avevano lasciato, come ci ricorda Platone nel dialogo *Fedone*. La discesa dalle stelle è separazione e distacco dal divino con il quale ci si vuole ricongiungere. Quindi, indica una mancanza di cui si ha coscienza e che si intende colmare: ecco il senso profondo del de-siderio. Si tratta della vivenza di una mancanza che si vuole riempire, perché si ricorda, seconda vivenza che accompagna la prima, la situazione di felicità che si è lasciata.

6 Franco Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Roma, Palombi Editore, 2010.

7 A. Ales Bello, *Il senso dell’umano. Fenomenologia, Psicologia e Psicopatologia*, Roma, Castelvecchi, 2016.

Il desiderio, quindi, originariamente, riguarda il destino dell'essere umano e, in particolare, la sua sopravvivenza dopo la morte. Essendo nato dalle acque divine, vuole tornare ad esse per continuare a vivere, per raggiungere la sua immortalità. Allora, quale rapporto si può stabilire con il "desiderio" di una cosa effimera come un cibo prelibato oppure un oggetto che ci piace? Credo che per comprenderlo dobbiamo trovare un punto in comune non nel contenuto del desiderio stesso, ma nel meccanismo che lo caratterizza: si tratta della ripetizione di un'esperienza, che una volta fatta, si vuole provare ancora. Sperimentiamo una cosa piacevole e, quando, questa esperienza finisce, la ricordiamo più o meno consapevolmente e vorremmo che si ripetesse.

Il desiderio, perciò, è una vivenza che nasce sul piano esistenziale e in modo traslato si manifesta a livelli più circoscritti. In primo luogo, riguarda l'esperienza profonda dell'umano che si accorge dei propri limiti, delle proprie insufficienze e anela alla pienezza della vita. Il desiderio, in tal modo, è legato all'esperienza religiosa, cioè, alla presenza della traccia del divino in noi, che Edith Stein colloca nel nucleo identitario della persona<sup>8</sup>, ed è lì che sperimentiamo la pienezza, l'eternità, la totalità, l'infinità, altrimenti non potremmo usare questi termini che corrispondono a nozioni legate a ciò che è illimitato, mentre ci accorgiamo di essere limitati, imperfetti e finiti.

La consapevolezza del limite che ci accompagna genera una tensione con ciò che non ha limiti in senso spazio-temporale, anzi, ci suggerisce di superare la spazio-temporalità nell'eternità, ci suggerisce che nella nostra essenza più profonda non siamo limitati, deriviamo da Dio, o dagli dei, da JAHVE o da Varuna, e lì dobbiamo tornare. Ma abbiamo paura che il distacco che si è operato possa essere irreversibile, che forse non torneremo mai, allora, ci convinciamo che il distacco non è mai avvenuto e che la morte è l'ultima possibilità. Quest'atteggiamento ha caratterizzato finora l'ateismo, non solo non c'è Dio, ma la nostra vita si gioca tutta fra la nascita e la morte, si chiude con essa, cessa senza proseguire.

Per l'esame della credenza è opportuno riferirsi di nuovo ad Edith Stein. In un breve saggio intitolato *Libertà e grazia*<sup>9</sup> ella procede ad una ri-se-

8 Edith Stein descrive i molti luoghi delle sue opere tale "nucleo", ma la trattazione più ampia si trova in *Potenza e Atto. Studi sulla filosofia dell'essere*, tr. it. di Anselmo Caputo, Prefazione di A. Ales Bello, Roma Città Nuova, 2003.

9 La stesura di questo testo inedito di Edith Stein era stata datata nella prima edizione delle sue opere nel 1932, in seguito a ricerca di archivio più accurate confluite nella seconda edizione ESGA si è anticipata la datazione al 1917 (E. Stein, «*Freiheit und Gnade*» und weiter Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie*,

mantizzazione del termine tedesco *Glaube*, il quale, a suo avviso, contiene in sé numerosi significati. Per esplicitarli, ella utilizza parole prese da altre lingue con riferimento anche all'uso filosofico dei termini.

Attraverso una sottile analisi fenomenologica, che segue le orme del maestro Husserl, la Stein osserva che *Glaube*, nella lingua tedesca corrente, indica il tenere-per-vero (*Für-wahr-nehmen*) e il tenere-per-reale (*Für-wirklich-nehmen*) un ente, quindi, la “certezza” (*Gewissheit*), che inerte alla comprensione di ciò che esiste *realiter* o *idealiter*. Infatti, sulla coscienza – e qui coscienza è detta in senso fenomenologico da intendersi come «una luce interiore che illumina il flusso del vivere», secondo la definizione che ella stessa propone in *Introduzione alla filosofia*<sup>10</sup> – di ciò che esiste *realiter* o *idealiter* incide un “momento particolare”, che si fonda su determinati atti differenziati sulla base dei tipi di esistenza ai quali gli oggetti si riferiscono; ad esempio reale o ideale, come si è visto, oppure esterno o interno, o in base al fatto che gli oggetti siano dati o meno originariamente. Il “momento particolare” qui indicato è quello della *certezza*, al quale è attribuito il termine *belief*, probabilmente in riferimento all'uso che ne aveva fatto Hume. Si tratta di un atto che non può sussistere per se stesso, ma è correlativo alla modalità dell'essere cosciente dell'oggetto e accompagna la percezione, il ricordo, il riconoscimento di uno stato di cose e, quindi, la conoscenza di esso. La conoscenza di uno stato di cose (ad esempio che A è B) si distingue in quella immediata, che chiamiamo intuizione, e in quella mediata, che chiamiamo deduzione; entrambe sono accompagnate dal *belief*. E questo è il primo significato del *Glaube*.

Nei confronti di uno stato di cose è possibile, tuttavia, anche *prendere posizione* e qui è come se il *belief* si staccasse e si rendesse indipendente; si può parlare, in tal modo, di *convinzione* (*Überzeugung*), che si distingue dalla semplice conoscenza perché riguarda la consistenza dello stato di cose. Esiste, pertanto, una differenza fra il dire: “conosco che A è b” e “sono convinto che A è b”. La *convinzione* è il momento formale del *belief* che non si riferisce ad un oggetto primario, ma alla consistenza della qualità: “stato di cose”. Essa si riflette oggettivamente nella proposizione, nella quale, appunto, si afferma la consistenza dello stato di cose. E alla

(1917-1937), Bd. 9, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2014). La traduzione italiana di Michele D'Ambrà è stata condotta sulla prima edizione e si trova con il titolo *La struttura ontica della persona* in E. Stein, *Natura, Persona, Mistica – Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, 1ed. Città Nuova, 997.

10 E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, tr. it. Anna Maria Pezzella, prefazione di Angela Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1998, p. 152.

consistenza dello stato di cose corrisponde la verità della proposizione e la convinzione della consistenza dello stato di cose è la convinzione implicita della verità della proposizione. E questo è il secondo significato del *Glaube*. Il primo e il secondo significato del *Glaube* potrebbero corrispondere a quella che san Tommaso definiva “*omnis certitudo per rationem humanam*”.

Si presentano, tuttavia, *modificazioni* della certezza e della convinzione come la supposizione, il dubbio, la domanda e fra queste ce n'è una che si avvicina alla supposizione, perché non è ancora chiara in sé e si può definire *opinio*: “... mi sembra che A sia B, ma potrebbe essere diversamente”<sup>11</sup>. Questo è il terzo significato del *Glaube*. La differenza fra supposizione e opinione è che nella prima ci sono ragioni che conducono alla supposizione, al contrario l'opinione è sempre un atteggiamento spirituale scettico, che contempla la vuota possibilità dell'essere-altrimenti; pertanto, l'opinione si avvicina alla *doxa*. La *doxa* è il quarto significato del *Glaube*.

Con questa parola greca Edith Stein indica il *credere ciecamente*, che forse si potrebbe avvicinare all'*opinio vehemens* di cui parlava Tommaso d'Aquino. La *doxa* non contempla più le ragioni, neppure come vuote possibilità, ma si orienta verso una fermezza interna che la fa somigliare alla convinzione, ma, allora, bisogna distinguere la convinzione cieca, che è la *doxa*, e quella che vede.

“Tra questi diversi significati della fede non ce n'è alcuno che potrebbe essere scambiato con quello religioso”<sup>12</sup>. Si procede, quindi, all'analisi di quell'atto specifico che è la *fides*. E questo è il quarto ed ultimo significato del *Glaube*. La *fides* differisce dalla convinzione e dalle sue modificazioni perché non ha come correlato lo stato di cose, ma un oggetto primario e la *fides*, in quanto atto, non è fondato su altro, è piuttosto un atto semplice. Esso consiste nel comprendere qualcosa e tenerlo per reale, ma non in un senso puramente speculativo, infatti, “...ciò che comprendo penetra in me e *mentre* lo comprendo, mi afferra nel mio centro personale ed io mi tengo stretto ad esso”<sup>13</sup>. Si tratta di un atto unitario e indivisibile, che pure, attraverso l'analisi, rivela una complessità di momenti indistinguibili in senso temporale e non separabili: l'essere afferrato, l'aggrapparsi e il comprendere. “Quanto più vengo afferrato (*ergrif-*

11 E. Stein, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, in *Natura Persona Mistica. per una ricerca cristiana della verità*, a cura di Angela Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1997, p. 103.

12 Ivi: 104.

13 Ivi: 105.

fen), tanto più mi aggrappo (*klammere ich mich an*) e tanto più comprendo (*erfasse*)<sup>14</sup>: conoscenza, amore, azione sono uniti in un unico atto. Per quanto riguarda l'aspetto conoscitivo, Edith Stein sottolinea che non si tratta di una conoscenza come potrebbe essere la percezione, perché l'oggetto non viene visto; ecco perché qualcuno può confondere la *fides* con la cieca *doxa*. Ma qui l'invisibile, pur non essendo accessibile ad alcun senso, è per noi immediatamente presente, ci tocca, ci sostiene e rende possibile afferrarci ad esso.

L'oggetto della *fides* è Dio, la *fides* è la fede in Dio. La fede, che caratterizza gli atti precedentemente esaminati, cioè il *belief*, la convinzione, l'*opinio* e la *doxa*, poiché deriva dall'esperienza, non è definitiva e neppure immutabile, non è assoluta. "La fede in Dio ha questa assolutezza. Possiamo perderla, ma non può trasformarsi"<sup>15</sup>. A questo punto la Stein esamina, anche senza nominarlo espressamente, l'ateismo. Ella sostiene che il dubbio su Dio non è una modificazione della *fides*; infatti, ci può essere solo una modificazione della convinzione che Dio esista o perché la fede non è presente oppure perché pur essendo presente, non si riesce a convalidare questa presenza attraverso la convinzione della sua presenza a livello intellettuale. Ma la fede può essere il fondamento degli stati cose che concernono la convinzione intellettuale.

Edith Stein distingue, allora, l'atto religioso fondamentale come un *sentire* in cui conoscenza, amore e azione sono uniti; la conoscenza – è bene ribadirlo – in questo caso è un comprendere che siamo toccati dalla mano di Dio, e Dio si mostra forte e potente, anzi onnipotente. Afferrare la mano di Dio è l'atto umano che coopera a costituire l'atto di fede. Di nuovo sono esaminate le modalità dell'ateismo: "In chi non fa questo, in chi non sente bussare e continua a vivere la sua vita terrena senza che ciò incida, l'atto di fede non si realizza e il suo oggetto gli resta celato"<sup>16</sup>. C'è, tuttavia, anche chi sente bussare, ma rifiuta di aprire, anzi si ribella caparbiamente a lui come ad un ostacolo che si vuole rimuovere.

La fede, esaminata in questo modo, come atto unitario e complesso, conduce alla conoscenza *naturale* di Dio, secondo la Stein, anche se il termine "naturale" a suo avviso potrebbe apparire non del tutto confacente, perché già siamo di fronte ad una conoscenza che nasce da un primo contatto con la trascendenza.

---

14 *Ibid.*

15 Ivi: 106.

16 Ivi: 109.



## *Speranza*

Che cosa è la speranza? A questo proposito possiamo riflettere su ciò che accade a livello quotidiano, quando diciamo: “spero che domani il tempo sia bello!” Certamente anche in questo caso sembra che io esprima un desiderio e il confine fra desiderio e speranza appare sottile. Ma se ci sono due parole, è bene indagare sul senso di tali parole e, come abbiamo fatto per il desiderio, riaprire il vocabolario della lingua indoeuropea per esaminare l’origine della parola greca *ἐλπίς*, usato da Eraclito.

Per convenzione nella grafia indoeuropea, di cui non conosciamo la forma effettiva, con il segno *v* si indica il digamma e con *ɾ* una vocale dal suono non ben identificato. Quindi: la radice indoeuropea *v ɾ* vuol dire scegliere, preferire: *sperare indica l’aspettativa di acquisire un bene intimamente scelto in quanto rappresenta un valore. Questa radice in latino dà come risultante volo/velle (volere)*. In greco *v* cade (come succede sempre col digamma) e lascia lo spirito aspro, *ɾ* esita in *el/lo* = *ἐλπίς /ἐλπίζω/ ἔλπομαι*. Conclusione: dalla radice *v ɾ* esitano in greco verbi e sostantivi che indicano scegliere, preferire, come anche in latino *volò, eligo, voluntas, electio*.

La scelta non è un impulso, che è all’origine del desiderio, ma implica un atto libero che segue un altro atto libero che è la valutazione operata dall’intelletto, ecco perché siamo nell’ambito dell’attività spirituale umana. Nella lingua latina tutto ciò vale il volere e lo scegliere, ma perché si usa la parola *spes*? Questa deriva dalla radice *spa* documentata nel sanscrito che è una lingua indoeuropea molto antica e ancora ben conosciuta in India; il senso è: tendere verso una meta, quindi, si possono legare i tre termini: scelgo, voglio, tendo a realizzare.

Si possono distinguere diverse situazioni, nelle quali lo sperare è presente. Una prima riguarda qualcosa che è realizzabile, perché si possono dare veramente le condizioni di realizzazione: “spero che domani sia bel tempo”. La speranza, in questo caso, è accompagnata da un atteggiamento ottimistico, che si basa su pregresse esperienze, in cui ciò che si desiderava si è avverato; infatti, altre volte il desiderio si è realizzato.

Una seconda situazione riguarda ciò che ragionevolmente potrebbe essere realizzato ma ci sono realisticamente molti ostacoli. Si pensi all’espressione: “Spero che il bene trionfi”. Ci si trova nel caso di un’idealità che si vuole rendere attuale-reale. Il bene, elaborato come ciò che valido, che è favorevole allo sviluppo di una condizione vitale, esistenziale di perfezionamento, trova sempre ostacoli. L’esperienza ci dice così, ma non possiamo fare a meno di proporlo, perché la nostra attività razionale-volontaria e, quindi, spirituale, configura situazioni positive proiettate nel futuro

e si costata anche che è possibile che qualcosa di valido si realizzi davvero. La speranza, in tal modo, è alimentata e sollecita anche a preparare le condizioni favorevoli per la realizzazione del positivo. Tuttavia, se da solo non riesco a realizzare ciò che mi propongono, sorge spontaneo in me l'atto di affidamento a chi è più potente di me e può aiutarmi. Ciò può accadere dal punto di vista umano, ma, quando anche gli aiuti umani falliscono, ecco l'esigenza di rivolgersi ad una Potenza che ci supera, e se crediamo nella sua esistenza, ciò ci è di conforto e di sostegno. Abbiamo visto che sia il desiderio sia la credenza ci rimandano in ultima analisi al divino che è in noi. Accade lo stesso per la speranza?

### *L'idealità fra utopia e speranza*

Seguiamo la via dell'idealità, qui si aprono le grandi questioni del rapporto fra ideale e realizzazione storica dell'ideale. È implicata fortemente la dimensione etica dell'essere umano e il senso delle sue azioni. La preparazione delle condizioni concrete per la realizzazione di ciò che è positivo, la consapevolezza degli ostacoli, che costituiscono ciò che si chiama con una sola parola "il male", distinguono la lotta per la realizzazione dell'ideale dalla delineazione di una situazione assolutamente alternativa e utopica.

L'obiezione che può essere sollevata a questo proposito, suggerita dal frammento di Eraclito, consiste nel rilevare che l'insperabile è proprio ciò che è utopico, perché è l'"inesplorabile" e l'"inaccessibile". Certamente in ciò che è utopico è presente una forte idealità. L'utopia si lega, però, ad una situazione fantastica perché crea un mondo alternativo, un altro mondo, un non luogo, appunto.

L'insperabile potrebbe essere confuso con l'illusione e indubbiamente una possibilità è, appunto, questa. Prima si diceva che l'illusione si ha, quando si crede che qualcosa sia in un modo che si rivela, poi, falso. L'insperabile, già di per sé, sembrerebbe escludere qualsiasi credenza, l'insperabile si manifesta già come contrario al credere e al desiderare. Allora come recuperarlo in senso positivo? Sembrerebbe un'impresa impossibile. In senso storico il recupero dell'insperabile si ha, quando si attua una meta-noia, un cambiamento di prospettiva che consente di cogliere l'idealità senza trascurare, però, gli ostacoli, le difficoltà, in altri termini, la presenza del male.

Tutto si gioca, in realtà nella parola "trovare". Trovare non significa realizzare. "Troverà l'insperabile" chi supererà il piano della semplice con-



statazione fattuale, attiverà l'ideale come guida dell'azione. Si tratta di distinguere, in senso husserliano, la "comprensione" del compito dalla "realizzazione" del compito ed è qui che s'innesta la questione della teleologia, sulla quale Husserl ha tanto insistito nella *Crisi delle scienze europee*. La scoperta del fine e il raggiungimento del fine sono due operazioni diverse, l'una è nelle possibilità umane, la seconda è rimandata all'infinito, nel senso che le forze umane da sole si rivelano insufficienti.

Trovare l'insperabile significa comprendere che cosa dovrebbe essere fatto e preparare le condizioni per la sua realizzazione. La realizzazione in quanto tale potrebbe anche non avvenire sul piano storico; importante è che, in primo luogo, la tensione ideale non venga meno e che si preparino le che si preparino le condizioni per una sua eventuale realizzazione.

L'insperabile, allora, è tale se paragonato con l'esistenza di condizioni già sperimentate che si possono rinnovare – come nell'esempio sopra citato: "Spero che domani il tempo sia bello" –, ma non è qualcosa d'accidentale che irrompe nella storia senza preavviso, perché ci si riferisce al luogo in cui gli esseri umani agiscono e vivono. Essi possono orientare le loro scelte e le loro azioni in modo che qualcosa si realizzi davvero. La loro capacità di incidere sugli avvenimenti non è assoluta, ma hanno anche alcuni spazi di autonomia che possono sfruttare per raggiungere un fine. Il fine può essere scelto con criteri più o meno aderenti ad una visione morale; ma, se vogliono, essi possono mostrare ciò che è valido e positivo per tutti.

### *La radice profonda della speranza*

A questo punto si pone una questione ancora più radicale. Come mai viene in mente all'essere umano proprio l'ideale? Qual è la radice profonda dello sperare, del non accontentarsi della situazione reale, concreta, contingente, del dato di fatto? Come mai l'essere umano possiede la dimensione del futuro? O ancora, come mai ha coscienza del tempo con le sue tre dimensioni del presente/presente, del presente/passato del presente/futuro, perché il passato non c'è più, ma ne parliamo nel presente, il futuro non c'è ancora, ma ne parliamo ora.

Se passato, presente e futuro sono le tre dimensioni che scaturiscono dal fluire coscienziale delle vivenze, di questo fluire siamo padroni, perché ce ne rendiamo conto e, rendendocene conto, abbiamo la possibilità di esaminarlo oggettivamente, intravediamo una permanenza. Husserl, sulle orme di Agostino, ha a lungo riflettuto su questo fatto, accettando la sovra-tem-



poralità delle formazioni ideali, intendendole come richiamabili all'occorrenza, pur rimanendo esse valide nella loro permanenza: ciò che vale ha una sua perennità. Proprio questo fatto ci fa privilegiare la Presenza, proprio quella che riusciamo a cogliere nella sua essenza attraverso l'istante, l'*Augenblick*, di cui parla Edith Stein che ci apre la via all'eternità<sup>17</sup>.

Che cosa ha a che fare tutto questo con la speranza? Se sperare è credere e desiderare, il credere, in questo caso, è il credere nella stabilità, nella permanenza, nel positivo, nel bene. Ma dove vedo tutto ciò, da dove traggo questa convinzione? Da una traccia di stabilità, di permanenza, d'immutabilità, che è in me, che suscita il desiderio di permanere e che m'induce a credere in qualcosa che permane<sup>18</sup>. E questo credere ha il suo fondamento nella motivazione razionale: perché, se tutto è mutevole, riesco ad elaborare il permanente e l'immutabile, e come faccio a rendermi conto che è mutevole? Con che cosa lo confronto per dire che mutevole?

Il desiderio ha un fondamento; esso è l'elaborazione psichica di un anelito che si fonda su un motivo che ha una sua ragionevolezza ed è, pertanto, una "motivazione"<sup>19</sup>. Ma poiché mi rendo conto che ciò mi circonda è mutevole – il tempo domani potrebbe essere bello o brutto – il mio ideale

17 Nella sua analisi del libro di Heidegger *Essere e tempo* Edith Stein, criticando l'interpretazione dell'attimo come semplice istante (*Zeitpunkt*), scrive: "Esso indica il contatto del temporale con qualcosa che non è di per sé temporale, ma che si presenta nella sua temporalità. Heidegger stesso parla dell'interpretazione del tempo come immagine dell'eternità, ma solo per escluderla. Dal punto di vista di una dottrina del tempo, che non riconosce alcuna eternità e definisce l'essere in quanto tale temporale, è, però, impossibile chiarire il significato dell'attimo. Qualcosa ci sorprende in un attimo e ciò significa veramente: in un momento – ciò che forse nessun altro attimo ci offrirà di nuovo. (...) Il fatto che nel nostro essere possiamo accogliere l'eterno e che nonostante la fugacità del nostro essere conserviamo qualcosa (ciò che Heidegger chiama *Gewesend-sein* è un conservarsi), prova che il nostro essere non è semplicemente temporale, che non si esaurisce nella temporalità", (*La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*; tr. it. di Anna Maria Pezzella, in *La ricerca della verità – dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Roma, Città Nuova, 1997:196.

18 È possibile rintracciare la presenza del divino nell'interiorità umana anche in Husserl. Si veda ad esempio, il testo di Husserl: *Atteggiamento interiore della preghiera e orientamento fenomenologico verso l'interiorità*, tr. it. di A. Ales Bello, in E. Husserl, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. Ales Bello, Roma, Studium, 2022: 60-161.

19 La motivazione stabilisce la connessione fra gli atti spirituali, i quali non sono sottoposti ad un processo deterministico, ma sono liberi; tuttavia, per ciascuno di essi è possibile rintracciare non un "motivo" – termine che è riservato alla vita psichica, soggetta alla causalità – ma una "ragione", quindi, una "motivazione". Questo argomento è particolarmente sviluppato da Edith Stein nella sua opera *Psicologia*

o un ideale umano condiviso trova ostacoli nella sua realizzazione –, sorge in me la speranza, motivata razionalmente dalla traccia della permanenza, che posso trovare l'insperabile e non lo troverò nella storia, proprio perché è “inesplorabile” e “inaccessibile”, ma in un altro luogo, promesso da chi ha lasciato in me la sua traccia. Questa è la traccia dell'”Unico, il Sapientissimo che vuole non vuole essere chiamato Zeus” (B 32). Anche la speranza ci conduce all'immanenza/trascendenza del Divino.





SILVANO PETROSINO

## SULLA DIFFERENZA TRA OTTIMISMO E SPERANZA

L'essere umano non solo è finito e abitato dal limite come tutto ciò che esiste e vive, ma è anche quel vivente che mentre vive prende coscienza del suo essere finito e limitato. Tale coscienza non attende il futuro per segnare l'esistenza umana essendo piuttosto un tratto costitutivo del suo stesso presente; giustamente, a tale riguardo, Heidegger distingue il perire, o il cessare di vivere, dal morire: solo l'uomo muore, mentre ogni altro vivente cessa di vivere, e l'uomo è un "mortale" prima ancora di morire proprio perché non ha bisogno che si verifichi il suo decesso per incontrare la morte. Ora, come si è già accennato, tale coscienza del sapersi mortale e limitato accompagna ogni istante del vivere umano sebbene talvolta, in determinate circostanze, essa diventi più acuta e pressante. Ogni uomo, nel corso della propria vita, incontra tragedie e sconfitte che, come un buco nero, rischiano di «risucchiare» tutta la vita facendola apparire come una fugace parentesi circondata dal niente, come se la vita stessa non fosse altro che un'illusione all'interno di una scena in cui regnerebbe la morte. Ci sono tragedie ed esperienze così dolorose e cupe da spingere il soggetto verso la convinzione che non valga più la pena vivere poiché la vita stessa, in ultima istanza, sarebbe niente; in tali circostanze, infatti, l'esperienza del limite tende a trasformarsi quasi inevitabilmente in una chiara conferma del niente stesso dell'esperienza.

Quando ci si trova in questa situazione bisogna aiutarsi e soprattutto farsi aiutare affinché tale esperienza, quella del limite (condizione), non diffonda la propria negatività, non fecondi quella disperazione che finisce per trasformarsi in una sorta di giustificazione della rabbia e del risentimento nei confronti degli altri e più in generale, come si è accennato, della vita stessa (obiezione). Non si tratta di sottovalutare e tantomeno di negare la sofferenza in cui si ci si trova (è impossibile) ma di operare, una volta riconosciuta la ferita del negativo, affinché quest'ultimo non invada tutta la scena, affinché esso non diventi la sola luce con la quale illuminare la propria e l'altrui esistenza. Come fare? In *La peste* Camus scrive:



Non si trattava di rifiutare le precauzioni, l'ordine intelligente che una società introduceva nel disordine d'un flagello; non bisognava ascoltare i moralisti che dicevano: bisogna mettersi in ginocchio e abbandonare ogni cosa. Bisogna soltanto cominciare a camminare in avanti, nelle tenebre, un po' alla cieca, e tentare di fare del bene. Ma per il resto bisognava restare, e accettare di rimettersene a Dio, anche per la morte dei bambini, e senza cercare un personale ausilio [...] No, non c'era via di mezzo; bisognava ammettere lo scandalo, in quanto ci era necessario scegliere di odiare Dio o di amarlo. E chi oserebbe scegliere l'odio verso Dio? (*La peste*, tr. it. di B. Dal Fabbro, Milano, Bompiani, 1994: 175-176)

In un altro passaggio del romanzo Camus scrive:

[...] erano rientrati nell'ordine stesso della peste, tanto più efficace quanto più era mediocre. Nessuno, tra noi, aveva più grandi sentimenti; ma tutti provavano sentimenti monotoni [...] I nostri cittadini si erano messi al passo, si erano adattati, come si dice: non c'era modo di fare altrimenti. Avevano ancora, naturalmente, l'atteggiamento della sciagura e della sofferenza, ma non ne risentivano più l'aculeo. D'altronde, il dottor Rieux, a esempio, considerava, giustamente, che il male era proprio questo, e che l'abitudine alla disperazione e peggiore della disperazione stessa (ivi: 140-141).

Bisogna cominciare a camminare in avanti, nelle tenebre, e tentare di fare il bene, soprattutto per impedire che la disperazione in cui ci si trova si trasformi da «condizione» in «obiezione», vale a dire in una giustificazione per compiere il male e in una ragione per maledire la vita; inoltre, bisogna cominciare a camminare in avanti, nelle tenebre, e tentare di fare il bene anche per non irrigidirsi nella disperazione fino al punto di abituarsi ad essa. Ma, per l'appunto, come fare? Dove trovare l'energia, nel buio in cui ci si trova, per andare avanti e addirittura per compiere il bene?

Una prima risposta può venire dall'*ottimismo*. Non bisogna lasciarsi andare ma sforzarsi di guardare avanti. Il tema dello "sforzo" è qui essenziale; l'ottimismo, infatti, ha la sua origine nella *volontà*, nella volontà del soggetto: quest'ultimo deve trovare in sé la forza per non cedere alla disperazione e tale forza, come il coraggio per don Abbondio, se non la trova in sé stesso, non gli può essere data da nessun altro. L'essere umano non è solo un essere sensitivo, e neppure solo un essere intellettuale, ma è anche un essere volitivo, ed è proprio dalla volontà ch'egli può ricevere quell'impulso in grado di aiutarlo a non arrestarsi e ricominciare a camminare guardando avanti. Dal dolore e dalla tristezza, infatti, non si esce facendo affidamento alla ragione, articolando un determinato ragionamento nell'illusione ch'esso riesca a convincere il soggetto a reagire, ma con un



atto di volontà, facendosi forza e guardando, nonostante tutto, avanti. L'ottimismo è il frutto di una volontà capace di non rinunciare a sé stessa, di una volontà che non cessa di volere "nonostante tutto".

Una seconda risposta al nostro interrogativo è quella che fa riferimento alla *speranza*. L'interpretazione che legge quest'ultima solo come il portatore di una confortante illusione inutilmente proiettata in avanti non coglie il cuore di tale possibilità. La speranza, infatti, trova la sua origine nella *memoria* del bene incontrato, e questa memoria, proprio perché è tale, non è ridicibile alla passività che caratterizza un semplice archivio. Ritorna così in gioco la distinzione platonica tra la *mnème* (la memoria vivente) e l'*hypómnesis* (il documento conservato, la traccia scritta), e sebbene, come ha magistralmente mostrato Derrida ne *La farmacia di Platone*, la prima non è mai del tutto separabile dalla seconda, essa tuttavia non è neppure del tutto risolvibile nella seconda. Il carattere vivente della memoria che feconda la speranza, che rende la speranza una possibilità irriducibile ad una semplice ultima risorsa quando tutto è ormai perduto, si rivela nel fatto ch'essa ritorna nel presente sul bene *incrociato* nel passato trasformandolo così in un bene *incontrato* per il futuro. Questo passaggio, quello dall'incrociare all'incontrare, può essere descritto con maggior rigore nel seguente modo: la speranza ha origine dall'*accogliere* nel presente il bene *ricevuto* nel passato, dal far memoria, e proprio per questo dall'acogliere, il bene che si è ricevuto nel passato e che si rischia costantemente di rendere sterile legandolo in un tempo ormai trascorso, finito.

In effetti, il bene ricevuto può essere concepito come un caso fortunato che tuttavia è ormai passato, che tuttavia si è ormai esaurito; la speranza, reagendo a questo oblio, fa memoria di quel bene e così lo riporta in vita, lo rende fecondo, accogliendolo come un ingrediente attivo per l'azione futura. Di conseguenza, per riuscire ad andare in qualche modo avanti e tentare di fare ancora il bene come suggerisce Camus, bisogna forse sapersi guardare indietro allo scopo di riconoscere e accogliere il bene ricevuto; bisogna forse saper riconoscere la luce che, nonostante tutto e tutti, continua a provenire da quel bene, e non tanto da quello che magari abbiamo compiuto ma da quello che abbiamo ricevuto (se lo abbiamo ricevuto) nel passato e che ora, nel presente, possiamo accogliere per il futuro. È dal "bene ricevuto" trasformato in "bene accolto", molto di più che da quello che abbiamo compiuto, che può venire la forza per non abituarsi alla disperazione, a quella disperazione che tende con insistenza, non a negare il bene incrociato, ma a dissolverlo in un caso fortunato, in un semplice accidente.

Come purtroppo è fin troppo evidente, la speranza, generata dalla memoria che trasforma il "bene ricevuto" in "bene accolto", non riesce a dis-

solvere del tutto il dolore in cui mi trovo, ma può molto contro la tendenza di questo dolore a configurarsi come il tutto, ad occupare tutta la scena in cui mi trovo attirando su di sé tutto il mio cuore e la mia mente; essa, in altre parole, può impedire che il buio in cui mi trovo, un buio reale che è impossibile negare, si trasformi nella tenebra stessa.

Spesso si interpreta la speranza come una fuga dalla realtà, come una pia illusione, come l'ultima risorsa, si diceva, quando non ci sono più risorse; ma tale interpretazione non valuta adeguatamente il fatto che la memoria all'origine della speranza rinvia ad un bene realmente incontrato, realmente ricevuto, e che proprio per questo può essere realmente accolto. Si colloca a questo livello l'irriducibile realismo che contraddistingue ogni autentica speranza; quest'ultima germoglia dalla memoria di qualcosa che mi ha concretamente raggiunto a partire dall'altro: è stato, sono stato certamente voluto bene, e nessun buio, neppure quello in cui ora mi trovo, potrà mai oscurare il fatto che io lo sia stato. Sono solo io che posso oscurarlo relegandolo nell'averlo fortuitamente ricevuto senza vivificarlo nell'averlo personalmente accolto; sono solo io che, anche senza misconoscere il bene ricevuto, posso tuttavia non accoglierlo condannandolo così alla sterilità. Il "bene ricevuto" mi ha raggiunto nel passato al di là di ogni mio volere, di ogni mia decisione, cioè gratuitamente: ora esso attende che io ne faccia memoria nel presente accogliendolo e rilanciandolo come fattore essenziale della mia azione futura. Forse è per questa ragione che in *Isaia* Dio prega l'uomo e lo implora: «Non ho detto alla discendenza di Giacobbe: Cercatemi in un'orrida regione!» (*Isaia*, 45, 19); non cercarmi in un'orrida regione perché all'interno di un simile luogo non potrai far altro che maledirmi; ricordati piuttosto – ecco la memoria che si dimostra fondamentale proprio quando ci si trova in un'orrida regione – che ti ho posto originariamente in un giardino: ricordati che il giardino ha preceduto l'orrida regione.

Si può osare pensare che di questo giardino ogni bene ricevuto sia un albero che attende di essere curato, "coltivato e custodito" (*Genesi*, 2, 15), vale a dire, non solo incrociato in un passato remoto, ma riconosciuto e accolto nel presente come stimolo per un'azione futura. Al di là di ogni ottimismo, l'autentica speranza, pertanto, non può che essere realista, ed è tale proprio perché essa, senza esserne certa, non cessa tuttavia di credere nella ragionevolezza di un "sarà" generato dalla viva memoria di un "è stato".



LAURA MARCHETTI

## UN VENTO COMUNE, SULLE MACERIE

### 1. *Filosofi*

L'epoca delle passioni tristi, dell'impotenza rassegnata, con l'individuo solo, competitivo, che maschera con il consumo e con la gara la sua paura e il senso di vuoto del futuro: questo è il quadro che il filosofo e militante guevarista, Miguel Benasayag, faceva del sentimento generale del mondo nel 2004 (*Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social*). La crisi economica, il degrado ambientale, la pandemia e la guerra imminente su vasta scala, non hanno certo migliorato questo sentimento, sia sul piano internazionale che, soprattutto, nazionale. I dati che emergono dal *Rapporto Censis sulla situazione sociale del Paese*, pubblicato nel 2022, tratteggiano l'immagine di una Italia priva di sogni, di slanci, senza nessun progetto collettivo e di un popolo profondamente "malinconico".

La malinconia, per quanto sul piano individuale possa essere foriera di sogni, di arte e di bellezza, sul piano collettivo rischia di essere una malattia. Sigmund Freud (*Trauer und Melancholie*, 1915) la definisce una specie di blocco, una vera e propria incapacità psichica di trascendimento, quasi un compiacimento, nel non voler superare la perdita. Anzi, di fronte ad una perdita, la malinconia, diversamente dal lutto, non riesce a cogliere nemmeno ciò che si è perduto, incapace com'è di qualsiasi azione. Essa dunque è uno spreco, una dissipazione delle potenzialità reintegrative dell'individuo che ha effetti anche sul piano storico dove si configura, suggerisce la *Daseinanalyse*, come un "difetto" (*Versagen*) sopraggiunto nella coscienza interna del tempo che impedisce che le passate esperienze, anche se negative, fluiscono e si proiettino nel futuro alla ricerca di nuove possibilità, costruendo così il "Woruber", il "di cui", il "tema" che regge quell'intenzionalità che è l'anima del presente. Un "difetto" insomma della *protentio*, di quella "prospezione" che regge il progetto e l'apertura al futuro, il quale viene dato come vuoto, come "vuoto del futuro" (L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, 1960).



Ecco allora che per guarire, sopra questa palude psichica e storica, torni a soffiare un vento che rimescoli i significati dicendo che sì, è possibile, è possibile ritrovare la felicità. Ci vuole insomma un Angelo in volo, come nell'immagine di Walter Benjamin: un Angelo personale briccone come un diavolo (*Agesilaus Santander*, 1933) e un "Angelo della Storia" che, volando nel vento, porti con sé in cammino l'intera Storia, e soprattutto quella parte che Storia *non* ha avuto, la parte più disperata dimenticata il cui lamento implora che sia esaudita una promessa collettiva di redenzione politica (*Thesen uber Geschichte*, 1940). Quest'Angelo deve avere "ali artigliate e unghie come lame" perché si accinge ad una vera e propria guerriglia metropolitana, ma è traboccante di speranza in quanto è dalla parte delle vittime, di "coloro che giacciono per terra", di coloro per cui non ci sembra più essere speranza" (I). Egli/Ella è travolto, grazie alle ali dispiegate, da un vento contrario, dalla tempesta dello sviluppo, ma ha il volto rivolto all'indietro e, dove gli altri vedono progresso, lui/lei "vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi". Ma non si arrende: nel suo volo riesce "a destare i morti e a ricomporre l'infranto... mentre il cumulo di rovine sale davanti a lui nel cielo" (IX). È la stessa "necessità" che glielo chiede, è il fatto che "ogni generazione aspetta l'altra", "ogni uomo è legato come ad un filo ad un altro uomo da questi fili invisibili", e che questi fili insieme e questa attesa affettiva fanno l'Umanità (II Tesi).

L'impegno di chi oggi vuole seguire l'Angelo, vedendo le rovine (di singoli, di popoli) che costellano la gran parte dell'attuale mondo e rischiano di farne un deserto, dovrebbe allora trovare alimento e respiro innanzitutto nella capacità di trasformare l'immaginario collettivo, modificando la malinconia statica e rassegnata in una disposizione attiva e progettuale, in un nuovo senso della possibilità che tenda non ad adeguarsi ma a migliorare la realtà: ovvero che tenda alla riproposizione della speranza intesa come "*Principio Speranza*" così come lo poneva Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959), anche per lui un vento caldo che rivivifica l'esistenza umana e il vivere collettivo, contribuendo, come nella figura della *Docta Spes* alata scolpita da Andrea Pisano che viene qui più volte citata, a rompere l'opacità del presente e a farci tendere le braccia verso il trascendimento. E per realizzarlo va bene tutto ciò che ha che fare con l'immaginario e con il "non-ancora": l'arte, la poesia, gli ideali e anche quei piccoli, quotidiani, "sogni ad occhi aperti" che "nella misura in cui contengono un futuro reale, si spostano tutti in questo non ancora cosciente, nel campo non realizzato, non riempito o utopico" (I, 218).

## 2. *Amanti*

Il “Principio Speranza” fu definito da Bloch in tre volumi che uscirono negli anni ‘50. Ma il filosofo vi aveva lavorato in esilio durante tutti gli anni della seconda guerra mondiale e del nazismo, come per trovare un modo non fideistico ma materialissimo e concretissimo per oltrepassare la paura e la ferita del terribile passato. Egli interpretava così uno stato d’animo che pervadeva veramente l’Europa, nonostante i morti e le rovine, e che era dominante in Italia, come mostrava la letteratura ma soprattutto il cinema che, nel dopoguerra fino ai primi anni ’50, fu una sorta di macchina amplificatrice del “Principio Speranza”, chiamata in causa direttamente fin dai titoli.

Il cinema richiama i “sogni ad occhi aperti” ma sono sogni pubblici, sogni collettivi. Se non è fatto a meri fini di commercio o di evasione, se si coniuga alla grande arte, riesce a dire non solo i desideri dei singoli individui, ma a rappresentare desideri e speranze profonde della intera società. E fra queste speranze, prima ovviamente, è la più vitale, quella che fa sopravvivere: la speranza che l’amore possa trionfare sulla morte, che gli amanti possano tornare a riabbracciarsi, anche quando la terra è desolata, anche quando la casa, il campo, il cimitero, la panchina dei primi baci rubati, la piazzetta degli incontri, insomma l’intero Paese, è solo un cumulo di macerie.

Interpreta questa grande speranza, questa magnifica illusione, il film di Renato Castellani *Due soldi di speranza*, del 1952. I due protagonisti, giovani, innamorati e bellissimi ma poveri, anzi poverissimi, vivono in un Sud distrutto dalla disperazione e dalla guerra. Lui, Antonio, terminato il servizio militare, è tornato a Cusano, un paesino vicino Napoli, per mantenere la madre e cinque sorelle che sono costose perché, come tutti i disperati, hanno la passione del lotto. Antonio si arrangia con ogni tipo di lavoretto: fa dapprima l’aiutatore di carrozze” (ovvero spinge i cavalli nelle salite più ripide) poi il guidatore di autobus in una cooperativa che fallisce, quindi l’aiuto-sacrestano e l’attacchino per il Partito comunista, finendo a fare il “donatore” perfino di sangue per una ricca signora che lo compra per il figlio che ha bisogno di continue trasfusioni. Lei, Carmela, è figlia di un fuochista meno povero di tutti gli altri, e che, essendo poco poco più in alto nella scala sociale, non vuole che lei frequenti Antonio che è uno spiantato. Carmela, sebbene sia poco più che una bambina, avendo la speranza in cuore ha già il seme della ribellione e fa di tutto, usa ogni espediente, per proteggere l’amore. Arriva perfino a progettare una falsa “fuitina” per mettere la famiglia di fronte al fatto compiuto. La sua innocenza, illesa quan-

do ritorna a casa, sarà però imbrattata dall'avidò padre che la umilia davanti a tutto il Paese, umiliando anche Antonio che non ha né posizione né soldi per mantenerla.

Antonio è povero ma ha una grande dignità. Abbraccia Carmela, la porta via con sé e la spoglia sulla spiaggia del Paese perché non vuole nulla che provenga dalla sua famiglia natale, così avida di ricchezza. I due giovani allora decidono di sposarsi comunque, anche senza soldi, anche solo con due soldi di speranza. E il loro coraggio individuale sarà premiato dall'intera comunità che in qualche modo rinasce. Nella scena finale – bellissima – si palesa una umanità meridionale in cui la speranza si intreccia con la solidarietà di vicinato e con il soccorso (v. G. Aristarco, *Un exemple d'humanité*, in "Cahiers du cinéma", n. 14, juillet-août 1952). Tutti i venditori del paese, l'intero mercato, regalano ai due ragazzi qualche capo di vestiario e degli oggetti per realizzare il loro sogno e cominciare nella maniera migliore la loro nuova vita.

### 3. Migranti

Della stessa solidarietà è intessuto il film di Pietro Germi, del 1950, *Il cammino della speranza*, una sorta di rivisitazione laica e moderna del cammino di Mosè e del suo popolo verso la Terra Promessa, ma anche una prefigurazione di quel fenomeno che avrebbe trasformato il popolo meridionale in un popolo di migranti. Dal 1951 al 1960, infatti, oltre due milioni di persone abbandonano il Mezzogiorno per trasferirsi nelle città del nord o all'estero, uomini giovani per la maggior parte, che se ne andavano lasciando però dolore e solitudine fra le mamme, le figlie, le fidanzate, le spose. Uomini in cerca di un lavoro migliore, una vita migliore, che lasciano però Paesi interi privi di forza, intelligenza, impegno politico.

Racconta di questo il film, ambientato in Italia meridionale, in Sicilia presso Favara, che ha come protagonisti un gruppo di minatori che tentano di occupare la solfatara da cui sono stati licenziati. Li guida Sarò Cammarata, un giovane operaio vedovo e con tre bambini piccoli. Lo sciopero però fallisce e i minatori decidono di espatriare clandestinamente in Francia, in cerca di un lavoro migliore. Si affidano però ad un personaggio equivoco – una sorta di odierno scafista –, tale Ciccio l'Ingannatore, che promette loro un passaporto in cambio di 20 000 lire a testa: tanti soldi che i minatori trovano vendendosi gli oggetti più cari e i mobili di casa (esattamente come fanno oggi i migranti africani). Quando sono finalmente pronti per partire, si unisce a loro un altro gruppo di disperati: due giovani sposi spiantati (è

ricorrente in quegli anni il connubio grande amore/povertà), un ragioniere, un chitarrista e un pregiudicato con la sua amante.

Il viaggio prevede come prima tappa il porto di Napoli, dove gli emigranti illegali potranno imbarcarsi per la Francia. (che molti trovano vendendo il corredo o i mobili di casa). Ma qui i migranti scoprono che Ciccio l'Ingannatore, lo "scafista", è scappato con i loro soldi e i loro bagagli e che, in più, ha pure dato passaporti falsi. Mentre il pregiudicato riesce a scappare, tutti gli altri vengono invece fermati dalla polizia, arrestati e intimati di tornare subito in Sicilia con il foglio di via. Ma anche qui la speranza fa maturare il seme della ribellione. Gli ex-minatori decidono di strappare il foglio di via e di andare comunque avanti, anche fra tutti i rischi che sperimentano (allora e ora) i clandestini. Così fanno tappa a Roma, in Emilia, a Parma, a Torino, e ogni volta vengono truffati, rifiutati, malmenati, alcuni (allora come ora) finiscono per cadere in mano della malavita.

Di fronte a tante sofferenze il gruppo si divide e una parte decide di tornare in Sicilia. Gli altri però, dopo ulteriori peripezie, riescono a raggiungere il confine francese ma, quando ormai sembrano finalmente in salvo, vengono intercettati da due pattuglie di doganieri, italiana e francese, che stanno arrestare questa massa di fuori-legge (di fuori-legge per una ingiusta legge). Ma poi, commossi dalle condizioni di povertà e sofferenza degli emigranti e dal sorriso di uno dei bambini, i doganieri stessi si inteneriscono e li lasciano proseguire. Anche perché tutto il pubblico è ormai con loro e si commuove quando, nell'ultima parte del film, una voce fuori campo esprime "la speranza della cancellazione delle frontiere tracciate sulle carte" in nome della "fraternità di tutti gli esseri umani".

#### 4. *Barboni*

I due film di Germi e Castellani, nonostante i due registi fossero settentrionali, si ambientavano in Italia meridionale, là dove più attecchisce la speranza dato che, come direbbe Walter Benjamin, "solo ai disperati è data la speranza". Ma c'è un altro film che fa capire come questo afflato, questo vento, fosse generale nell'Italia sottoproletaria, veramente nazional popolare, e come avesse contribuito a far uscire l'intera nazione dalla morte, dal dolore, dalle macerie. È il film di un regista meridionale, ma ambientato in Italia settentrionale, nella città più ricca, più colta, quella che pochi anni dopo sarebbe diventata il cuore del "boom" economico. Si tratta di "*Miracolo a Milano*", diretto nel 1951 da Vittorio De Sica su sceneggiatura di Cesare Zavattini.

Il film, in un certo senso, sconfessa Ernesto De Martino: non era solo il Sud, in quegli anni, ad essere carico di magia (Sud e magia, 1959), ma anche in una periferia di Milano poteva albergare il sogno, la fiaba e il trascendimento dell'immaginario. Ne è prova *Totò il buono*, un orfano trovato per caso sotto un cavolo da una anziana donna, Lolotta, che lo allevierà come un figlio. Quando Lolotta muore Totò torna in orfanotrofio e, alla maggiore età, si trova a fare il vagabondo per strada, finché il vecchio barbone Alfredo gli offre un riparo di fortuna, fatto di lamiere, in mezzo ad altre lamiere dove vivono, invisibili, tanti disperati. Come accadeva veramente a Milano, la cui periferia, da Lambrate a Via Cermenate, era costellata di baracche improvvisate dei senza tetto che avevano perso tutto durante la guerra (oggi, secondo dati ufficiali dell'ISTAT, nella ricchissima Milano, le persone senza fissa dimora sarebbero 8.500, un numero sottostimato per le associazioni del volontariato).

Totò il buono dunque, che è un ragazzo allegro e solidale e che è un *Hoffnungsbringer*, un "portatore di speranza", in pochi mesi riesce a convincere quegli individui che vivono fra i rifiuti, soli, incattiviti, sporchi, affamati e disperati, che anche quella bidonville di lamiere può diventare un piccolo villaggio di baracche, dove si può vivere in collaborazione, come una comunità, e dove ci si può perfino divertire, magari con posti a sedere di fronte ad un tramonto o ridendo con un giocoliere. E dove anche si può trovare l'amore, come accade a Totò con Edwige. Almeno fino a quando, dal terreno di quella ritrovata, piccola società, non comincia a sgorgare l'oro nero, il petrolio. Assetato di petrolio Mobbi, il bieco capitalista proprietario di quella terra, chiama la polizia per cacciare gli occupanti, i barboni abusivi. Ma nemmeno in questo caso Totò il buono si dispera. Nella nebbia dei lacrimogeni, si inerpica sul palo della cuccagna e incontra Lolotta che, sotto forma di Angelo, gli dona una colomba magica con cui riesce ad avere la meglio sugli uomini di Mobbi.

Però non dura, come non durano i sogni. Ma di nuovo Totò non si dispera. Come in un magico e realistico corteo, porta quel popolo di barboni, quei rifiuti delle periferie, addirittura fino a Piazza Duomo, cuore di una città che, di là a pochi anni, sarebbe diventata il simbolo della ricchezza e della gentrificazione. Ma siccome "i poveri disturbano", come recitava il titolo iniziale del film, e disturbano soprattutto là, Totò li fa mettere di nuovo in viaggio. Riavuta la colomba magica dalla Madre-Angelo, facendosi spingere dal vento della speranza, si mette il volo con tutti i poveri, con tutti gli emarginati, i relitti, i barboni, cavalcando magici manici di scopa che hanno rubato ai netturbini: un volo verso un regno di verità e verso un avvenire dove "buongiorno vuol dire veramente buongiorno".



Disperati e statici sotto il peso delle nostre macerie, li seguiamo invidiosamente, cantando con loro una canzone:

Ci basta una capanna  
 Per vivere e morir  
 Ci basta un po' di terra  
 Per vivere e morir  
 Chiediamo un par di scarpe  
 E anche un po' di pan  
 A queste condizioni  
 Crederemo nel doman  
 A queste condizioni  
 Crederemo nel doman  
 ("Miracolo a Milano", in *Inno dei barboni*)

### 5. *Bambini*

Quel canto si perse alla fine degli anni '50. Il miracolo d'Italia non era più fatto di scope volanti che cercavano la redenzione alzandosi verso il cielo, ma divenne la corsa a partecipare, qui in terra, ad "un miracolo economico" a cui l'intero popolo pensava di poter partecipare semplicemente comprandosi un televisore o una macchinetta. La "religione del tempo" era infatti diventata la ricchezza, come scrisse Pier Paolo Pasolini, giacché il sottoproletariato italiano, il proletariato, la borghesia, gli intellettuali perfino, erano cambiati, guidati solo da un "desiderio sporco, banditesco", che aveva cambiato profondamente l'antropologia ed eliminato completamente il senso di solidarietà e di utopia verso un mondo migliore:

Nei rifiuti del mondo, nasce un nuovo mondo: nascono leggi nuove dove non c'è più legge; nasce un nuovo onore dove onore è il disonore...

Nascono potenze e nobiltà, feroci, nei mucchi di tuguri, nei luoghi sconfinati dove credi che la città finisca, e dove invece ricomincia, nemica, ricomincia per migliaia di volte, con ponti e labirinti, cantieri e sterri, dietro mareggiate di grattacieli, che coprono interi orizzonti.

Sono usciti dal ventre delle loro madri  
 a ritrovarsi in marciapiedi o in prati  
 preistorici, e iscritti in un'anagrafe  
 che da ogni storia li vuole ignorati...  
 Il loro desiderio di ricchezza  
 è, così, banditesco, aristocratico.  
 Simile al mio. Ognuno pensa a sé,

a vincere l'angosciosa scommessa,  
 a dirsi: "È fatta", con un ghigno di re.  
 ("La ricchezza", in *La religione del nostro tempo*, 1961)

Ma ancora una volta il cinema, e proprio il cinema di Pasolini, fa intravedere un'altra possibilità, una buona novella. Esce nel 1964 un film magnifico, *Il Vangelo secondo Matteo*, che contiene *in nuce*, come una profezia, il senso più rivoluzionario di quel periodo: il sentimento "caldo" dell'utopia e della speranza e quella sicurezza civile di un trascendimento verso il futuro che ispirerà il '68 italiano.

Del film protagonista assoluto è il Cristo, un figlio naturale di madre illegittimo, un *drop-out*, un capellone cui manca solo la musica (ma la sua parola è musica), per assomigliare ad uno dei tanti cantanti di strada del tempo. Intorno a lui però aleggia, a redimere il crescente consumismo, un bisogno di "sacro", un sacro antidogmatico, popolare, pagano, legato alle vicende concrete degli uomini, al loro dolore, alle speranze e alla possibilità del riscatto. Il Cristo protagonista del Vangelo è infatti umanissimo, ideale della "più alta umanità" ed è combattivo nel suo bisogno sociale di giustizia: un Cristo dei poveri cristi, condannato alla crocifissione, un Cristo contadino e ribelle che porta la buona novella ai cafoni dell'Italia meridionale, emblema di tutti i meridioni e di tutti i Sud del mondo.

Nel cuore della sua "meglio gioventù", a trent'anni, questo Cristo si improvvisa maestro e comincia a far lezione all'aperto, per le strade, camminando come un Socrate antico o un Che Guevara moderno assieme a dei discepoli quasi analfabeti, tutti reclutati nei posti più umili di lavoro: una massa inconsapevole di pescatori, contadini, pastori, miserabili, prostitute, malati – il *lumpenproletariat*, come Marx chiamava il "proletariato degli stracci" – che via via, nel corso si uniscono in un corteo, vero e proprio viaggio di formazione in cui ci si emancipa, si prende coscienza, si forma una *ecclesia* (una "comunità), candidandosi così ad un nuovo protagonismo storico, di popolo in senso gramsciano.

Al popolo, il Cristo fornisce una spada, la sua parola piena di scandalo che dice il mondo nuovo per scardinare i fondamenti dell'ineguaglianza, dell'ingiustizia, della crudeltà. Egli li ha ben chiari – ha ben chiaro l'eterno "sospiro delle vittime" – e perciò non ride mai. Del resto come si può ridere di fronte ai mercanti del tempio, di fronte a scribi e farisei, di fronte ai cinici, ai guerrieri, di fronte all'ipocrita che lapida bocca di rosa, di fronte ad un potere che dietro un aspetto pilatesco, condanna alla crocifissione? Non ride mai, eccetto quando si trova di fronte ai bambini. Bellissime le scene del suo volto, solitamente malinconico e duro, che si apre sempre ad

un sorriso dolcissimo e complice quando guarda i bambini: bellissima quella in cui solleva il bambino fra le braccia per dire che anche la sua predicazione è “un gioco soave e leggero”; bellissima quella in cui sorride complice al piccolino in braccio a Ninetto; bellissima la scena in cui, durante il dibattito con gli anziani e i sacerdoti che lo interrogano “duri e diffidenti”, egli si rivolge ai bambini che invece lo acclamano e lo comprendono, ascoltandolo “fiduciosi, partecipi e attenti”. Bellissima la scena dell’ingresso a Gerusalemme in cui la “piccola, dolce orda di madri” gli viene incontro per la benedizione assieme ad una folla festosa dai bambini che ridono, danzano, gli tirano la tunica, si mettono le mani nel naso, gli offrono i fiori e i ramoscelli di ulivo, senza che lui li fermi ma anzi dice ai discepoli perplesși “Lasciate che i bambini vengano a me!”.

I bambini cioè sono i suoi primi seguaci, i suoi unici interlocutori, soprattutto perché *lo guardano*, rivolgendo sempre il loro volto verso di lui. Il loro sguardo vivo, intenso, commovente, sorridente, intelligente, puro, cambia la prospettiva della realtà, come nei film del neorealismo italiano, da Rossellini a De Sica, e radicalizza il messaggio evangelico in tutto il suo scandalo. In quello sguardo reciproco avviene il rovesciamento politico: a questi sciucià il Cristo dice con lo sguardo che pure lui è stato uno sciucià, un bambino illegittimo, povero, in fuga e perseguitato, che pure lui insomma è stato una vittima del patriarcato, ovvero il potere esclusivo di vecchi padri e patriarchi, una gerontocrazia che si trasmette il senza discontinuità, ferocemente ostile al mondo nuovo, al giovane, al neo-nato. Come spiegherà Anna Arendt, individuando nel Patriarcato la struttura ideologica di ogni assolutismo, è l’opposizione a ciò che nasce, che vuol crescere, ciò che vuole avere autonomia e vita. Fa bene dunque il giovane Edipo, a quel crocicchio di Tebe ad uccidere (simbolicamente) il vecchio padre che non vuol fare un passo indietro. Ha fatto bene il ’68 a tentare di uccidere (simbolicamente) tutto ciò che, nella società e nel potere, era vecchio e morto.

Ma il patriarcato no, quello non è riuscito ad ucciderlo. Il patriarcato sopravvive nel suo odio per la donna e per il bambino. E infatti mai come oggi, dopo cinquant’anni, anche se pensiamo di amare i bambini e i giovani, se li educiamo, li viziato, li vezzeggiamo, in realtà li odiamo. Una paura, un’inquietudine, l’antico pregiudizio per ciò che è nuovo, ovvero straniero, alberga inconsciamente in noi e si manifesta nel linguaggio: adolescente, da *olesco*, colui che puzza. Bambino da *bamba*, nell’antico dialetto lombardo lo scimunito. L’adultocentrismo, un pregiudizio bieco, pari all’etnocentrismo, fa dei bambini le vittime degli adulti e non solo violandoli, sfruttandoli, utilizzandoli come macchine da lavoro,

come oggetti sessuali o come ricambi d'organi per i più ricchi e fortunati. Ma anche "pedagogizzandoli", negando loro un pensiero, un desiderio, un ruolo attivo nella società che non sia quello di fruitori di nozioni, di competenze e di competizioni, di corsi di sanscrito e di inglese, di palestre di danza e piscine.

Il '68 no, il '68 fu antipedagogico. E non solo perché ci furono filosofi che destrutturarono teoricamente l'autoritarismo pedagogico (Illich, Sartre, Marcuse). Ma perché ci furono molti maestri che concretamente, praticamente, pensavano che senza un cambiamento della scuola non ci sarebbe stato alcun cambiamento della società: maestri di gioco e di immaginazione, di burattini e di fiabe, di scarabocchi trattati come opere d'arte, maestri di strada come Mario Lodi, Briuno Ciari, Gianni Rodari, Lorenzo Milani, Albero Manzi, Bruno Tamagnini e con lui tutto l'MCE: la meglio gioventù, ragazzi che avevano vent'anni durante il Fascismo, alcuni avevano partecipato alla resistenza, tutti impegnati a costruire la nuova Italia, democratica, libera, antifascista. Tutti con un filo rosso comune: essere dalla parte dei bambini e impegnarsi a trasformare la scuola in modo che non fosse più contro di loro, ma per loro, *per tutti loro*.

Ci riuscirono allora perché si fecero bambini, come è impossibile fare oggi, dove, in una scuola colonizzata da assurdi crediti, debiti e tests selettivi, è sempre più difficile scoltare l'infanzia dentro di sé. Come invece fece il '68. Allora, nel '68, nell'inconscio collettivo, riapparve un mito, quello descritto nella IV Egloga da Virgilio: il mito del *puer aeternus*, un Fanciullo portatore di una radicale rivoluzione futura della vita degli uomini, che potranno godere di un'età straordinaria di pace e benessere dopo il periodo tragico delle guerre civili. Egli è un dio pagano, come Eros o Dionisio, che ama le donne, la madre da cui, sin dall'inizio si è fatto riconoscere con il sorriso ("*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*"): un dio felice e non del sacrificio, al quale il destino ha dato in dono l'eterna gioventù, l'ebrezza, la musica scatenata, la sessualità liberata, la possibilità di ribellarsi all'Ordine costituito, che, appunto, è l'Ordine patriarcale del Tempo e della Morte.

VINCENT M. COLAPIETRO

HOPE *IN* SIGNS:  
DESPAIR AND ITS DISCONTENTS

... we [have to] find our elsewhere in these after times  
(Eddie Glaude, Jr., *Begin Again*).

*Introduction*

In times such as ours, what have been called “the after times”<sup>1</sup> (Glaude 2020: 16; Walt Whitman 1985 [1871]: 342), it is understandable why the topic of hope would surface with such urgency (cf. Butler 2022). In times of war, we dream of peace. In those of crises and catastrophes, we search for signs of hope. What, if any, are the signs of hope at this apparently apocalyptic time? Simply the presence of hope itself, however inchoate and ephemeral, might be taken as a sign (a sign that all is not lost), but of course so too may the absence of hope assert its significance. Moreover, hope is intrinsically bound to characteristic forms of legible expression (a hopeful countenance is, for example, often readily recognizable, the first stirrings of regained vitality after an irrevocable loss express themselves in the way the body postures itself and moves). Finally, the substance of hope is, practically, sustained by the animating grace of trustworthy signs. But signs of exorbitant hope are, for just that reason, signs of a delusional mind.

---

1 In *Begin Again*, Glaude acknowledges he borrows this expression from Walt Whitman’s *Democratic Vistas* (1871). He explains how he understands it: “The phrase refers, at once, to the disruption and splintering of the old ways of living and the making of a new community after the fall” (2020: 16), that is, the implosion of nothing less than the world. “The after times characterized what was before and what is coming into view. On one level, it is the interregnum surrounded by the ghosts of the dying moment, and on another, the moment that is desperately trying to be born with a lie wrapped around its neck” (*ibid.*). In *Democratic Vistas*, Whitman links his understanding to signs: “Thus national rage, fury, discussion, [are often] better than content. Thus, *also the warning signals, invaluable for after times*” (1985 [1871]: 342; emphasis added).

So, in these after times, the only tenable form of hope is a paradoxical and chastened one. No one has captured this form more precisely than W. E. B. DuBois: “hope not hopeful but not hopeless” (1999 [1903]: 131). Hope as a sign is a flower sprouting in the rubble we have made of our world. It may seem altogether negligible, even mocking of our folly. While not hopeless, it need not be read as hopeless.

For secular no less than religious individuals, perhaps more so for those who have jettisoned even a minimal commitment to historical transcendence, a sense of eschatology tends to prevail: these are felt by many to be the end days. For some, the only question is whether our species will soon end with a whimper or a howl, extinction being foredoomed. For others, however, despair and cynicism, though widely fashionable or at least embraced, spell an intolerable and unjustified defeatism (Kirsch 2023).

Even if hope is groundless, even if it is utterly unreasonable, the givenness of things (Robinson 2015, especially 73-91) holds within itself seeds of hope, thus, signs of hope. That is, it is not as groundless or irrational as it so often feels. The hope we ineluctably invest *in* signs implies that hope is inexpugnable: the coherent and intelligible expression of anguish and despair entails such hope, however begrudging. Even if what cannot but appear as standing on the threshold of the possibility of an eternal night in which conscious life can never again obtain a foothold, one might either curse the very emergence of the human species or feel deepest gratitude for the flickering, transient light of rational consciousness. The feeling that it would have been better for humans never to have appeared is becoming widespread. The rival sentiment that living beings, including humans, are inherently valuable is, especially with regard to human life, rapidly losing ground. “This not contrary to reason”, David Hume claimed in the 18<sup>th</sup> century, “to prefer the destruction of the whole world to the scratching of one’s finger” (*A Treatise of Human Nature*, 1973: 416). All our ultimate evaluations are, he holds, utterly arbitrary preferences. No one is intrinsically preferable to any other. In putting forth this claim, however, Hume appears to be, whatever his formal self-identification, a deracinated *rationalist*, not a naturally rooted empiricist. The conclusion of abstract rationality is embraced in the teeth of the disclosures of human experience. Human experience spontaneously recoils from *the reduction of Hume’s evaluation* of our own lives and the world in which they alone are imaginable *to purely arbitrary preferences*. Such experience testifies that the wanton destruction of the world or a life is horrific. The world is in countless respects a gracious host, each of our lives a unique possibility rooted in a singular beneficence. The ease with which we think of the universe as hostile or simply indiffer-

ent to our existence indicates how infantile we still are: because it does not grant us all or most of our desires, we judge it to be indifferent, rather than our desires as untoward or inordinate. The wholesale denunciation of the human species might seem, to those most inclined to advance it, simply a candid assessment of a disastrous turn in biological evolution. But it might be itself a sign of decadence, a symptom of the nihilism which Friedrich Nietzsche so brilliantly diagnosed in the second half of the nineteenth century (a diagnosis arguably more pertinent to our time than his). That is, the enveloping sense of despair might be a sign of a spiritual disease, rapidly metastasizing. Biophilia cannot be counted as a pathology or delusion except by those who have despaired of the possibilities of life. Life is in effect the hope of a cosmos, at first a blind and precarious upsurge, destined to become, in some corners (however truly tiny and apparently insignificant), self-luminous and self-accountable (Fromm 1973: 406-409).

### *The Givenness of Meaning*

Let us turn with childlike naivete to our everyday experience (cf. Einstein 1973: 33; Peirce, CP 1.349). But please note there is nothing childish in orienting ourselves to such experience in this manner. We are familiar with the expression that things come to us clothed in meaning or significance. Often, we take the expression to imply that the conventional or idiosyncratic significance attributed to objects and events must be removed, *by us, for us* to move toward an objective understanding of those outward phenomenon. In other words, objectivity is an achievement, which indeed it is, and for us to achieve a degree of objectivity we must completely strip these phenomena of their human significance, which is much more qualifiedly true than most of us appreciate.

Let us entertain, at least provisionally, the thought that, rather than thinking of objects and events being clothed in significance, significance is embodied or instantiated in such phenomena. This implies that objects and events are *inherently* significant (cf. Robinson 2015: 81, also, 89). The task then becomes one of addition rather than subtraction. Rather than divesting these phenomena of their human significance, we strive to see them in a fuller manner. At no point can we ever absolutely strip them of their human relevance without rendering them incomprehensible and, allied to this “achievement”, deracinating ourselves from the world. We are in effect exiled from the world and, as beings having no place in the world, the world is a place in which not only human life but also the phenomena of life in all

its forms are cosmological anomalies, even for some ontological impossibilities. The problem is: the actuality of life, also that distinctive form of biological life displayed in human history. The “real” world hence becomes one from which any recognizable trace of human life has been erased; beyond this, it is one from which all traces of life have been scrubbed clean. It is an austere place devoid of qualities, meanings, and purposes (cf. Midgley 2014: Chapter 5). The struggle of John Dewey, Ludwig Wittgenstein, and Martin Heidegger (Rorty 1981), for example, to reclaim a world of significance – one both significant *for* human beings and significant *beyond* the inherited confines of any given culture – bears witness to a deep dissatisfaction with this suffocatingly austere world. *The* world cannot be merely *my* world or *our* world, but it must be one in which “I” and “we” have a place. In other words, it must be a place of significance, one in which some forms of meaning are not illusory and some instances of purpose are not epiphenomenal (cf. Short 2002; again, Midgley 2014).

The givenness of things does not preclude the givenness of meaning (Robinson 2015). Quite the opposite. In all instances, significance is not necessarily a projection or superimposition upon an inherently meaningless swirl of events. It is in some instances woven into the fabric of things, as they are given or encountered in our experience. Given signs, significance is beneficently given. The gift of significance is folded into that of Being itself. Data are, as James suggested, *gifts*. And at least in the first instance, we are vis-à-vis Being and its manifestations *beggars* (James WB, 64).

### *Given Signs*

The ambiguity of the title of this section is intended. The expression might mean: *given* our capacity to use and even create signs. But, then, it might mean: *given* the signs we have actually been given (or inherited) and on which we apparently have no recourse but to rely (e.g., our sensory experience taken to be indicative of traits or features of physical objects, or the invaluable resources of our natural languages). The first sense of this expression (given signs, i.e., given our capacity to use and create signs) can be taken to mean: given mind. Given our minds, that is, our innate and developed capacity to interpret and utter signs, especially symbols, we are situated in the world in such a way as to be able to discover what is the case far beyond our given or inherited forms of understanding. In the other sense, the given signs, including those given by the constitution of our bod-



ies (e.g., the distinctively human forms of sensory experience), serve as our ineluctable starting point.

“Few things are”, as Peirce notes, “more completely hidden from my observation than those hypothetical [and thus posited] elements of which the psychologist finds reason to pronounce ‘immediate’, in his sense” (CP 8.144), though *not* in Peirce’s sense. The so-called “first impressions of sense”, as understood by the psychologists of his day, were anything primary. They are the results of analysis, not the deliverances of experience (cf. Dewey 1930; LW 6: 6-7). We do not begin with inherently subjective impressions, certainly not with invincibly private ones, but rather with forcefully given objects and events. That is, “we have direct experience of things in themselves. Nothing can be more completely false than that we can experience only our own ideas. That is indeed without exaggeration the very epitome of all falsity” (Peirce, CP 6.95).

Thus, “the starting point of all our reasoning is”, Peirce insists, “not in those sense impressions, but in our percepts” of objects and events, in their brutal forcefulness and insistent indexicality. There is, on his account, an intrinsic causal link between perceived object and perceiving organism and this causal relationship is at the heart of our perceptual experience (a direct yet mediated encounter with physical things and occurrences). “When we first wake up to the fact that we are thinking beings [or sign-using animals] and can exercise some control over our reasonings [i.e., our use of signs to draw conclusions], we have to set out upon our intellectual travels from the home where we already find ourselves. Now, this home is the parish of percepts” (CP 8.144). Given percepts, we are given nothing less than things. We do not have to get from our minds or consciousness to the world, since we are always already in the world by virtue of the causal nexūs entailed by our perceptual experience (our percepts are in part indices of objects, the relationship between sign and object in this instance being one secured by a direct causal relationship). Whatever the iconic relationship turns out to be, the indexical one is undeniable. The object in effect announces itself and commands our attention. By virtue of percepts, we are caught up in the rough-and-tumble of a world of objects and events, a nexus of causal relationships intimating resemblances and correspondences. That is, we are anything but located, much less imprisoned, in the privacy of our minds. Not our failure to prove the existence of the external world (Kant, 34), but the very attempts to provide such a proof is scandalous (Heidegger, *Being and Time*, 197). To be alienated from the disclosures of one’s experience to the point where one feels a proof is needed betrays a truly deranged understanding of the human condition.

Even René Descartes *began* by doubting the senses, given the unwarranted trust which human beings place in their sensory experience. He was forced to *begin* here, since the primacy accorded to the senses needed, in his judgment, to be undermined. Of far greater moment, Descartes in the sixth and final Meditation felt *rationally* compelled to restore to some extent the authority of the sense. What is given by the senses cannot be entirely discredited. As untrustworthy as the senses can be shown to be, they can be rendered into reliable witnesses under the exacting control of an austere rationality disciplined by a conscientious adherence to methodic doubt. Given a reason freed from unreflective reliance on sensory experience, such experience can serve reason in its pursuit of purely objective truth.

Given our capacity to use signs – to interpret and utter them – we have no recourse but to use them, to rely on them. Cratylus tried to go beyond his teacher Heraclitus and convince us that we cannot even step into the same river *once*. Moreover, he tried to dispense with language altogether and rely only on gestures such as pointing his finger. As Aristotle astutely noted, however, such a gesture is in truth akin to words. It is either a meaningless movement or a meaningful one. If it is meaningful, such a gesture is as open to misinterpretation and misuse as words.

Given signs (and given them in the twofold sense stressed above), we are, as Maurice Merleau-Ponty asserted, “condemned to meaning” (1995 [1962]: xix). Such a fate is however hardly a condemnation, much less an imprisonment. “On each animal species, on each man and nation [or culture], nature imposes”, George Santayana observes, “a special way of thinking [including a distinctive form of perceiving], and they would be foolish to quarrel with their endowment” (*The Philosophy of Santayana*, ed. Edman, 1936: 520). They would certainly be foolish to refuse to take advantage of their endowment, biological and cultural. The reason why such a quarrel would be pointless is this: “they will not attain truth, or anything else, by eluding [or jettisoning] it”. We might quarrel or at least compensate for aspects of our endowment (e.g., our inability to perceive such a narrow range of audible signs as we do, demonstrably more limited than what our canine ears can register), but this is profitable only to the extent that we use some parts of our endowment to correct and compensate for other parts. It is neither possible nor desirable to jettison our endowment *in toto*. “We use what we are and have, to know; and what we know, to be and have still more” (Maurice Blondel, quoted by WJ in *A Pluralistic Universe*, 148-49). Our fate is hence to use whatever we have been given to refashion ourselves and our worlds.

Given signs, nothing less than Being is given. Or, given Being, its manifestations – thus, signs of the hope of understanding what we encounter in experience – are also given (Smith). In some manner and measure, Being gives itself in and through its manifestations. At some point, a conception of self-disclosure must be taken seriously. Be it God or Being, nature or history, we are possibly confronted with an instance of self-disclosure. For example, nature discloses itself to us in myriad ways. How we interpret these disclosures, what we make of them, of course generates possibilities of errors. But the phenomenon of disclosure, if only as a possibility, must be taken with the utmost seriousness. It is not unreasonable to think: given nature, disclosure (self-disclosure) or given history, a concatenation of events in which humans reveal themselves in their complex character and conflicting motives. For a sign-using and symbol-making animal, hope is immanent in its mode of being. The *ever not-yet* of so many of our inquiries and endeavors (cf. Pieper) runs parallel to the *always already* of them: countless expectations are joyfully fulfilled, significant ones not necessarily frustrated. If the very structure of our lives is that of hope (again, cf. Pieper), this is because they are themselves signs in the process of unfolding (Peirce; also, Colapietro 1989). Expectation is inexpungable. Joyful expectation, the rudimentary meaning of human hopefulness, justified in countless situations. Our ingratitude for the commonplace affordances of everyday life conceals from us the massive and minute ways in which the world sustains and encourages our undertakings. Our world is not brutally indifferent to our endeavors: it is a co-conspirator (even at the level of breathing, air conspires with lungs for respiration to occur).

In beginning with these reflections on the givenness of signs, we are not as far from the topic of hope that some, perhaps most readers, might imagine. We are in fact not far at all from this topic. Whatever is, is in some manner and measure disclosive of itself. That is at least the hopeful assumption on which our intellectual lives depend. Utter despair of discovery rests on the opposite assumption: objects and events can invincibly hide their significance from us (cf. Peirce on “cheerful hope” animating experimental inquirers).

The very deployment of signs carries within itself an expectation of success, at least, a hope for success. Our hope *in* signs then is truly a sign *of* hope. Such hope is itself arguably the most *radical* sign of human hopefulness, for it is at the root of hope in all the other forms of our hopefulness. Given signs and symbols, Being or God, nature and history, self and other, inanimate bodies and living beings, are availed opportunities to disclose themselves to us. We might view our experimental contriv-

ances as Francis Bacon did, that is, as instruments of torture by which we extracted the tightly held secrets of an insistently reticent Nature. But there is no necessity in using such a metaphor for describing what experimentation involves. The metaphor put forth by Michael Faraday and taken up by Charles Peirce suggests a quite different way of interpreting our experimental procedures. “Experimentation is”, Peirce surprisingly claims, “strictly appeal to reason” (CP 6.568), not to brute or irrational experience. The chemist for example “sets up retort, introduces ingredients, lights fire, awaits results. Why so confident?” We may ask: why so hopeful? Because the experimentalist “trusts that what happens once happens always” or at least for the most part. That is, nature follows general and discoverable laws: it is intelligible (as Peirce put it, there is “a reason” inherent in the course of events). “Successful research – say Faraday’s – is *conversation with nature*; the macroscopic reason, the equally occult microscopic law, must act together or alternately, till the mind is in tune with nature” (CP 6.568; emphasis added). Note Peirce writes of Faraday’s, taking the individual (Michael Faraday) to be speaking for the community of inquirers. He is taking this individual’s metaphor of conversation (or dialogue) with nature to be the operative, if often implicit, assumption of the working experimentalist. As Peirce explicates the metaphor, the goal is to arrive at a finer and deeper experiential attunement of the human mind with the natural world. Such nuanced attunement is a dialogical achievement.

While nature might in certain respects be reticent, something akin to the give-and-take of dialogue between nature and humans is possible. This is proven by its actuality: such a dialogue is coterminous with the history of our species. For there are occasions when nature is not only loquacious but also eloquent, even eloquently to the point. Indeed, there seems, to me at least, to be good reason to replace Baconian metaphors of violent extraction with Peircean ones of dialogical engagement. At this point, the catastrophic consequences of our violent orientation toward the natural world are too obvious to overlook. To ignore them is to be complicit in their multiplication and consolidation, their gathering and intensifying destructiveness.

Our given signs are in countless cases inadequate for the purposes for which they are used. Beyond this, our given *capacities* are frequently themselves inadequate. But both the enabling constraints of our given signs and the boundless potential of our given capacities point to the possibility of open-ended self-transformation. We are for the most part bound to the past largely by our ignorance of the past. The past owns us mostly

because we fail to own up to it. “Not everything that is faced”, James Baldwin notes, “can be changed; but nothing can be changed until it is faced” (2010: 34).

The hope inherent in our very use of, and reliance on, signs optimally evolves in the direction of a disciplined and thus chastened – also, indeed, a self-critical – deployment of signs. That is, at this historical juncture, a reasonable hope is that the ongoing refinement of our given signs is a possibility – in both senses, our given or inherited resources or frameworks and our given competencies or capacities. A more effectively self-conscious and self-critical use of these resources and our capacities is an abiding possibility. “The most important turning point in the history of a sign or a set of signs is”, as David Savan notes, “the point at which the critical appraisal of the norms themselves [governing the use of a sign or set of signs] begins”. “It is”, as he immediately adds, “at this point that thought comes of age and that mature science is born” (1987-88: 63).

### *This Historical Character of Our Shared Practices*

Human practices are evolved and evolving affairs. In other words, they are essentially historical processes and typically intergenerational communities having extended duration. They are the matrices in which our hopes and fears, our aspirations and ambitions, take shape and are continually transformed. The open-ended character of our existence and endeavors suggests that a sense of the unattainable is integral to our lives and practices. The possibility of rough approximation is omnipresent, while that of definitive closure or unqualified attainment are forever out of our reach. “All that is absolutely worthwhile”, M. R. Cohen suggests, “has something of the unattainable about it” (1959: x). This possibility also suggests the inherent limits of any actual phase of human history. Our hopes are never fully attainable within the scope of history. A completely fulfilled hope for, say, peace or justice or truth seems to be a *transcendent* hope, one attainable only in a world beyond that of temporality and historicity. Immanent fulfillment is imperfect and precarious, while transcendent reality alone holds the promise of unqualified and infinite (or unbounded) enjoyment. As finite, fallible, historically situated beings, we are vain, perhaps childish, to hope for the complete fulfillment of hopes pertaining to our highest ideals.

Beneficence is woven into the very fabric of hope. One hopes to avoid a disaster, not to have a disaster befall oneself or anyone whom one cares

about. But hope itself is at bottom a gift (this much is implied in the traditional doctrine of the theological virtues [cf. Pieper]). Even so, opening ourselves to beneficence, especially in its unexpected and unmerited forms, opens us to the gift of hope. We render ourselves receptive to hope.

But is hope about the weightiest of matters (e.g., the survival of our species or life on the Earth) groundless? Is it regarding such matters utterly unreasonable? Indeed, is all human hope about vital affairs ultimately groundless, utterly unreasonable?

Albert Camus advised us to live beyond hope and despair (2018: 67-68). To what extent, if at all, is this possible? Is inherently wild, ultimately irrational hope (at least *apparently* irrational hope) alone what animates historical actors to devote themselves to transformative endeavors?

Signs of hope abound, but they are so commonplace and seemingly so insignificant that they do little, if anything, to counteract the forces of despair. They do nothing to assuage our anxiety. Even so, the continual return to the seemingly commonplace is arguably justifiable. Spring is a season of renewal, with signs of life increasingly manifest. The single blade of grass making its way, through a crack in the concrete sidewalk, toward the sun – at the same time drawing nourishment from the soil – is anything but insignificant or trivial. It symbolizes how precarious and tenacious are rudimentary forms of life. The drive of living things to replicate and repair themselves, even to adapt to environments quite different from the ones in which they emerged and flourished (Crist), is a sign of hope.

Our hope *in* signs being better understood than they have yet been comprehended holds within itself a sign *of* hope. By means of such an understanding, we can discern the damage we have done and are doing, possibly discover ways to facilitate the self-reparative dynamism of living things and, beyond this, modify our forms of life to avoid the infliction of such damage to the biosphere.

Signs of life can themselves be signs of hope. Life blindly drives toward its prolongation, but in some instances this blind drive becomes a consciously espoused ideal. The structure of our lives is, as Pieper noted, that of hope. The good, naturalistic conceived and historically re-imagined, time and again, is for us never more than a partially fulfilled promise. But, in our everyday lives, consummations are *had* (Dewey), promises fulfilled, limitations transcended, and the death grip of suicidal despair broken.

A cosmos in which there is life is one in which there is hope. Even the most rudimentary forms of life hold within themselves the promise of abundant life, of radiant forms of unimaginable intricacy and expansive entanglements. Life might emerge as a blind, desperate urge or upsurge, but

looking at the drama of evolution it is hard to miss that this ongoing drama counts among its *dramatis personae* not only a sustaining environment but also ingenious figures, often of apparent insignificance, whose instinctual activity make for a radically transformed scene. Charles Darwin was fascinated by earthworms; his last published book was on the how the activity of these animals produced an ambience and habitat for creatures of wildly different kinds (Darwin 1985 [1881]; Phillips 2000).

Rather than espouse defeatism or cynicism, then, I embrace and indeed celebrate the commonplace and the quotidian. As desperate or delusional as it must sound in the ears in the defeatist and cynics, I unabashedly affirm: signs of life are inherently ones of hope. A universe in which there is life is a universe in which there is hope. Success and failure, comedy and tragedy, become possible.

In such a universe, the future assumes an importance it could never have in the absence of living beings striving for even merely fleeting satisfaction (e.g., rest, nourishment, or the sheer joy of activity). Anxiety is a phenomenon in which uncertainties, very often uncertainties about the future, so dominant consciousness, so grip the psyche, that the present is virtually annihilated.

A cosmos in which life is present is one in which love, at least Eros, becomes a possibility. And a universe in which love is present is one in which tragedy turns out to be inescapable. The signs of hope are strands woven together with the signs of love. Love is irrepressibly hopeful. However unrealistic or even mad, love demands what hope cannot guarantee, but also cannot jettison – an anticipated beneficence which is joyful to behold simply in an anticipatory mood. Your death does not mean your utter annihilation. Love vows to remember what it has lost, though often does so in ways which are ineffective or even destructive.

As odd as it must sound, signs of *mourning* are in their own way ones of hope (Lear 2022; Butler). Our experiences of disillusionment temper and tutor our hopes, so that they become less fantastic and delusion. The disillusion might reach the point of being neither hopeful nor hopeless (DuBois 1999 [1903]: 131). They might assist us in finding or making *our elsewhere in these after times* (Glaude 2020: 140), spaces to carry out the work of renewal and reclamation “without succumbing to the depression and exhaustion” produced by carrying the weight of demonstrable lies and disfiguring myths. To mourn properly the loss of a dying world might be a precondition for us assisting in the birth of a world struggling to be born. So much is hidden in plain sight (cf. *ibid.*: 216). The rush of joy and energy which would come from seeing what we see, acknowledging what we have

been trained or bribed to disavow, is incalculable. So is the attendant hope upon the simple act of refusing any longer to be blind to what is in plain sight. The signs of the times are hardly indecipherable or illegible. And they are not uniformly dismal or abysmal.

Hope *in* signs is neither irrational nor utopian. Signs are unquestionably the means by which diagnoses can be made and the efficacy of remedies can be monitored. When the illusion of immediacy, especially that of *cognitive* immediacy, is exposed, the ongoing, situated, and painstaking *work* of mediation can be taken up without the lure of a putative object of immediate certainty. We see through a glass darkly. Our relationship even to ourselves is mediated by signs (Peirce). These signs do not necessarily constitute a miasma. Often, they provide a medium in which is at least formally other from the inquiring self is afforded opportunities of disclosure, however partial, perspectival, and susceptible to misdescription or misinterpretation.

We desperately seek assurances that all is well or at least salvageable. The greater the catastrophes and crises, the more desperate the search for such assurances. Nothing within our finite, fragmentary, and contradictory experiences can ever provide such assurances. Only a transcendent ground can provide absolute assurance. For those of us for whom such ground is unavailable, transcendent hope is a debilitating illusion. In becoming disillusioned of there ever being such a ground for such hope, we become *despairing*. Such disillusionment entails despair. Our life is as a result made into a sickness unto death.

There are those who have already said in response to what they take to be the imminent demise of the human species, "Good riddance!" Much posthumanism indeed seems rooted in self-loathing, humans loathing their being members of such a destructive species. Their superiority of most of the other members of their species resides in their judging their species to be unworthy of perpetuation. Complete extinction is, in their judgment, a just verdict on human history.

Self-love need not be inordinate or insulating. It is likely that only a robustly self-affirming individual can love others in a beneficial manner. The love of self and that of others are of a piece. The proposed solution to human life (Love others as you love yourself) turns out to be a protracted problem. This is just what the self does and therein shows how unhealthy and destructive is the manner in which the self loves itself.

Signs of Eros can be read as signs of hope. Hope *in* signs can assist us in imaginatively reading these and all other signs. In the end, the poetic voice needs to become a far more audible voice than it has been for



centuries. For this voice is precisely the one best enabled to celebrate the commonplace, to begin to fathom the significance of the quotidian, and to discern the signs of hope and those of life. Especially in our time, it shuns the desperate impulse to secure a grand assurance that all is well or at least salvageable. The poetic voice turns to the seemingly trivial details of everyday life – walking rather than driving, composting, planting and tending a garden (cf. Voltaire), leisurely and civilly talking to a neighbor with whom one profoundly disagrees, and taking care of the children of strangers.

Global change is requisite, but for most individuals it is apparently unimaginable. It is, as Slavoj Žižek and others have pointed out, easier for most of us to imagine the end of the world than the end of capitalism. Local and intimate changes are nonetheless within reach of humans. What might grow from such changes is, without exaggeration, unimaginable. Despair is self-fulfilling, the dreaded or unwelcome outcome being foredoomed by the death grip of an extinguished hope. And fantastic or delusional hopes land us in despair, inexorably. But “a hope not hopeless but unhopeful” (DuBois 1999 [1903]: 131), born of disillusionment, but resolute in its rejection of despair, can be an animating principle for human beings, either in solitude or solidarity.

When we make the end of capitalism more easily imaginable than the end of life on Earth, we will have dramatically turned a corner. Until then, we are in the death grip of a dying arrangement. The blade of grass pushing its way through a crack in the concrete is a sign of one of the most fragile yet irrepressible impulses in the biosphere. It seems insane desperation to take it as a sign of hope. It however might be deeper insanity to refuse to see signs of life holding within themselves signs of hope. Life is in effect an invincibly wild hope, asserting itself against what often seems to be impossible odds. It is an ungrounded hope affirming itself in the teeth of fierce opposition, including what might be its own *inherent* tendencies toward self-annihilation (Freud 1961; Segal 1997: Chapter 1).

We seek to domesticate and ground hope. We desperately feel the need to do so, even if the need is in truth only an anxious wish calling for therapeutic dissolution (or deconstruction), not a straightforward assurance. While we seek to domesticate and ground hope, life knows better. The wild and ungrounded hope virtually identifiable with the impulses of life point to open-ended histories of self-transformative processes. It also points to a deeper kinship than we tend to appreciate or can comprehend: “The force that through the green fuse drives the flower/Dives my green age” (Dylan Thomas, *Collected Poems*, 1971: 10).

No grand reassuring signs of hope are presently available. Countless scattered signs, often ones of a seemingly slight significance, however abundant. They intimate harmonies only dimly perceived and, in many instances, not yet even imaginable (Whitehead). Whatever else life is, it assumes the dynamic forms of functional unity and, in turn, these functional units are always to some extent harmonious integrations of disparate factors (again, Whitehead). The harmonious integration of internal functions is unimaginable apart from the harmonious relationship of living things to environing conditions. Of course, such harmonies are partial, precarious, and often sustained by destroying some other harmonious achievements (Whitehead). The most successful forms of life have tended to be those which can internalize the inevitable *agon* in such a way that they harmoniously integrate within themselves radically disparate factors and, moreover, harmoniously integrate *themselves* in a complex, evolving environment.

Signs of hope extend to a realistic appreciation of the harmonious integrations observable everywhere in a world in which life has emerged and evolved. In some instances, tender nurturance becomes a biological exigency for certain species. In such cases, life is not only the offspring of Eros. Life is also the object of mother-love. Evidence of such nurturance among a variety of species of animals can be read as signs of hope. In refusing to read them as such, one might be displaying a justified disillusionment with human life or, more generally, with life. *Or* one might be betraying the degree to which one is deracinated from nature in its boundless fecundity and remarkable “ingenuity”.

There is perhaps wisdom in the counsel to live beyond both hope and despair (Camus). For most of us however the demand is too austere, the price too high. A vibrant life sustains itself on enlivening hopes. Giving up transcendent or exorbitant hopes is one thing, abandoning existential hope in its chastened forms is quite another. For most of us, hope is the very structure of our lives. To abandon hope is to condemn ourselves to sickness unto death. To affirm a measure of hope seems to be one with affirming life itself.

Among the signs of hope, we can discern indications of self-affirmation. Of course, everything turns upon the quality and character of the self being affirmed, also the tone and manner of affirmation. Life might be interpreted as an instance of self-assertion, a range of phenomena asserting themselves against considerable odds. The affirmation of oneself carries implicitly an affirmation of the world in which one lives, that into which one was thrown. The more robust the self-affirmation, the greater the responsibility

taken by the self for the world, not only the world in which one is living at present but also for the world beyond this world.

Life is at its dynamic center an insistent, protean, ingenious self-affirmation. It is in effect an expression of hope, nothing less than the hope of the cosmos generating creatures who might evolve to the point of understanding the cosmos and their place in it. Each form of life, for the radical naturalist at least, is inherently a sign of hope, an indication that the ingenuity of nature, however blind and groping it is in most instances, might generate self-conscious and self-critical agents who deliberately nurture forms of life other than their own.

Some vague, orienting sense of the totality also informs our thinking. But a definite, focused preoccupation with the here and now, in their immediacy, is both beneficial and dangerous. It is beneficial since it encourages us to put one foot in front of the right, right here, right now. It is dangerous because it can encourage us to focus on the local to the utter neglect of the global.

Planting and tending to one's own garden would be an example of local, intimate engagement with the Earth. In the cherishing concern for plants and flowers, we have the most rudimentary but also the most resilient signs of hope. Peirce takes such love to be what theorists are inquirers ought to give to their own ideas and the ideas of others. "It is not", he stresses, "by dealing out cold justice to the circle of my ideas that I can make them grow, but [only] by cherishing and tending them as I would the flowers in my garden" (CP 6.289). In such nurturance of life, in all its forms, including the life and growth of ideas or symbols (cf. Short 2007), we encounter signs of hope *par excellence*.

The cultivation of one's own garden does not necessarily signal retreat from the world. The vital links between the intimately local and the expansively global can become part of our finer and fuller attunement with our habitat. It is virtually impossible to imagine such attunement to the global without attachment to the local. Of course, the tragedy of our times is that ever more violent deracination, rather than increasing attunement, can define our relationship to nature. "The cause of tragedy is", as Stanley Cavell notes, "that we would rather murder [or annihilate] the world than permit it to expose us to change" (2003: 122). Of course, we in the face of this tendency can seem desperate in even the most modest affirmation of hopefulness ("hope not hopeless by unhelpful"). But, as Peirce notes, despair is insanity (CP 5.405; also, in EP 1: 275). It is in any event self-fulfilling. "We therefore must [in the context of inquiry and indeed all other fields of endeavor] be guided by the rule of hope", as "a regulative ideal" (*ibid.*).

To open ourselves to life is to open ourselves to change, possibly radical self-transformation – in our present circumstance, *definitely* radical self-alteration. Tending to our gardens (to repeat) does not signal withdrawal or retreat. John Dewey's way of making this point, at an earlier time of human crisis, is a fitting way of drawing these reflections to a close.

To gain an integrated individuality [a requisite achievement for attaining an effective presence in a chaotic world], each of us needs to cultivate his own garden. But there is no fence around this garden; it is no sharply marked off enclosure. Our garden *is* the world, in the angle in which it touches our own manner of being. By accepting the industrial and corporate world in which we live, and by thus fulfilling the pre-condition for interaction with it, we, who are also parts of the moving present, create ourselves as we create an unknown future [a different world than the present one]<sup>2</sup> (LW 5, 122-23; emphasis added).

### *References*

Baldwin, James

2010 *The Cross of Redemption. Uncollected Writings*, ed. Randall Kenan, New York, Pantheon Books.

Benetar, David

2006 *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press.

Blondel, Maurice

1906 *Annales de Philosophie Chrétienne* (4th series, vol. 2) (June 1906), pp. 225-49 [Quotation by James is to be found on p. 242 of Blondel's text]

---

2 There is something misleading about Dewey's use of "accept" in this context. Later, James Baldwin will also use this word in the same way (Black Americans must "accept" their actual history). Neither Dewey nor Baldwin means accept in the sense of acquiesce; each one rather intends the unblinking acknowledgment of historical actuality, including in its most brutal forms. There is no going back to a pre-modern time: ours is a corporate age in which the dominant corporations exercise largely unchecked control over the everyday lives of ordinary people. It might be possible and desirable to return, to some extent, to simpler and greener forms of technology, but it is utterly utopian to dream of a world in which global networks and corporate enterprises of vast scope – hence, of tremendous power – are simply eliminated.

Bostram, Nick

2002 "Existential Risks. Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards", *Journal of Evolution and Technology*, 9, 1.

Butler, Judith

2006 *Precarious Life: The Powers of Violence and Mourning*, London, Verso.

2015 *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press.

2022 *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*, New York, Columbia University Press.

Camus, Albert

2018 *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O'Brien, New York, Vintage Books.

Cavell, Stanley

2003 *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cohen, M. R.

1959 *Reason and Nature*, New York, Dover Publications.

Crist, Eileen

2002 "The inner life of earthworms: Darwin's argument and its implications", in *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, ed. M. Bekoff *et al.*, pp. 3-8, Cambridge, MA, MIT Press.

Darwin, Charles

1985 [1881] *Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms, with Observations of Their Habits*, Chicago, University of Chicago Press.

Descartes, René

1998 *Meditations*, trans. Donald Cress, Indianapolis, Hackett Publishing Co.

Dewey, John

1984 [1929] *The Quest for Certainty. The Later Works of John Dewey*, vol. 4, Carbondale, IL, SIU Press. Cited as LW 4.

1984 [1930] *Individualism, Old and New in The Later Works of John Dewey*, vol. 5, 41-123. Carbondale, IL, SIU Press. Cited as LW 5.

1985 [1931] "Context and Thought" in *The Later Works of John Dewey*, vol. 2 (Carbondale, IL, SIU Press). 3-21. Cited as LW 6.

DuBois, W. E. B.

1999 [1903] *The Souls of Black Folk*, ed. Henry Louis Gates, Jr. New York, W. W. Norton & Co.

Einstein, Albert

1979 *Out of My Later Years*. Secaucus, New York, Citadel Press.

Freud, Sigmund

1961 *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey, New York, W. W. Norton & Co.

Fromm, Erich

1973 *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, Henry Holt & Co.

Glaude, Jr., Eddie

2020 *Begin Again: James Baldwin's America and Its Urgent Lessons for Our Own*, New York, Crown.

Heidegger, Martin

2010 *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt, Albany, NY, SUNY Press.

Hegel, G. W. F.

1975 *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Hume, David

1973 *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press.

James, Willam

1977 [1909] *A Pluralistic Universe*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Kant, Immanuel

1965 *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York, St Martin's Press.

Kirsch, Adam

2023 "The End of Us". *The Atlantic Monthly* (January/February 2023): 58-65,

Latour, Bruno

1999 *The Politics of Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Lear, Jonathan

2022 *Imagining the End: Mourning and the Ethical Life*, Cambridge, MA, Belknap Press.

McKibben, Bill

1989 *The End of Nature*, New York, Random House.

Merleau-Ponty, Maurice

1995 [1962] *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge.

Midgley, Mary

2014 *Are You an Illusion?* New York, Routledge.

Nietzsche, Friedrich

1968 *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books

Peirce, Charles S.

1931-1958 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press. [Cited as CP].

Phillips, Adam

2000 *Darwin's Worms: On Life Stories and Death Stories*, New York, Basic Books.

Pieper, Josef

1994 [1967] *Hope and History*, trans. David Kipp, San Francisco, Ignatius Press.

1997 *Faith, Hope, Love*, San Francisco, Ignatius Press.

Purdy, Jedediah

2015 *After Nature: The Politics of the Anthropocene*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Robinson, Marilyn

2015 *The Givenness of Things*, New York, Picador.

Rorty, Richard

1981 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Santayana, George

1936 *The Philosophy of George Santayana*, ed. Irwin Edman, New York, Modern Library.

Savan, David

1987-88 *Introduction to C. S. Peirce's Full System of Semeiotic*, Toronto, Toronto Semiotic Circle.

Segal, Hannah

1997 *Psychoanalysis, Literature, and War: Papers 1972-1995*, London, Routledge.

Short, T. L.

2002 "Darwin's Concept of Final Causality: Neither New nor Trivial", *Biology and Philosophy*, 17, 3: 323-40.

2007 *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge, Cambridge University Press.

Smith, John E.

1971 "Being, Immediacy, and Articulation", *The Review of Metaphysics*, 21, 1 (September): 593-613.

Thomas, Dylan

1971 *Collected Poems*, New York, New Directions.

Whitehead, Alfred N.

1967 [1933] *Adventures of Ideas*. New York, Free Press.

Whitman, Walt

1985 [1871] *Democratic Vistas* in *The Portable Walt Whitman*, ed. Mark van Doren, New York, Penguin.



DEBORAH EICHER-CATT

THE NATURE OF HOPE  
IN JOHN DEWEY'S PHILOSOPHY  
OF RELIGIOUS EXPERIENCE

The conditions and processes of nature generate uncertainty and its risks as truly as nature affords security and means of insurance against perils. Nature is characterized by a constant mixture of the precarious and the stable. This mixture gives poignancy to existence (John Dewey 1929: 232).

It has long been acknowledged that the philosophical tradition of American pragmatism is driven by the sign condition we call hope (cf. Koopman 2006: 106; Fishman and McCarthy 2005: 675-701). For example, William James (1975/1907: 137) and John Dewey (2008/1920: 181-182) both specifically refer to the concept of meliorism, or what is known more broadly as philosophical hopefulness. Both acknowledge that to be pragmatic, in the most general sense, requires devotion to the betterment of the human condition, attention to the consequences of our actions, and trust in our abilities to make our common ideals happen through concerted human effort. Understood as the belief that the world can be made better by human energies, Colin Koopman thus claims that “meliorism [stands] at the heart of pragmatism” (2006: 106).

I argue that philosophical hopefulness and meliorism are not possible without an underlying trust or faith in what Dewey describes as our *natural* capabilities as social human beings – an idea alluded to in the epigraph above. Nor are meliorism or hopefulness activated without Dewey's sense of the imaginative as an essential embodied component of practical action. Along with an overall sense of hopefulness, both faith and imagination thus play integral roles in Dewey's philosophy of religious experience. This philosophy is espoused most directly in his slim, but significant book, *A Common Faith*, originally published in 1934<sup>1</sup>.

---

1 All in-text citations refer to the second edition of *A Common Faith*, (2013) with an introduction by Deweyan scholar, Thomas Alexander.

While Dewey was always reticent to use the semiotic language of his fellow pragmatist, Charles Sanders Peirce (particularly Peirce's existential categories of Firstness, Secondness, and Thirdness), nevertheless I believe Dewey framed his philosophy of religious experience and his ideas about hope according to the existential categories that Peirce outlined before him. Thus, Dewey's insightful explication of the existential relations of imagination, faith, and hope (so prevalent in his writings during this period) provide the cornerstone of his philosophy of religious experience. Furthermore, and similar to Peirce's philosophy, Dewey wants us to acknowledge these concepts as representing existential relations and, accordingly, appreciate them as natural semiotic processes and phenomenological events within human affairs.

I begin this essay with a brief review of Dewey's critique of organized religion – drawing from his 1929 book, *A Quest for Certainty* and his book, *A Common Faith*. Specifically, in both of these writings Dewey illustrates the disadvantages of appealing to dogmatic religions, especially in our struggles to maintain a sense of security in precarious times and sustain a sense of hopefulness. He argues that our meanings and enactments of faith and hope are diminished when we theorize them within the metaphysical frame of the supernatural, the frame offered by most religions in their appeal to a Supreme Being. Instead, he advocates for a philosophy of religious experience that “supports and deepens our sense of values which carry one through periods of darkness and despair to such an extent that they lose their usual depressive character” (2013/1934: 13). Enacted through what he calls a “religious attitude” (2013/1934: 9), he thus envisions religious experience as being generated through an imaginative commitment to a “spirituality of the possible” (Alexander 2013a: 354) where ideal ends, framed within a naturalistic philosophy, bear positively on human conditions. I then offer a semiotic and phenomenological interpretation of Dewey's notion of a religious attitude and its meaningfulness in experience. I accomplish this by exploring the interrelationships of imagination, faith, and hope as Dewey describes them. Above all, Dewey understands that the relations between faith and hope are significantly shaped by the natural imaginative capacity of human existence to offer alternative choices for human conduct that meet ongoing ethical demands.

Because I am convinced that Dewey follows Peirce's understanding of the processual flow involved in any semiotic and phenomenological production of sign relations, i.e., the flow of Firstness, Secondness, and Thirdness, I explicate Dewey's philosophical treatment regarding the interrelationships of imagination, hope, and faith accordingly. To preview briefly

the analysis that follows, I argue that Dewey theorizes the imaginative capacity as the unseen component of sign actions –what Peirce associates with the existential category of Firstness. Moreover, when the positive qualities of this imaginative component semiotically and phenomenologically prescind sufficiently to a semiotic Third relation –what Dewey recognizes as faith –we come to believe wholeheartedly in our natural human possibilities to change the world according to ideals that serve the greater common good. Additionally, when the qualities of the imaginative are sufficiently mediated by the Thirdness of faith in our human relatedness and possibilities, we produce hopefulness as a genuine and ideal object to consciousness, what Peirce identifies as a semiotic relation of Secondness.

What we discover in this analysis is that Dewey’s philosophy of religious experience offers an insightful alternative to the dogmatic inclinations of organized religions in regards to human nature, experience, and our pursuits of the common good. He recognizes the combinatory semiotic logic of the emotional, intellectual, and volitional aspects within his notion of a religious attitude, all logics that contribute to the phenomenological manifestations of imagination, faith, and hope. We find that his naturalized concept he calls the religious attitude helps to foster an overall aesthetic orientation to the world. Because of its inherent consummatory properties, this aesthetic orientation helps to produce a healthy and fulfilling integration of person and world as we encounter life’s precarious demands. Dewey contends that this aesthetic orientation is where our sense of love for one another and the world ultimately springs.

### *Part 1: Dewey’s Philosophical Alternative to Religion – The Religious Attitude*

Anyone who is Christian knows that the concept of hope is central to an understanding of Christian faith, especially as espoused by Apostle Paul (1 Corinthians 13: 13). As Paul explained to the church people in Corinth, hope is one of three principle graces or spiritual gifts bestowed upon us by God along with faith and love. While faith is characterized as the belief in God, Jesus, and the Holy Spirit, hope is defined by Paul as the expectation of future happiness based upon one’s belief and reliance on God. Of the three graces, love is described as the greatest gift of all because it is eternal. Even after death, Christians believe they can experience the love of God for eternity to the extent that they showed love toward others while on this earthly plane.

Implied in these characterizations is the basic assumption, of course, that faith, hope, and love are graces deemed from above, from a transcendental or supernatural realm, a realm that exists separate and apart from our natural everyday existence. The supernatural realm is where the Supreme Being of an almighty God, the Father, reigns over our lived experiences and eternal destiny. According to this religious doctrine, faith in God helps to manifest hope, and love is the subsequent demonstration of that eternal relation with God. These principle graces are thus foundational to Christianity and lived through by one's devotional practices. On these matters Dewey explains, "Traditional religion does refer all ultimate authoritative norms to the highest reality, the nature of God" (1929: 69) that exists outside of the physical, natural world. Organized religions, after all, he says "always signif[y] a special body of beliefs and practices having some kind of institutional organization, loose or tight" (2013/1934: 9). Dewey, along with other pragmatists like William James, thus take issue with not only the theoretical depictions of faith and hope as they are represented within Christianity but also the role of religion itself as the final arbiter of truth.

In 1934, Dewey delivered the Dwight Huntington Terry Lectures at Yale University on the subjects of religion and faith that were published that same year as, *A Common Faith*.<sup>2</sup> By this time in his career, Dewey had drifted away from an absolute idealism that occupied his earlier philosophizing, an idealism that undergirds most religious doctrines world-wide.<sup>3</sup> Typically, religious doctrines claim that ultimate ideals *actually* exist within the transcendental or supernatural realm that are then brought to bear on experience through our devotional practices. Therefore, with absolute idealism (like religions in general), we have a tendency to think that the ideal actually exists eternally in a perfected spiritual realm—a philosophy grounded in the unification of the actual and the ideal. As Dewey clearly stipulates, "Religious faiths have come under the influence of philosophies that have tried to demonstrate the fixed union of the actual and the ideal (possible) in an ultimate Being" (1929: 288). Adopting such beliefs, of course, gives us a sense of security or certainty in precarious times<sup>4</sup>.

2 Coincidentally, this was also the year that Dewey published his now famous treatise, *Art as Experience*, which emphasizes the significance of aesthetic experience to our very well-being.

3 See Thomas Alexander's, *John Dewey's Theory of Art, Experience & Nature: The Horizons of Feeling* (1987: 40-55), for a detailed discussion of this theoretical drift.

4 As a side note, Dewey was also convinced that this same belief in certainty was later pursued through our cultural efforts to advance the scientific method.

Dewey firmly believes that, unfortunately, this quest for certainty through organized religion only perpetuates a limited sense of our spirituality as other-worldly. As he indicates, our “devotion to such remote and unattached possibilities simply perpetuates the other-worldliness of religious tradition” (1929: 290). As a result, we develop limited, abstract senses of spirituality, the meaning of religious experience, and possibility itself. By assuming such theoretical stances, we unwittingly pit the natural realm against the supernatural.<sup>5</sup> Hence, we conceptualize organized religion as a “refuge, not a resource” (1929: 290) for dealing with life’s contingencies. Said differently, we assign too much power to the supernatural and very little to ourselves and the natural world.

In response to this philosophical position, Dewey asks that we set aside Apostle Paul’s rendition of the virtues of faith, hope, and love and their manifestation through a committed belief in a Supreme Being. He believes, in other words, that the triadic relation of faith, hope, and love so construed by Christianity is a “superimposed load” on our psyche (2013/1934: 11) which, unfortunately, directs our attention beyond the immediate power of natural processes of life of which we are integral parts. He does not want us, however, to throw out faith, hope, and love with the proverbial bath water of religion. Rather, he contends they must be rescued philosophically as an embodied or phenomenological logic and thus understood better within the pragmatic frame of human action.

Therefore, as a counter move to any supernatural quest for certainty through the dogma of religion and even modern science, he and other pragmatists, like James and Rorty, sought earnestly to ground philosophically our senses of truth, the ideal (the possible), and the spiritual in the pragmatic naturalness of human thought and action. Accordingly, Dewey identifies the natural imaginative possibilities found in the human condition that he believes function to emancipate the possible from the presumed actuality of an ideal Supreme Being. Rather than equating the ideal with the actuality of the supernatural, Dewey associates the ideal within the realm of the possible – grounding it in the concrete natural endeavors of human action and experience. After all, Dewey advocates that, “Nature, as the object of knowledge, is capable of being the source of

5 Thomas Alexander explains this important philosophical distinction. As he says (2013a: 356), “For Dewey there are two fundamental orientations in life: the first faces a universe in which ideals are fundamentally already *actual* in the heart of reality, secure and incontestable [as in the supernatural], and the second faces a universe in which the ideal as *possibility* is a genuine and pervasive feature, an invitation to risk and creativity” in the natural world.

constant good and a rule of life, and thus has all the properties and the functions which the Jewish-Christian tradition attributed to God” (1929: 56)<sup>6</sup>. Dewey thus challenges us to “realize that ideals belong not to a realm of what is actual, realized, and perfect but instead to the realm of what is possible, so that they [ideals] have to be realized in [human] action” (Alexander 2013b: xvii). On this point, Dewey is explicit: “Nature thus supplies potential material for embodiment of ideals” (1929: 287). On the importance of this naturalism to his philosophy of religious experience, Dewey states (1929: 291):

Nature and society include within themselves projection of ideal possibilities and contain the operations by which they are actualized. Nature may not be worshipped as divine even in the sense of the intellectual love of Spinoza. But nature, including humanity, with all its defects and imperfections, may evoke heartfelt piety as the source of ideals, of possibilities, of aspiration in their behalf, and as the eventual abode of all attained goods and excellencies<sup>7</sup>.

Therefore, as an alternative to the dogma of religions and grounded in his philosophical naturalism, in *A Common Faith* Dewey carefully distinguishes between religion and the “religious” or, as he says, “between anything that may be denoted as a noun substantive and the quality of experience that is designated by an adjective” (2013/1934: 3). He asserts that the religious is not a specific kind of experience – unfortunately too often associated with the superimposed load of a particular religion. Rather, to declare an experience religious means focusing on the “effect produced, the better adjustment in life and its conditions, not the manner and cause of its production. The way in which the experience operated, its *function*, determines its religious value” (2013/1934: 13, my italics). As a matter of fact, Dewey contends that framing our idea of religious experience according to its productive or healthy effects, broadens our understanding of its aesthetic qualities and commonality within human affairs and dispels its narrow association with organized religion alone. As a consequence, we begin to realize that many natural conditions of human

6 According to Thomas Alexander, Dewey’s position “involves a careful ontological and existential separation of the ideal from the actual while acknowledging at the same time their creative connection” (2013a: 355, f6).

7 As Alexander explains in the 2013 introduction to *A Common Faith*, by advocating such a naturalism, Dewey is trying to challenge both atheism and theists. The former because it separates humans from nature (or the greater whole) in its nihilistic tendencies and the latter because it pits us against nature with its appeals to the supernatural (cf. 2013b: xxix).

thought and action qualify as religious as long as they “support and deepen the sense of values which carry one through periods of darkness and despair” (2013/1934: 13).

In answering the basic question he poses at the outset of his Terry Lectures, i.e., “what are the attitudes that lend deep and enduring support to the processes of living?” (2013/1934: 14), Dewey emphatically argues it is a spiritual attitude generated through and by religious actions. This spiritual or religious attitude is, therefore, one that materializes when we emancipate the meaning of the spiritual from the signification of religion. For Dewey, it is through this religious attitude that we remain open to the spiritually of existence and thereby make productive, aesthetic adjustments to the world of contingencies in which we live. Dewey firmly believes, therefore, that the religious attitude is one that recognizes the natural possibilities of human existence where ideals are rightly formed and exercised through actual human thought and action. In doing so, he recasts the spiritual concepts of faith and hope as natural, imaginative ideal consequences of common human actions that aesthetically serve the greater good. It is to the semiotic and phenomenological interrelation of these important concepts undergirding his philosophy of religious experience that I now turn.

## Part 2: *The Religious Attitude as a Phenomenological Sign Condition of Hopefulness*

When analyzed closely we begin to see how Dewey’s religious attitude is a phenomenological sign condition constituted through the interrelationships of imagination, faith, and hope. Each is an interactional aspect of an evolving aesthetic sign condition by which we appreciate the qualitative, wholistic, and ephemeral nature of human existence phenomenologically. I do not believe it coincidental that Dewey’s distinction between religion and the religious attitude found in, *A Common Faith*, is chronologically flanked by his rather thorough publications on Peirce’s phenomenological category of Firstness, a category Peirce associates with the aesthetic. Dewey’s publications include: “Qualitative Thought” (1930), “Affective Thought” (1931), and “Peirce’s Theory of Quality” (1935). I am convinced that Dewey, more than any other pragmatist, developed and extended Peirce’s understanding of the immediacy of qualitative experience (Firstness) and the aesthetic function it serves in producing a healthy sense of self and other. As Dewey says in “Qualitative

Thought” (1984/1930: 243): “The world in which we immediately live, that in which we strive, succeed, and are defeated is preeminently a qualitative world. What we act for, suffer, and enjoy are things in their qualitative determinations”.

It is at this juncture in my essay that Peirce’s existential categories prove most helpful in providing a philosophical context for explicating Dewey’s concept he calls the religious attitude. For Peirce, of course, the immediacy of qualitative experience is primarily derived within his triadic framework by way of the existential category of Firstness. As Peirce describes it, this is the phenomenological aspects of sign relations dealing with the affective or feeling dimension of human consciousness – what Dewey associates with the “emotional” component of experience. As Peirce says in his essay, “A Guess at the Riddle”, the idea of Firstness indicates to us what is “first, present, immediate, fresh, new, initiative, original, spontaneous, free, vivid, conscious, and evanescent” (1992/1887-1888: EP 1.248).<sup>8</sup> It is especially this last descriptor, “evanescent”, that begins to capture what Dewey would later describe as an ephemeral, spiritual, or “unseen” quality that pervades human existence through our qualitative thinking that naturally functions to significantly influence our ways of encountering the world. This is a foundational idea Dewey further develops in his concept of a religious attitude.<sup>9</sup> Above all, Dewey recognizes that the qualities Peirce outlined in his category of Firstness have indefinite affects or a sense of vagueness about them. These qualities are not derived from any supernatural realm however, but are significant effects of a wholistic, aesthetic phenomenology – of a person encountering the world from an embodied semiotic perspective. For Peirce and Dewey, Firstness, as an existential category, temporarily envelops us in a sense of qualitative wholeness because it has yet to be semiotically mediated by a Third in relation to a Second (semiotic relations we explore in greater detail in what follows). Moreover, Peirce characterizes Firstness in relation to ideals, aesthetic ends that embody qualities of feeling. Because of its association with ideals, Firstness thus represents the realm of pure possibility for both Peirce and Dewey. This notion of pure possibility as an ideal affordance of our human nature becomes, notably, the cornerstone of Dewey’s concept of the religious attitude.

8 EP refers to 1992 *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, volume and paragraph.

9 Some scholars, such as Douglas Anderson, have identified this conceptual strain in Dewey’s thinking as his “sensible mysticism” (cf. Anderson 2006: 129-141).



Even though a First, as Peirce says, includes “that whose being is simply in itself; not referring to anything nor laying behind anything” (1992/1887-1888: EP 2.248), he allows for the functionality of qualities activated at the level of Firstness to prescind to the other levels. Accordingly, Peirce theorizes that the qualitative dimensions of Firstness and its aesthetic value help shape any inferential or logical processes at the level of a Third (interpretant) and their relation to an object of consciousness as a Second. I am convinced that Dewey fully appreciates Peirce’s semiotic trajectory on this point. This is most clearly evidenced in Dewey’s essay, “Peirce’s Theory of Quality” where he contends that Peirce’s category of Firstness, although a category in itself, also semiotically and phenomenologically relates “to the other aspects of a phenomenon” (1998/1935: 371); i.e., Firstness relates to Thirdness and Secondness. Specifically, Peirce describes this relatedness as the interplay of three aspects of experience that comprise “a triadic process where a First (representamen) determines a Third (interpretant) to refer to a Second (object) to which itself refers” (1903: CP 1.541). Again, Dewey theoretically grasps these semiotic and phenomenological interrelationships within Peirce’s logic when he specifies that “[when] quality... [operates] as the Firstness of Secondness, it provides generality to the latter... Peirce deals with Firstness both by itself – indicating its denotation – and as the Firstness of Secondness (as well as of Thirdness)” (1998/1935: 372). Thus, both Peirce and Dewey allow for the functionality of qualities activated at the level of Firstness to prescind to varying aesthetic degrees in the other levels of sign action and experience – Secondness and Thirdness. This aspect of sign actions is extremely significant as we explore the contours of hope as an evolving semiotic and phenomenological process.

Consequently, as we unpack Dewey’s philosophy of religious experience and, in particular, his notion of a religious attitude, we must acknowledge, that Firstness as an aesthetic dimension of spontaneity and originality – what Dewey describes as the imaginative impulse – quite literally qualifies a Third (in this case, what I identify as faith) by way of its relation to a Second (in this case, what I call hope). Thus, Dewey conceptualizes his religious attitude within a triadic framework provided by Peirce. Accordingly, I begin this interpretation of Dewey’s notion of a religious attitude by addressing the imaginative qualities within Firstness that allow us aesthetically to grasp something in its wholistic nature at the same time “in terms of its possibilities for growth” (Alexander 2013b: xxi). This imaginative quality is a necessary sign function that allows faith and hope to materialize.

### 1. *The Function of Imagination*

As Dewey clearly identifies, imagination is the initial way through which the whole of religious experience operates, given that it takes imaginative extension to even grasp a sense of the wholeness of self or the universe. As alluded to above, these foundational ideas, I believe, come from Dewey's thorough understanding of Peirce's sense of Firstness and how it operates phenomenologically within lived experience. Without this initial ability to even imagine our existential place in relation to the whole of the universe and the part we play in its sustenance, a religious attitude would not even be possible. Dewey states this idea rather bluntly: "The whole self is an ideal, an imaginative projection" (2013/1934: 17). However, Dewey argues that imagination should not be construed as merely supervening within human affairs—a conception that delimits its applicability to specific contextual circumstances. This mistaken sense of imagination "does not permeate deeply and widely" (2013/1934: 17) within our being. Instead, when imagination is linked with a harmonizing of the whole self with the universe as an aesthetic, it interpenetrates our entire being or "intervenes" in our ontological ways of being in the world. In this sense, the ontological "adjustment" (2013/1934: 15) that a religious attitude requires is not "an act of special volition or resolution. An 'adjustment' possesses the will rather than is its expressed product" (2013/1934: 17-18). As such, the ontological adjustment actualizes a general or comprehensive attitude we may aesthetically take toward the world that influences our subsequent perceptions and experiences.

Here, Dewey is acknowledging that through our imaginative capabilities to observe and appreciate the wholeness of the self and the universe, we begin to grasp our ideals as real possibilities. These ideals necessarily evolve from this sense of wholeness of which we are a part. This allows Dewey to correlate a notion of the ideal with the realm of the possible rather than with the actual (as his critique of religion emphasizes). Rather than a supernatural power intervening in our affairs from above, we begin to understand that the "unseen power controlling our destiny becomes the power of an ideal" (2013/1934: 21), an ideal that is semiotically conjured from within the naturalized realm of the possible phenomenologically instituted within human action. Clarifying his use of the word imagination, he suggests, "The aims and ideals that move us are generated through imagination. But they are not made out of imaginary stuff. They are made out of the hard stuff of the world of physical and social experience" (2013/1934: 45). Without an aesthetic imagination,

therefore, our possibilities for handling life's contingencies are severely limited. On this point, he specifies (2013/1934: 21): "All possibilities, as possibilities, are ideal in character. The artist, scientist, citizen, parent, as far as they are actuated by the spirit of their callings, are controlled by the unseen. For all endeavor for the better is moved by faith in what is possible, not by adherence to the actual". For Dewey then, the realization of the power of the possible as an ideal, actualized through semiotic and phenomenological acts of imagination, fosters a genuine aesthetic perspective on the world that meets the definition of "religious". The religious, after all, is "an orientation to possibility as a fundamental feature of existence" (Alexander 2013a: 356), an orientation grasped through our imaginative capabilities.

Dewey thus recognizes the importance of imagination as a qualitative component of Peirce's Firstness and makes it an integral part of his notion of religious experience understood as a phenomenological event.<sup>10</sup> Following Peirce's semiotic framework, to the degree that imagination is operative at the level of a phenomenological First, it may also prescind its qualitative and aesthetic nature and function to a Third –creating a First to Third semiotic and phenomenological relation. When imagination does so sufficiently, it gives rise to a qualitative logic at the level of a Peircean Third –what Dewey often called "qualitative thinking" (1984/1930). In his philosophy of religious experience and, in particular, his notion of a religious attitude, Dewey names this operating logic "faith" (2013/1934: 18). As a result, we find that our imaginative capacities function to open us to the tapestries of existence and the ideal possibilities that inhere within the threads. When enough of these qualitative, aesthetic threads are woven into our logic (as a Third), at this qualitative level we materialize faith.

## 2. *The Function of Faith*

Thus, in a similar fashion as imagination, faith should not be associated with religious doctrines. Instead, Dewey argues that faith is produced to the degree that our imaginative qualities are activated through the realization of the natural power of the possible. So, this produces a faith in the power of the possible through human thought and action.

---

10 After all, for Peirce, Firstness functions iconically –based upon a metaphoric relation of similarity between an object and our consciousness of it. The ability to "imagine", as Peirce points out, is the ability to think metaphorically as a component of Firstness.

Appreciating the underlying semiotic framework that Dewey incorporates in his explication of a religious attitude, it is not surprising that he draws links between imagination and faith. Thus, he links his discussion of the power of the imaginative to foster our sense of ideal possibilities (Firstness) with faith as the interpretive element found in Peirce's notion of Thirdness. At this qualitative aesthetic level of experience, for Dewey, faith represents a Peircean interpretant, a Third, although he does not explicitly acknowledge it using that language.<sup>11</sup> Nevertheless, employing this semiotic framework we see that for Dewey faith is that semiotic and phenomenological component within the sign action of the religious that is the overall interpretive frame or aesthetic means by which an "attitude" becomes religious.

Dewey admits that accepting the connection between imagination and the ideal is a fairly easy one for us to grasp. However, he concedes that perceiving the connection between imagination and faith poses more problems, recognizing the difficulty especially for those not familiar with Peirce's philosophical triad and more so for those constrained theoretically by religious doctrines. Speaking of faith in the context of organized religion, he offers an explanation as to why this confusion is often the case. He asserts: "[Faith]... has been regarded as a substitute for knowledge, for sight. It is defined, in the Christian religion, as *evidence* of things not seen. The implication is that faith is a kind of anticipatory vision of things that are now invisible because of the limitations of our finite and erring nature" (2013/1934: 18). Rather than appealing to faith as evidence of a supernatural power that supervenes in existence through its universal characteristics, Dewey conceptualizes faith as an existential act of trust embodied and secured through phenomenological sign actions. This trust is not enacted because of a belief in a Supreme Being, but is fostered by our growing knowledge and appreciation of the productive relation between the ideal and the possible, brought about by the satisfactory perception of our imaginative, creative potential. Faith is, in other words, faith in the power of the possible within human nature, thought, and action.

Within his explication of a religious attitude, faith thus functions as the mediating logic or interpretive frame (Thirdness) that joins our imaginative, aesthetic capabilities with our growing sense of hope (Secondness).

11 Semiotician Robert E. Innis (2019: 106) reminds us, after all, that "Dewey's approach to art and aesthetic experience [does] not employ in any explicit way the notion of an interpretant. But Dewey was not ignorant of the centrality of this notion in Peirce's work".

He suggests that we must have “Faith in the continued disclosing of truth through directed cooperative human endeavor...[and that this action] is more religious in quality than is any faith in a completed revelation” (2013/1934: 24) typically provided by a particular religion. Faith thus fosters a trust in the capacity of human nature to actualize a fulfilling existence for all concerned. He claims, “For all endeavor for the better is moved by faith in what is possible, not by adherence to the actual” (2013/1934: 21).

As such, Dewey believes that faith should be viewed as a moral act – not because it appeals to a pre-given set of moral parameters provided by a particular religion. Faith is moral because of its appeal to the natural realm of the ideal and the possible from which our appreciation of the whole universe and the parts we play in it are revealed. This is why faith is an essential component of his notion of a religious attitude along with imagination. For him, faith is “the unification of the self through allegiance to inclusive ideal ends, which imagination presents to us and to which the human will responds as worthy of controlling our desires and choices” (2013/1934: 31).

Whereas imagination is endowed with an emotional tone or feeling, Dewey theorizes faith as a form of intellectual instrumentality. Faith is a practical, intellectual action that when practiced consistently, serves as a productive, aesthetic interpretive frame (Thirdness) by which we approach the precarity of existence. Faith gives us a sense of assurance and stability. Above all, it is a faith in natural human relations out of which we forge fulfilling and morally responsible lives. Faith provides the means by which we trust in our nature as human beings. Having faith in our possibilities as humans, conditions how we interpret and respond to the precarious world. In answering Dewey’s question, “What is faith’s object?” (2013/1934: 27) we find hope. This is a hope that resides theoretically and practically for Dewey within the self and other relation, a Peircean Second. However, without faith in our imaginative potential to potentialize ideal ends and purposes for the sake of human relations, the ontological category and existential relation of hope does not materialize.

### 3. *The Function of Hope*

Recall that Peirce (1903: CP 1.530) acknowledges that “Firstness is an essential element of both Secondness and Thirdness. Hence there is such a thing as the Firstness of Secondness and such a thing as the Firstness of Thirdness...”. In Dewey’s explication of a religious attitude, hope is thus

best conceptualized as a First of a Second (mediated semiotically, of course, by the Thirdness of faith). Hope is activated at the ontological level as hopefulness when the imaginative qualitative potential provided by a First prescinds sufficiently to the level of a Peircean Second. Hope manifests, in other words, to the degree that the imaginative, aesthetic qualities at the level of pure possibility influence faith's object, i.e., the trust in human nature to find beneficial patterns for dealing with life's contingencies through intelligent action.

For Dewey, hope is the ultimate projection of the interrelations of imagination (First) and faith (Third), an aesthetic end in itself that serves to authorize future productive thoughts and actions for the good of self and others. On this significant point, Dewey says (2013/1934: 44-45):

The idealizing imagination seizes upon the most precious things found in the climacteric moments of experience and projects them. We need no external criterion and guarantee for their goodness. They are had, they exist as good, and out of them we frame our ideal ends. Moreover, the ends that result from our projection of experienced goods into objects of thought, desire and effort exist, only they exist as ends. Ends, purposes, exercise determining power in human conduct...Aims, ideals, do not exist simply in 'mind'; they exist in character, in personality and action.

Here, Dewey is emphasizing the significance of human relations (as an aspect of Secondness) and their ethical import in determining ideal ends and our faith in the ability to affect change toward those ends. He believes firmly that ontological hope springs not from human isolation praying to a Supreme Being, but in the realization that social relations provide the *natural* ground for its occurrence and endurance. He objects to appeals to the supernatural in part because he believes,

it stands in the way of an effective realization of the sweep and depth of the implications of natural human relations. It stands in the way of using the means that are in our power to make radical changes in these relations...[Changes to our future] can come only from more intense realization of values that inhere in the actual connections of human beings with one another (2013/1934: 74).

This is Dewey's philosophical nod to the aesthetic significance of social connection, i.e., communication in our lives. For Dewey holds that humans and nature, together, provide the remedy to life's problems through pragmatic means. Dewey is resolute in his belief that through our unrelenting volition and imaginative capabilities, we make intellec-

tual choices that either promote individualistic ends or ends that serve the greater good for all. When our choices support only individualistic ends, we have lost hope in the natural abilities of humanity to cooperatively and lovingly seek and manifest solutions together. We have lost hope in our communal imaginative potential and lost faith in our innate communal power to make ideal ends come to fruition. On the relational function of ideal ends as a component of hope, Dewey indicates (2013/1934: 80),

The ideal ends to which we attach our faith are not shadowy and wavering. They assume concrete form in our understanding of our relations to one another and the values contained in these relations...Ours is the responsibility of conserving, transmitting, rectifying and expanding the heritage of values we have received that those who come after us may receive it more solid and secure, more widely accessible and more generously shared than we have received it.

Hope comes to fruition not in isolation, not as an individualistic act of volition or will. Productive hope manifests through the interconnections we maintain with others and the universe through consummatory aesthetic experiences we help to create. Successful movement and change and the hope they subsequently bring are only possible through an understanding of this essential nature of things.

### Part 3: *Dewey's Philosophy of Religious Experience*

While hopefulness is fundamental to pragmatic thought in part because of its future orientation, it is somewhat surprising “that Dewey never, in all his voluminous writing, explicitly discusses hope” (Fishman and McCarthy 2005: 675). Yet, as we have seen, his philosophy of religious experience clearly advances the underlying belief in hopefulness as an *ontological* position we should assume toward the world<sup>12</sup>. However, he is quick to remind us that this position should not be perceived as seeking the exclusive betterment of our individual or particular circumstances. More importantly, this aesthetic orientation should be viewed as an ultimate vehicle for

---

12 Because of this, Dewey was often criticized for being too naïve and optimistic when it comes to his view of human nature and for not taking sin and evil seriously enough. For more on this, see Alexander’s introduction to *A Common Faith* (2013/1934: xix).

the advancement of our socio-political world.<sup>13</sup> This is why Dewey's notions of hopefulness and meliorism are tied to his love and pursuit of quality education for all and a democratic way of life. These are the primary means by which we advance the greater good for all.

Hence, in regard to his explication of a religious attitude, put forth as an alternative to the doctrines of religion, Dewey specifies that this attitude does not relate "to this and that want in relation to this and that condition of our surroundings" (2013/1934: 15). Such a perspective narrows the meaning and potential of a religious attitude to willful, cognitive actions alone. Above all, Dewey does not want us to conceptualize attitude or adjustment within a purely volitional or psychological frame that weds it to a specific goal. Instead, he says that, while this adjustment is "voluntary", it "...pertain[s] to our being in its entirety. Because of their scope, this modification [or adjustment] of ourselves is enduring" (2013/1934: 15). We become richer, aesthetic beings in the world. Furthermore, he specifies that this attitude adjustment exhibits "a change *of* will conceived as the organic plentitude of our being, rather than any special change *in* will" (2013/1934: 15). For Dewey then, an "unreligious attitude" is one "that attributes human achievement and purpose to man in isolation from the world of physical nature and his fellows. Our successes are dependent upon the cooperation of nature" (2013/1934: 23). Additionally, as the previous section on hope describes, that success rightfully includes the cooperation of our fellow human beings.

Moreover, a religious attitude enacts what Dewey calls a "natural piety", an idea he borrows from Wordsworth. As he describes it (2013/1934: 23-24),

Natural piety is not of necessity either a fatalistic acquiescence in natural happenings or a romantic idealization of the world. It may rest upon a just sense of nature as the whole of which we are parts, while it also recognizes that we are parts that are marked by intelligence and purpose, having the capacity to strive by their aid to bring conditions into greater consonance with what is humanly desirable. Such piety is an inherent constituent of a just perspective in life.

---

13 Following Dewey, Gabriel Marcel would later call this all-inclusive ontological disposition "absolute hope", (a hope *in*, in other words). He and Dewey distinguish absolute hope from a specific, contextual hope that conveys propositional content (a hope *that* such and such will happen). Genuine or absolute hope springs from the acknowledgment that communal life serves as its ground.



Natural piety is thus the acknowledgment of the hallowed ground of our being in nature's possibilities – not the supernatural. Such piety recognizes that there are elements of life that are, indeed, beyond our control. Accordingly, his concept of natural piety offers a solution to any fears or hubris we might demonstrate. By enacting natural piety, we recognize that we are part of a larger whole in which we act and have our being – an aesthetic perception that orients our “existence *as a whole* in terms of whether it accepts or denies *possibility as such*. This affects the very possibility of the self itself: *How the self grasps its own possibilities affects what sort of self it becomes*” (Alexander 2013a: 358). As a result, we do not perceive ourselves as subjects of a Supreme Being that demands our allegiance to fixed moral commands.

As I have shown through this semiotic phenomenological interpretation of Dewey's philosophy of religious experience, the pragmatic concept of meliorism is not to be understood as solely a cognitive exercise of our will or volition. This would run counter to the founder of American pragmatism – Peirce's phenomenological understanding of sign actions. Peirce's framework, to which Dewey adheres, acknowledges meliorism in its embodied nature that combines affective, volitional, and intellectual human responses. The practice of meliorism as exhibited in American pragmatism is best appreciated as an overall affective, aesthetic, and embodied disposition toward the world; a practice that, when initiated through sign actions fused with “intelligence”, develops the very resources from which hope springs.

So, Dewey's *A Common Faith* describes his philosophy of religious experience that celebrates our imaginative capacities and possibilities within human relations that serve to counter the perceived narrow doctrines for human conduct found in most of the world's organized religions – doctrines that diminish the possible through its association with the supernatural. This latter stance has grave consequences. As he clearly states: “Belief in the supernatural as a necessary power for apprehension of the ideal and for practical attachment to it has for its counterpart a pessimistic belief in the corruption and impotency of natural means” (2013/1934: 43).

In refuting his critics that his sense of the ideal leaves it without any existential roots, he suggests that,

On the contrary, what I have been criticizing is the *identification* of the ideal with a particular Being, especially when that identification makes necessary the conclusion that this Being is outside of nature, and what I have tried to show is that the ideal itself has its roots in natural conditions; it emerges when the imagination idealizes existence by laying hold of the possibilities offered to thought and action (2013/1934: 44).

Dewey clearly theorized the religious as a semiotic phenomenological function within sign actions that resides within the human's natural relation to the world as an aesthetic. It is activated by imagination and faith in the aesthetic possibilities of existence. This produces hope as a genuine object to consciousness that is manifested cooperatively with others. Dewey's use of the term "common" to describe "faith" should not be misconstrued as meaning an experience that is ordinary or merely shared among a group of people. To the contrary, his reference to the common serves to remind us of the natural but extraordinary imaginative and aesthetic capabilities we possess to potentialize productive, *communal* alternatives of thought and action in a world filled with strife and struggle. Hopefulness resides in this extraordinary communi-cative space we institute between self and other.

### References

Alexander, Thomas M.

1987 *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feeling*, Albany, State University of New York Press.

2013a "The Spirituality of the Possible in John Dewey's *A Common Faith*", *The Human Eros: Eco-Ontology and the Aesthetics of Existence*, pp. 352-391, New York, Fordham University Press.

2013b "Introduction", *A Common Faith*, 2<sup>nd</sup> edition, pp. ix-xxxvi, New Haven and London, Yale University Press.

Anderson, Douglas

2006 "John Dewey's Sensible Mysticism", in *Philosophy Americana*, pp. 129-141, New York, Fordham University Press.

Dewey, John

1929 *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, London, George Allen and Unwin Ltd.

1931 "Affective Thought", in *Philosophy and Civilization*, pp. 117-125, New York, Minton, Balch and Company.

1984 "Qualitative Thought" [originally published in 1930], in *Essays, The Sources of a Science of Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism, John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 5, 1929-1930*, ed. by Jo Ann Boydston, pp. 243-262, Carbondale, Southern Illinois University Press.

1987 *Art as Experience* (1934), *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 10*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press.

1998 "Peirce's Theory of Quality" [originally published in 1935], in *The Essential Dewey: Ethics, Logic, Psychology, Vol. 2*, ed. by Larry A. Hickman and Thomas Alexander, pp. 371-376, Bloomington, Indiana University Press.

2008 *Reconstruction in Philosophy* (1920), *John Dewey: The Middle Works, 1899-1924, Vol. 12*, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press.

2013 *A Common Faith, 2<sup>nd</sup> edition* [originally published 1934], New Haven and London, Yale University Press.

Fishman, Stephen; McCarthy, Lucille

2005 "The Morality and Politics of Hope: John Dewey and Positive Psychology in Dialogue", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41(3), pp. 675-701.

Innis, Robert E.

2019 "Peirce and Dewey Think About Art: Quality and the Theory of Signs", *Semiotica* 228, pp. 103-133.

James, William

1975 *Pragmatism and the Meaning of Truth* [originally published 1907], ed. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis, Cambridge, Harvard University Press.

Koopman, Colin

2006 "Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty", *Journal of Speculative Philosophy*, 20(2), pp. 106-116.

Peirce, Charles Sanders

1903 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI [originally published 1866-1913], ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Harvard University Press. Cited as CP.

1992 "A Guess at the Riddle" [originally published 1887-1888], in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1, ed. Peirce Edition Project, pp. 245-279, Bloomington, Indiana University Press. Cited as EP.



MICHAEL L. RAPOSA

PEIRCE AND MARCEL  
ON THE INDETERMINACY OF HOPE

*Introduction*

Without ignoring the significant differences between them, both in the style and the substance of their philosophical thinking, this essay is an attempt to place the American pragmatist, Charles S. Peirce, and the French Catholic existentialist, Gabriel Marcel in serious conversation. Here, the concept of *hope* provides a useful point of contact; this idea was one of vital importance for both philosophers. Peirce regarded “hope in the unlimited continuance of intellectual activity” as one of three essential “logical sentiments”, serving as a basic regulative principle for inquiry. Marcel wrote extensively on the phenomenology of hope, contrasting it with both optimism and stoicism, while evaluating it as a crucial factor enabling both one’s availability (*disponibilité*) and fidelity to other persons. For both thinkers, hope has no determinate object established in advance; it is not a hoping for this or that particular thing or result, but rather, a hoping pure and simple. At the same time, both conceived of hope as being essentially dispositional, not an episodic phenomenon in the form of wishing on some particular occasion for a specific outcome, but rather, a fundamental way of being in the world. The “conversation” that I propose to arrange between them will involve raising a question concerning how hope functions for both of them as a meaningful *sign*, since hope has no determinate object, then also a further question about what it might possibly signify.

My purpose in this essay is not only to think *about* how Peirce and Marcel conceived of hope, but also to think *with* them. If hope is a sign, how might its meaning be interpreted for persons living in our contemporary situation, often under the shadow of a hopelessness that appears dark and pervasive? How must one think and what must one do in order to be disposed in this fashion, even in the midst of crisis and when tempted by despair?

### *On Hope as a Logical Sentiment*

In remarks published fairly early in his career (1878), Peirce identified three fundamental human dispositions that he regarded as being crucial for successful inquiry. While some interpreters may argue that he was speaking figuratively, I take Peirce quite literally and seriously when he suggested that these three logical sentiments map neatly onto the traditional Christian theological virtues of faith, hope, and charity<sup>1</sup>. Logic was typically conceived by Peirce, not in isolation, but as one of the normative sciences in some sense dependent on both ethics and esthetics. Since the purpose of esthetics on his account was to determine the nature of the *summum bonum*, it is a reasonably straightforward task to connect his investigations in the normative sciences with some of the religious ideas that he formulated toward the end of his life. Indeed, in his 1908 argument for the reality of God, it was the great *beauty* of the God-hypothesis that Peirce thought would recommend it for special consideration (Peirce 1931-58: 6.467)<sup>2</sup>. The religious significance of Peirce's claim about the importance of hope for inquiry is not altogether irrelevant to my deliberations in this essay. But the first order of business is to explain why he argued for hope's necessity, before linking that argument to broader considerations.

Among those sentiments that Peirce judged to be "indispensable requirements of logic", as already indicated, he included a certain "hope in the unlimited continuance of intellectual activity" (Peirce 1931-58: 2.655). On first inspection, this may seem like the kind of hopefulness that does indeed have a determinate object (since it is invested *in* something). Yet, upon further consideration nothing is really being specified. That is to say, it is hardly the case here that one hopes for this or that particular outcome to eventuate in inquiry; indeed, anything is possible, and no outcome is ruled out in advance. This is a self-reflexive kind of hoping, a hoping that the activity in which one is presently engaged will be continuous with a process that is itself "unlimited".

Further light is shed on the indeterminacy of its object if we examine what Peirce says about hope within the broader context of his discussion of all three sentiments. Taking his cue from the biblical pronouncement attributed

1 For an evaluation of the religious significance of these three logical sentiments, consider Raposa 2012.

2 Following a standard convention used by Peirce scholars, all references to the *Collected Papers* are by volume and paragraph, rather than by page number. Read "6.467" as "volume 6, § 467".

to St. Paul, Peirce indicates the dependence of faith and hope on charity or love, giving the latter a certain primacy in his system of logic. In order to be successful, Peirce insisted, reasoning cannot be concerned in a limited fashion with the results achieved by individuals as they pursue specific interests or attempt to solve particular problems. While individuals most certainly do engage in inquiry, what sound logic “requires” of each of them is “a conceived identification of one’s interests with those of an unlimited community” (Peirce 1931-58: 2:654). Indeed, what is demanded is a love that takes the form of self-sacrifice (*agape*) so that devotion to an indefinite community trumps any kind of self-interest. The “faith” that logic entails is in the “possibility” that such devotion might be “made supreme” (Peirce 1931-58: 2:655). But this faith, as well as a hope in the unlimited continuance of inquiry— both “presupposed by reason” – were conceived by Peirce “only as supports and accessories” of a love for the infinite community. Moreover, the proper object of such a love is not some particular person or finite community, but rather, something unlimited, indefinite... indeterminate.

Now, it may have been a bit misleading to characterize hope as a “regulative principle” of logic, as I did earlier in this essay. While he was profoundly influenced by Kant’s philosophy, Peirce seemed to reject the appeal to such principles, freely admitting his indebtedness to Kant but distancing himself from the latter’s transcendentalism (Peirce 1931-58: 2:113). Peirce was less than perfectly clear on this issue. My interpretation is that hope *functions* as a regulative principle for inquiry on Peirce’s view, but that its necessity is not something that can be transcendently postulated or deduced; rather, Peirce’s claim about hope’s necessity has the status of a hypothesis, in fact, a very plausible hypothesis if one also wants to defend claims about the long-term validity of human reasoning (Raposa 2012: 46) In any event, the relationship between hope’s necessity and the inevitability of doubt (which Peirce famously identified as a key stimulus to inquiry) needs here briefly to be explored.

Peirce argued that all inquiry begins with doubt, as something occurs in one’s experience to unsettle a belief that hitherto had been well-entrenched, motivating the search through inquiry for a new and secure belief (Peirce 1931-58: 5:372-73). It seems implausible to me that this could be the *only* way in which inquiry might be initiated; nevertheless, exposing the extent to which Peirce’s argument involves a bit of a caricature is not my main purpose here<sup>3</sup>. This emphasis on doubt does indeed usefully underscore

3 I have previously examined the various ways in which inquiry might be conceived as originating on Peirce’s view, in Raposa 2020: 107-15. Among the forms that in-

Peirce's *fallibilism*, his insistence that no belief is absolutely secure and so beyond the reach of doubt. Anything now believed to be true may turn out to be false. For present purposes, however, it is important to emphasize that this is the case for any *particular* belief. That inquiry may lead us closer to the truth in the long run is a reasonable hope precisely because it is not attached to a specific claim about this or that being true. To be sure, the claim that hope in the unlimited continuance of inquiry is an indispensable requirement for reasoning cannot be isolated in safety beyond the reach of Peirce's fallibilism either. I have already interpreted its status as hypothetical, but much like the God-hypothesis in Peirce's argument for the reality of God, it is the sort of hypothesis that can be regarded, at least for pragmatic purposes, as indubitable (Peirce 1931-58: 6.488). In principle, it can be doubted, but such a doubt is not likely to arise in the course of inquiry as a natural phenomenon; it would need to be artificially induced in the form of a kind of "paper doubt", a strategy that Peirce rejected as infelicitous for rational purposes (Peirce 1931-58: 5.265, 5.318, 5.376, 5.416). In the process of reasoning, it is necessary to proceed with a hope that inquiry will continue indefinitely, motivated by the loving devotion to an unlimited community of inquirers who are in search of the truth.

While Peirce did not explicitly identify hope as a regulative principle, he clearly conceived of it as a logical sentiment, as one of the "dispositions of heart which a man ought to have" (Peirce 1931-58: 2.655)<sup>4</sup>. It is this dispositional or habitual status that will prove most useful in linking Peirce's discussion to that of Marcel, while also making it possible to understand how hope can be treated and interpreted as a sign. More than a rule about what must be presupposed if reasoning is to succeed, hope is a dispositional property that every successful inquirer will need to display. Once again, "success" here is not to be measured in terms of what a given individual is able to accomplish, the number of problems that she is able to solve. Any inquiry will be judged positively if it contributes to the discovery of some truth in the long run, even if it does so by resulting most immediately in failure. The hope that Peirce is advocating cannot be thwarted by such failure. This is another feature of his account that I want to suggest brings him comfortably into conversation with Marcel.

---

quiry could take for Peirce, most relevant for present purposes is his portrayal of "musement", a playful, meditative type of inquiry distinguished precisely by the fact that it proceeds unconstrained in advance by any determinate goal or problem. (See Peirce 1931-58, 6.458ff., 6.486).

4 For a careful and detailed account of the importance of *sentiment* in Peirce's philosophy, consult Atkins 2019.



Peirce took the concept of habit quite seriously in his philosophy. (This observation is valid, in fact, when applied to all of the classical pragmatists, most especially Peirce, William James, and John Dewey.) Not only does an individual develop and display certain habits, but on occasion Peirce went so far as to identify the *self* as a “bundle of habits” (Peirce 1931-58: 6.228). From this perspective, hope must be conceived as a fundamental way of being in the world. Now, such a way of putting the matter may seem to be prejudiced by my desire to place Peirce’s philosophy in dialogue with modern existentialism. But I would argue that there is fertile ground for a comparison between pragmatism and existentialism even more generally speaking (for example, their shared emphasis on human *praxis*), moreover, that such a description of hope follows directly from Peirce’s own pragmatic principles<sup>5</sup>. The self is a complex symbol in Peirce’s view, as such, a sign whose meaning is determined by the habits that it has come to embody. It continuously interprets itself to itself and for other selves, developing habits of interpretation that can certainly be modified (just as the meaning of any story changes as it unfolds), even in response to traumatic experiences that might challenge the integrity of the self. Nevertheless, there is typically a coherence to the narrative that each person generates sufficient to insure that the bundle of habits embodied in the self is not merely a haphazard collection.

Peirce wanted to insist that a fundamental habit of hope, a deep sentiment, will characterize the selfhood of anyone who engages in inquiry in the manner in which it *ought* to be pursued. (Once again, this is a normative judgment on Peirce’s part, a prescriptive rather than a descriptive account of how the inquirer will be disposed.) The inquirer should be hopeful because she cares so deeply about that unlimited community of inquiry of which she is a member. Since this community is truly unlimited, the significance of any individual’s inquiry will be perceived as diminished almost to the vanishing point. But the recognition of that fact will make the act of hoping all the more necessary and significant. The darkness cast by any individual’s failure in inquiry will not be sufficient to extinguish the light that a living hope projects. Once again, however, it is not a hope built on the imagination of a specific result, rooted in confidence about some describable achievement. Rather, it is a hope that is genuinely open to the future in all of its indeterminacy.

---

5 Although the topic is one that lies beyond the scope of this essay, both pragmatist and existentialist philosophies of hope might be employed as useful resources in the development of a 21<sup>st</sup> century *theology of liberation*. My most recent attempt to explore pragmatism’s relevance for liberation thinking did *not* involve extended consideration of the concept of hope (see Raposa 2022).

### *Hope and Fidelity*

At least at first glance, hope plays a very different role in Marcel's existentialist philosophy than it does in Peirce's pragmatism; moreover, he invests a good deal more effort in his attempts to elucidate this concept. Even more clearly than for Peirce, for Marcel the phenomenon under consideration is a hoping pure and simple, with no determinate object of concern. Despair *can* be tied to what occurs in specific circumstances and to the disappointment of particular expectations. But genuine hope emerges "from the ruins" of whatever "limited" hopes were crushed by such circumstances or served to generate such expectations. (Marcel 2010: 39-41). It is comparable to the sort of *waiting* that Simone Weil prescribed as a spiritually felicitous condition, not a waiting somewhere for someone or something and with some assumption about what will occur at a specific point in time, but *simply* waiting, ready for whatever might present itself (Weil 1951). Marcel makes this comparison himself, explicitly, when he reports that "the soul always turns towards a light which it does not yet perceive, a light yet to be born, in the hope of being delivered from its present darkness, the darkness of waiting" (Marcel 2010: 25). The "darkness" of waiting, on Marcel's account, in no way undermines his confidence that hope can endure in such a condition, manifested as a dispositional turning toward a "light yet to be born".

Marcel admits that hope is "very difficult to describe" (Marcel 2010: 29). This may be one of the reasons that his portrayal proceeds, at least to some extent, by way of contrast or negation. Authentic hope is to be distinguished from simple optimism, from wish-fulfillment, and from various forms of stoicism. Optimism is the conviction that things tend "to turn out for the best" (Marcel 2010: 27). It is rooted in a certain quality of feeling that the optimist herself possesses. For the one who hopes, there is a sense of being "involved in some kind of process" (Marcel 2010: 29), a relationship to something mysterious rather than a confidence that some problem can be solved. Wishing is likewise to be distinguished from real hope by its determinacy, a wishing for this or that particular outcome or result. Marcel is careful to distinguish between what it means "to hope" and what it means "to hope that" with only the former being regarded as a manifestation of hope in its full authenticity (Marcel 2011: 26, 29).

The contrast with stoicism is a bit more subtle and difficult to communicate. The stoic also readily eschews any form of straightforward optimism about eventual outcomes. Despite the "power and greatness of stoicism", however, it remains the case that "the stoic is always imprisoned within him-

self” (Marcel 2010: 32). “He strengthens himself, no doubt, but he does not radiate”. It is this rugged individualism of the stoic, “as though he had no neighbors”, that distinguishes him for Marcel from one who genuinely hopes (Marcel 2010: 32). Hope is a fundamental human disposition that grounds one’s relationship to others, at the same time, a response to that which is experienced as inconceivable, as mystery, present even in the darkest crisis.

This essentially social character of hope supplies another important point of contact between Marcel and Peirce’s philosophy. While it can be described as a dispositional property that specific individuals display, nevertheless, it is one that establishes a relationship between the individual and a reality that transcends her. Moreover, in a very real sense, the rationale for hoping is less a matter of what I can do alone than of what *we* might do together. This resonates with Peirce’s insistence that the individual is always embedded within a community of inquiry to which she is supremely devoted, moreover, that this community is one that must be conceived as infinite. Likewise, for Marcel, “*the only genuine hope is hope in what does not depend on ourselves*” (Marcel 2011: 36).

Its self-transcending quality is also what makes hope an explicitly *theological* virtue. Consider Marcel’s claim that “Hope consists in asserting that there is at the heart of being ... a mysterious principle which is in con-  
nivance with me, which cannot but will what I will, if what I will deserves to be willed and is, in fact, willed by the whole of my being” (Marcel 2011:33-34). How does he conceive of this mysterious principle at the heart of being if not in religiously meaningful terms? Here also a crucial volitional element is added to the phenomenological analysis of hope that Marcel provides<sup>6</sup>. If hope involves waiting (as I have already suggested by invoking Simone Weil), it “is not a kind of listless waiting”. Rather, “it is the prolongation into the unknown of an activity that is central – that is to say, rooted in being”. Marcel concludes with the question “Could not hope therefore be defined as the will when it is made to bear on what does not depend upon itself?” (Marcel 2011: 37).

Neither Peirce nor Marcel wrote as theologians. Consequently, such talk about devotion to what is “unlimited” or “infinite” (in Peirce’s case)

---

6 It is not possible here but would nevertheless be worthwhile comparing Marcel’s with Josiah Royce’s voluntarism, focusing on what Royce had to say about the “will to interpret” (Royce 1968: 297-319). Royce is an important mediating figure between Peirce and Marcel. He was in regular communication with Peirce and clearly indebted to his theory of semiotic. Marcel wrote a book about Royce (Marcel 1956), and his concept of “creative fidelity” was clearly influenced by Royce’s philosophy of loyalty.

or what is “mysterious” and “unknown” (for Marcel) remains necessarily vague. But we have already observed that Peirce explicitly linked hope as a logical sentiment to the corresponding theological virtue described by St. Paul. And Marcel is a bit clearer about the sort of “mysterious principle” he is invoking when he observes how hope “appears as a response of the creature to the infinite Being . . . the absolute Thou who in his infinite condescension has brought me forth out of nothingness” (Marcel 2011: 99). This sort of language is more obviously theistic than anything that Peirce had to say in his discussion of the logical sentiments. Yet, by examining his writing on a variety of other topics, it would be easy enough to demonstrate that the truth to which inquiry is inclined in the infinite long run was for Peirce *God’s truth*, revealed gradually through our attentive reading of the universe as God’s “great poem” – even if at present we can grasp only the most fragmentary meaning of that poem (Peirce 1931-58: 5.119)<sup>7</sup>.

The self-transcending teleology of hope is a complex phenomenon. It points to something “infinite” and “absolute” but in a way (I think for both philosophers) that is always mediated by relationships with other persons in community. Peirce insisted on devotion to an unlimited community, but that devotion was prerequisite for the meaningful engagement in inquiry here and now, by individuals embedded in finite communities of inquiry. Likewise, for Marcel, our response to the “absolute Thou” is necessarily mediated by our response to those “neighbors” who the stoic is much too blithe to ignore. This is precisely why Marcel’s phenomenology of hope cannot be examined separately from his account of creative fidelity.

That phenomenology is complex enough in its details to include an explanation of how hope requires “relaxation” and “patience” (Marcel 2010: 32-33). The relaxation that is associated with genuine hope is to be contrasted with both a stoic acceptance of even the harshest circumstances and a rigid, strenuous non-acceptance. For one who hopes, there is a kind of acceptance that is not purely passive, comparable to what is displayed in “the supple movements of the swimmer or the practiced skier”. Whatever non-acceptance is displayed by someone who is hopeful, it is more akin to patience, the ability “*to take one’s time*”, than to a stiff refusal of conditions encountered. All of these elements are woven together in Marcel’s rich portrayal of creative fidelity, a fundamental way of being in the world that requires the sort of hope that he prescribed (Marcel 2002).

---

7 This is the central thesis that I developed decades ago in my book on *Peirce’s Philosophy of Religion* (Raposa 1989).

Fidelity includes an element of volition and a certain constancy in behaviour, yet it involves much more than that for Marcel. This “more” is typically identified as “presence”, but that label does little to reduce the mysteriousness of the phenomenon. It is an ontological condition that one can both embody and encounter in others; in the former case, it manifests as the gift of oneself to another, the placing of oneself at another’s disposal. Marcel is emphatic that the distinction between presence and absence does not correspond to a difference between attention and distraction. It is a certain quality of attention that true presence requires, “a way of listening which is a way of giving” (Marcel 2011: 42). This sort of spiritual availability, this kind of self-giving, is the essence of “pure charity” (Marcel 2011: 41), so that fidelity supplies a meaningful answer to the question: “What is the criterion of true love?” (Marcel 2011: 29). Faith (as fidelity), hope, and charity are woven together by Marcel as inseparable in much the same way that St. Paul and Charles Peirce portrayed them. Each is manifested in the act of giving and receiving gifts, not the sort of gift that results from transferring one’s property to another person, but the gift of oneself, an openness, or a readiness to be available to the other<sup>8</sup>.

This readiness, once again, is marked by a certain indeterminacy. Genuine hope, attentive rather than passive or listless waiting, is displayed only by the person who is “ready for anything” (Marcel 2010: 19). One is not truly present to another if this means only being prepared to meet the pre-conceived needs of someone else. To reverse Marcel’s insight, this is a form of giving that involves real listening. It is a way of *being toward* the other that Marcel was convinced must include an element of hopefulness. The Stoic *amor fati* is missing this necessary element of hopefulness. Stoicism advocates the loving affirmation of whatever occurs (“it is what it is”) but without requiring either the gift of oneself or a response of gratitude and humility to what one experiences as the gift of the other. Marcel’s confidence that such an experience is continuously possible for one who remains properly disposed is grounded in his theistic convictions, the faith in an “absolute Thou” who is the mysterious source of all that exists, including one’s own existence as pure gift.

Even those who have died can be present to us in some sense, so that we can continue to display fidelity to them (Marcel 2002: 149, 152). That is to say, even in the physical absence of one’s dead beloved there “is still a

---

8 Compare St. Ignatius of Loyola’s description of the form that love ideally takes as a mutual giving and receiving of gifts (Ignatius 1952: 101).

mode of presence” (Marcel 2010: 171)<sup>9</sup>. From Marcel’s perspective, this is a hope (and so also a love) that is stronger than death, a hopeful fidelity that represents an absolute refusal to despair even in the most extreme and threatening of circumstances.

### *Hope as a Sign*

Hope has been identified here as a fundamental human disposition, a way of *being toward* the future (but without determinate wishes or expectations) and toward others. In what respect is it also to be understood as a sign? And what might that sign signify?

Peirce is one of the great pioneers in the modern theory of semiotic, so it is to his writings that one might be inclined to look for answers to these questions. There is some controversy among Peirce’s interpreters concerning whether or not a *habit* can be regarded as a sign. Peirce designated habit (or habit-change) as the “ultimate logical interpretant” of a sign. And he did seem to indicate in some instances that such habits are not to be considered as signs, at least not *in the same sense* that the stream of signs for which they serve as the ultimate logical interpretant are to be treated as signs. Their “ultimacy” consists precisely in the fact that they terminate such a stream, marking the decisive pragmatic point where semiosis is transformed into *praxis*, where meaning becomes embodied in conduct.

I have argued elsewhere that the embodiment of meaning in some habit of conduct is precisely what establishes its character as a sign (Raposa 2020: 143-44, 289 n. 68). Peirce himself, even in marking the formation of habit as a decisive change in semiosis (so that it is different from the interpretant-signs that preceded it) admitted that habit “may be a sign in some other way” (Peirce 1931-58: 5.491). I take this admission as being decisive for understanding Peirce’s nuanced perspective. In the process of “reading” a person’s character over a period of time, it is precisely their *habitual* behaviour that indicates to us what that person *means*, the quality of her character. Recall that, for Peirce, every person, every self, is a complex sign, a living symbol (Peirce 1931-58: 5.313ff.; Raposa 2020: chapter 2). But no interpretation of other selves-as-signs is possible based on some

9 I am presently exploring the somewhat mysterious but existentially significant experience that is captured by the Portuguese concept of *saudade*, when the feeling of someone’s or something’s absence becomes a constant present (in a book-in-progress entitled *Saudade: Philosophical Meditations on Time, Loss, and Love*).

“snapshot” of their behaviour, that is to say, on the observation of some determinate instance of it. Anyone can appear cruel, or generous, or loving on the spot and in an isolated moment without really *being* so. The true character of a person is only manifested over time, much like the meaning of a novel only emerges as one turns the pages.

This claim has relevance for our understanding of hope as both a fundamental human disposition and an embodied sign that displays meaning. Since (as Marcel made clear) genuine hope is not a “hope that” something in particular will occur at a determinate moment in time, its meaning will only be displayed (now borrowing Peirce’s way of speaking) “in the long run”. This is what establishes the link between hope and fidelity. A truly hopeful person will appear as someone continuously open and available to others, continuously present, or (in terms more directly relevant to Peirce’s perspective) ready to engage in inquiry, no matter the risk of failure and without the expectation of a specific result. To be sure, *appearing* in such a manner is a matter of how one behaves, not episodically but consistently. So, this behaviour is itself a sign, in fact, an interpretant sign of the habit that accounts for its consistency. Now, I am also arguing that such a habit (whether portrayed by Peirce as a logical sentiment or by Marcel as a distinctive habit of volition) is also a sign, one among a complex bundle of habits that constitute the self as a living symbol. Consequently, what a person *means* is the set of habits that she has cultivated; moreover, the meaning of any habit is the conduct that it motivates and gently shapes (either actually or only potentially, with the latter involving circumstances that never actually arise).

It is important to observe that for both thinkers hope is a dispositional *response* to something. This is most obviously true in the case of Marcel, for whom hope arises as a response to challenging circumstances that tempt a person to despair (as well as to a mystery discerned at the “heart of being”). Hope is the *refusal* of despair on Marcel’s account. This is not to suggest that hope is a way of being in the world only for someone who is in crisis. What is virtually true about such an individual, however, becomes actually true in response to extreme threat or tragedy, when *being hopeful* as an otherwise latent fact about the self is now manifested as an existential response to certain conditions that have arisen. Hope is not tied in any limited fashion to these conditions, however, and it does not consist in any wishful expectation that they will be dissolved. Once again, it is a hoping pure and simple.

From Peirce’s perspective, hope as a logical sentiment is a habit that is constitutive of the self as such, even while being exercised in such a way

that it might shape human conduct only on specific occasions. One occasion would be represented by the clear failure of some particular line of inquiry. The hope displayed in response to this failure would not involve any expectation about eventual success (at least not for the individual inquirer); it is a hope, rather, that no failure of this kind will represent the end of inquiry, that the community of inquiry and thus the continuance of intellectual activity are both truly unlimited.

Returning to the question about what such a hope might signify, a reasonable answer seems to have emerged into view. Before turning to examine it, observe that the question itself is a compelling one because of the peculiar way in which hope has been portrayed by these two philosophers. On any view that conflates hoping with “hoping that” this question could be resolved rather straightforwardly. My hoping that the pandemic will end soon or that my biopsy results will be negative, for example, is significant in a fairly obvious way. If such hope is taken to be a sign its meaning could be interpreted both in terms of the object of my hope (this or that desired result) and my display of resilience in the face of what is challenging or threatening me. On the view being developed here, guided by Peirce’s and Marcel’s deliberations, hope signifies both something about the self and something that transcends the self. Yet, this latter “something” is marked by an essential indeterminacy.

Peirce’s semiotic theory supplies the background for the kind of account that I am proposing. Recall (if my interpretation is correct) that habits can be signs revelatory of the character of one who displays them. If hope is such a sign, its meaning is displayed in the consistent behavior of the person who is hopeful. But its object will be no determinate thing, not some particular outcome or eventuality, but only a vaguely described reality, something mysterious and infinite. The fact that this “no-thing” toward which an authentic hope gestures is religiously meaningful is one that I am confident both Peirce and Marcel would affirm. It is a presence that reveals itself even in absence, in darkness as the whispered promise of light. It is affirmed in faith and constitutes a beloved object of devotion, even as it is the ultimate goal to which hope aspires.

### *Conclusion*

As I am completing my work on this essay, I am living alone in quarantine because of recent exposure to someone who was infected by the Covid-19 virus, fearful of transmitting this highly contagious disease to a



beloved member of my family whose immune system is compromised by the chemotherapy that she is presently undergoing. The only voice that I hear is on a television news station reporting about a deeply and bitterly divided U.S. Congress, a harsh winter with the constant threat of drone attacks in Ukraine, and unprecedented blizzard conditions and flooding occurring in various places on a planet now clearly undergoing significant climate change. One can “hope for the best” in response to all of these challenges – Covid, cancer, chemotherapy, conflict, and climate change – but such a hope will be nothing more than a wishful optimism if it is tied to a specific expectation about some state of affairs that the future will reveal.

As an alternative, one can simply hope, looking to the future without expectation while remaining confident that it does not terminate in the annihilation of everything that one cares about or loves. Precisely *how* the future is likely to unfold is not a piece of information that genuine hope requires. Moreover, hoping like this is not simply a decision that one happens to have made, choosing this rather than another way of feeling and thinking. It is a condition that one may have chosen to *cultivate*, a habit that many separate acts of volition will have played a role in establishing. Once developed it will display itself as a readiness, an openness to others and to the future. The sort of behavior that is indicative of this sort of openness – attentive listening, emotional and physical availability, a willingness to take meaningful risks – all of these will represent for any careful observer-interpreter the meaning of such hopefulness as a sign. This sign’s object will be a reality that the interpreter might also discern, albeit vaguely, as something infinite, mysterious, and indeterminate. The vagueness of its conception, however, will by no means undermine the fidelity that such a reality inspires, the love that it elicits from anyone who turns toward it (even in the darkness) as a light yet to be born.

### *References*

Atkins, Richard Kenneth  
2019 *Peirce and the Conduct of Life: Sentiment and Instinct in Ethics and Religion*,  
Cambridge, Cambridge University Press

Ignatius of Loyola  
1952 *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, edited by Louis J. Puhl, S. J., Chicago, IL, Loyola University Press.

Marcel, Gabriel

1956 *Royce's Metaphysics*, translated by Virginia and Gordon Ringer, Chicago, IL, Henry Regenery Co.

2002 *Creative Fidelity*, translated by Robert Rosthal, New York, Fordham University Press.

2010 *Homo Viator: Introduction to the Metaphysic of Hope*, translated by Emma Craufurd, et. al. South Bend, IN, St. Augustine's Press.

2011 *A Gabriel Marcel Reader*, edited by Brendan Sweetman, South Bend, IN. St. Augustine's Press.

Peirce, Charles S.

1931-58 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks, 8 volumes, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Raposa, Michael L.

1989 *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington, IN, Indiana University Press.

1999 *Boredom and the Religious Imagination*, Charlottesville, VA, University of Virginia Press.

2012 "Love's Purposes, Hope's Necessity, and the God of Pragmatism", *Cybernetics and Human Knowing*, Vol. 19, 1-2: 47-57.

2020 *Theosemiotic: Religion, Reading, and the Gift of Meaning*, New York, NY, Fordham University Press.

2022 "Liberation Theology: A Pragmatist Perspective", *American Journal of Theology and Philosophy* Vol. 43: 2-3: 37-57.

Weil, Simone

1951 *Waiting for God*, translated by Emma Craufurd, New York, NY, Putnam.

ROSSELLA FABBRICHESI

THE PRINCIPLE OF HOPE  
AS THE ONTOLOGICAL FOUNDATION  
OF PEIRCE'S PHILOSOPHY

The objection to an ultimate consists in its raising a barrier across the path of inquiry, in its specifying a phenomenon at which questions must stop, contrary to the postulate, or hope, of logic (Peirce, CP 6.610).

1. *A radical anti-foundationalist thought*

Charles Sanders Peirce is certainly one of the most anti-foundationalist thinkers of our age. Since his first writings he emphatically rejected Cartesian foundationalism – the attempt to erect the edifice of knowledge on the primacy of the *cogito* and the distinction between two *res* – and also any empiricist form of epistemological foundationalism – the attempt to make immediate sense impressions the basis of knowledge.

In *Questions concerning certain faculties claimed for man*, an essay of the anti-cartesian 1868 series<sup>1</sup>, we read the Question 7: *Whether there is any cognition not determined by a previous cognition*. Peirce attacks the idea that there are cognitions not determined by other cognitions and uses the example of an inverted triangle that is gradually submerged in water. The surface of the water leaves horizontal lines at different times as the triangle is immersed.

Now let any horizontal line represent a cognition, and let the length of the line serve to measure (so to speak) the liveliness of consciousness in that cognition. A point, having no length, will, on this principle, represent an object quite out of consciousness. [...] Let the finite distance between two such lines represent that they are two different cognitions. With this aid to thinking, let us

---

1 Cf. CP 5.213-263. Peirce wrote three articles on these themes in *The Journal of Speculative Philosophy* during 1868, introducing his semiotics, epistemology, logic and ontology. I will generally quote from the *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (CP Vols. 1-8). This edition is old and incomplete, but it allows a good uniformity. In some cases, I also quote from *The Essential Peirce* (EP 1-2).

see whether ‘there must be a first.’ Suppose an inverted triangle  $\nabla$  to be gradually dipped into water. At any date or instant, the surface of the water makes a horizontal line across that triangle. This line represents a cognition. [...] But draw the horizontal line where you will, as many horizontal lines as you please can be assigned at finite distances below it and below one another. For any such section is at some distance above the apex, otherwise it is not a line. [...] So that it is not true that there must be a first. [...] The point here insisted on is not this or that logical solution of the difficulty, but merely that cognition arises by a *process* of beginning, as any other change comes to pass (CP 5.263).

So, there is no first knowledge that is not mediated by others. Knowledge happens as an infinite process of beginning: an infinite “triadic action” of mediation (CP 5.472) among three poles, whose we don’t know exactly either the beginning or the end, as the figure of the semiotic triangle (never really drawn by Peirce) represents very well. For example:

A Sign is anything which is related to a Second Thing, its Object, in respect to a Quality, in such a way as to bring a third thing, its Interpretant, into relation to the same Object, and that in such a way as to bring a Fourth into relation to that Object in the same form, *ad infinitum*. If the series is broken off, the Sign, in so far, falls short of its perfect significant character (CP 2.92).

Peirce’s thought develops into this epistemic and semiotic horizon: reasoning is something like a rope, whose fibres could be even very thin and slender, as long as they were tightly entangled, a rope in which each sign has to resort to another to perform its role. It is by starting from that conception that a new vision of meaning springs: this is no longer understood as a fixed and immutable form, with clear borders and rigid designations, but as a “variety” of thought which lives in a state of constant evolution, whose “goodness” is witnessed by the adoption of the best habit of response to the needs of understanding. To reject the intuitionist essentialism for Peirce amounts to embracing, within the theory of knowledge, the Darwinian perspective according to which all that lives is in a state of transformation<sup>2</sup>. Meaning is no more a pure form or a clear definition. Meaning is a power: the power of being ready to act, of expanding the disposition to respond, of embodying effectively a certain habit. (Fabbrichesi 2019) Thus, it is not that the meaning *is*, definitely and once for all, as the species; rather, it *makes itself*. Knowing implies an epistemological process which

2 On the analogies between Peirce’s pragmatism and evolutionism see the classical Wiener 1949. See also Parravicini 2009, Fabbrichesi 2011.

accepts the “wavering” of every truth, its fallibility and perishability (CP 1.141). Each thought-sign is a form in transit which is born, grows, develops and declines. The concepts, just as the species, evolve and extinguish themselves. And each concept does not come about at one stroke, as if it sprang out of an act of creation, but it “comes to be” – Peirce writes – through infinite real steps, imperceptible and continuous.

Therefore, inquiry does not require a strong foundation of the sort both traditional rationalists and empiricists argue for, but its “foundation”, its first principle and its force, reside in its complete fallibilism. This is clear if we read the words, often repeated in Peirce’s writings: “Don’t block the road of inquiry”. Accordingly, there are three things which we can never hope to attain by reasoning, “namely, absolute certainty, absolute exactitude, absolute universality” (*ibid.*). We may read these important quotations in a 1897 draft significantly titled by the CP editors “Fallibilism, continuity, ad evolution” (CP 1.141-175).

How you do know that a priori a certain truth is certain, exceptionless, and exact? You cannot know it by reasoning. For that would be subject to uncertainty and inexactitude. Then, it must amount to this that you know it a priori; that is, your a priori judgments at their own valuation, without criticism or credentials. That is barring the gate of inquiry (CP 1.145).

## 2. *The basis of Pragmatism and the social theory of reality*

In *Pragmatism*, with his well-known figurative efficacy, William James wrote that pragmatism is to be identified as that method consisting in “*The attitude of looking away from first things, principles, ‘categories’, supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts*” (James 1978). What he had in mind was probably another – equally iconic – definition given by Peirce, who had wanted to summarize his thought some years before by appealing to the religious thought of the Fathers, in the following way: “By their fruits ye shall know them” (EP 2:401)<sup>3</sup>.

Peirce had expressed his own pragmatic maxim in thicker terms in 1878:

Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object (CP 5.402).

3 Max Fisch (1986: xxix) very clearly synthesizes: “The essential element in these steps was giving ‘real’ and ‘reality’ a forward rather than a backward reference”.

The meaning of an object is totally identified with the idea of the effects that the object might bring about. Nothing rigid and determinate, but vague and overt. Any ideal and abstract notion coincides with the sum of all the practical consequences which necessarily *might* result from the adoption of that concept as a principle of truth. Therefore, we can refer to the potential sum of all the thinkable (and even non-thinkable, as we will see) practical consequences, something which, by definition, we will never be able to experience, nor foresee, but something which is entrusted, through an act of “faith and hope”, to the unlimited semiosis of the public and communitarian interpretation. As he clearly explains: “The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you”<sup>4</sup> (CP 5.311). Not independent, however, from thought “in general”, from “public” truth, or from the beliefs of the community that make a certain concept true. This theory was called by Peirce himself “social theory of reality” (CP 6.610). All absoluteness is therefore to be dismissed, if one embraces such an ontological conception, and rather one must arrive at a “socialistic or agapastic ontology” (*ibidem*), as a community aspiration, not as a truthful foundation. “All that we are entitled to assume is in the form of a hope that such conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied” (CP 6.610-612). “This great hope is embodied in the conception of truth and reality” (CP 5. 407). This hope takes the form of a love, an “agapism” addressed to the whole community that will sustain the inferences of today.

In the 1878 series *Illustrations on the Logic of Science*, exposing his *The Doctrine of Chances* (CP 2. 645-668), Peirce explains how it is not logical to reason about a single case: we have always to appeal to the endless chain of signs that underpins every cognitive inference, to the *belief* in that

---

4 “This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of other facts for study, no natural bent of mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope is embodied in the conception of truth and reality. The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality” (5.407). Let us not assume the word fate superstitiously, writes Peirce just above: this activity of thought which I have just described, by which we are led not where we want, but to a sort of predestined goal, is like the operation of destiny. “That is to say, I hold that truth’s independence of individual opinions is due (so far as there is any ‘truth’) to its being the predestined result to which sufficient inquiry *would* ultimately lead” (CP 5.494), he will repeat again later on.

“*would be*” which in an extreme conceptual synthesis projects before me the totality of the possible chances (Putnam 2013).-Every single interpreter relies on the infinite possible interpretations of the community to which he belongs, identifying himself with the community. It is this reference to an interpreting community – “without definite limits, and capable of an indefinite increase of knowledge” (CP 5.311) that is the prevalent element in the 1878 *Illustrations*. Peirce explains knowledge, semiosis, and the very development of the concepts of truth and reality by appealing to the hope that an ideal and unlimited community will come into being that bears solid witness to the transmitting of every symbol, making its meaning true and actuating its effects. To believe in the intrinsic logicity of events in spite of the fallibilism of all theories is a heroic act (like that of the soldier in battle, ready to sacrifice himself for the final victory of the whole battalion): it is the ability to immolate one’s own finite belief in the Final Ultimate Interpretant (simply, the best habit of response, see EP 2: 28).<sup>5</sup>

Truth is not an idiosyncrasy, says Peirce – truth is public. But that also means that truth is not an empirically verifiable fact. Truth is a value entrusted to interpretations on a semiotic basis and reality is “the *final* product of mental action, and not its incognizable cause” (EP 1: 91). It is therefore final in both senses of the word: “last” and destined, terminal and desirable (Hausman 1993). “Logic depends upon mathematics, still more intimately upon ethics” (CP 4.240). “It is therefore impossible to be thoroughly and rationally logic except upon an ethical basis” (CP 2: 198). To believe in the universality of logic and in the value of our hypotheses is an ethical commitment, a pure act of faith, a hope:

That hypothesis is that the facts in hand admit of rationalization, and of rationalization by us. That we must hope they do, for the same reason that a general who has to capture a position, or see his country ruined, must go on the hypothesis that there is some way in which he can and shall capture it. [...] Animated by that hope, we are to proceed to the construction of a hypothesis<sup>6</sup> (CP 7. 219).

5 “He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is, as it seems to me, illogical in all his inferences, collectively. Logic is rooted in the social principle” (CP 2.654).

6 It would be interesting to investigate the close relationship between hypothesis (abduction or retroduction) and the principle of hope. Cf on this Brioschi 2022. See for example: “Retroduction goes upon the hope that there is sufficient affinity between the reasoner’s mind and nature’s to render guessing not altogether hopeless, provided each guess is checked by comparison with observation. It is true that agreement does not show the guess is right; but if it is

### 3. Hope as the basis of inquiry

In engaging in any kind of ampliative or synthetic reasoning, therefore, I reason as if the totality of experiences were ideally given to me, not only those that I could legitimately have in an infinite space of time but also those which the hypothetical community of researchers could manage to produce *in the long run*. Every human being has an implacable inclination to identify with every other human being in a potentially infinite series of references and interpretations that delineate the site of his or her form of life, as Wittgenstein would have put it. All this requires a conceived identification of one's interests with those of an unlimited community.

This identification, again, is not *logically* reasonable; if anything, it is *ethically*, nearly *sentimentally*, reasonable – nothing stops us, according to Peirce, from having “a hope, or calm and cheerful wish, that the community may last beyond any assignable date” (CP 2.654). That is to say, logic is founded on three sentiments (not on reasons): the interest in an indefinite community, the recognition of the possibility of this interest being made supreme, and the hope in the unlimited continuance of intellectual activity (CP 2.655). As a direct analysis of this type of “faith” demonstrates, these three sentiments allude to the evangelical principles of “Charity, Faith, and Hope” (CP 2.655). The supreme interest that guides us does not provide us with certainties, but with hopes: the hope that the community lasts and guarantees my inferences beyond any assigned limit, that it acts at every moment as a witness of the general truth of my choices, and that reality proves to be true, sooner or later, in the final opinion of the Ultimate Interpretant.

Notwithstanding, twenty years later, he noted that the “sooner or later” has no absolute reference, it was not an inevitable goal to achieve.

I thought just the reverse [...] that all absoluteness was removed from reality by that theory [...] We cannot be quite sure that the community ever will settle down to an unalterable conclusion upon any given question [...] All that we are entitled to assume is in the form of a *hope* that such conclusion may be substantially reached (CP 6.610, to P. Carus, 1890).

In his commentary to James's work, Bergson (1911: 275) rightly detects this aspect as the authentic “trademark” of the “pragmatistic factory”.

---

wrong it must ultimately get found out. The effort should therefore be to make each hypothesis, which is practically no more than a question, as near an even bet as possible (CP 1.121).



“True” is not what is relative to something that is, “out there”, or to something which has been, but subsists in relation to something which does not exist yet, which is progressively “in the making”.

The sense of what we might call “Pragmatic revolution” lies in these words – effect, consequence, result. It consists in focusing the attention not on foundational principles of reasoning, or on truth as an abstract analysis of propositions and concepts, aiming at establishing a correspondence with supposed real objects, but on *truth* as a resulting *effect* characterised by different modes of *action* (practical or theoretical, moral or epistemological) developed within public and well-grounded practices. Reality, as a consequence, is not a *datum*, existing in and for itself and unmodifiable, but an outcome, always projected beyond, in the semiotic long run. A *result* of our knowing practices, therefore, and not their incognizable cause. In sum, such a theory turns reality into “something which is constituted by an event indefinitely future” (CP 5.332). Even more, besides the consequences the person who accepts the word knowingly commits himself to,

there is a *vast ocean of unforeseen consequences*, which the acceptance of the word is destined to bring about, not merely consequences of knowing, but perhaps revolution of society. One cannot tell what power there may be in a word or a phrase to change the face of the world; and the sum of these consequences makes up the upper grade of meaning (CP 8.176).

#### 4. *Hope as an ontological principle*

In a nutshell, the truth of an event, its being believed as really happened and meaningful (i.e. real, in Peirce’s terms) is a *function* of the *effects* which this *event* is able to produce. The fact that Napoleon has existed and that he has conquered Europe – as Peirce writes again in the *Illustrations of the Logic of Sciences* (CP 2.642) – is a pure hypothesis, an abduction, which we endorse by virtue of the calculation of the effects that this notion, deemed true for a long time, has produced and still produces. We see the effects, the traces, the signs of Napoleon’s passage into history: documents, monuments, memories, undertakings. The simple *fact* which we adduce as a proof of his mundane existence is nothing but the set of these *effects* and, paradoxically, the fact that Napoleon has really lived in that remote time might have no real importance, because the belief in his existence has anyway produced relevant truths that have changed men’s conduct. This is, as I believe, the respect in which an important claim in *Issues on Pragmati-*

*cism* is to be understood. In that work Peirce writes: “a belief that Christopher Columbus discovered America really refers to the Future” (CP 5.461). It is not a fact, but a belief according to which I am ready to behave in a certain way. It is entrusted to that solidarity of interpreting practices that will continue to hold this certainty as true, which therefore proves to be a projection beyond the present in the form of a desirable destination. We will have a hope, that is, a quiet and joyful desire, that the community that bases its cohesion on the basis of the discovery of Columbus “can last beyond any assignable date”. Each supposed “fact” is therefore an effect, that is, something which is produced, employed, handled, something resulting from a bundle of habits that gives sense to the whole; a belief which becomes true only if followed by a behaviour endowed with efficacy. There is nothing to be “verified” in its given objectivity: every reality is nothing but a sign, a reference in the chain of the interpretants: “Reals *are* signs. To try to peel off signs and get down to the real thing is like trying to peel an onion and get down to onion itself” (to F. C. Russell, 1905, cited in Brent 1998: 357).

There is no pre-formism, so to say, but just an “epigenetic” growth of knowledge. The vital process is not the unfolding of the lines enveloped at the origin of the conception, but the growing, unpredictably, in every direction of the living beings and of the living signs. This kind of thought is underlined in a short passage from the Lowell Lectures of 1903, where Peirce, referring to all “the evolutionary ideas” of his days, to “these ideas of progress and growth [...] that teach us that reason always looks forward to an endless future and expects endlessly to improve its results”, notes that “the *essence* of Reason is such that its *being* never can have been completely *perfected*. It always must be in a state of incipiency, of growth” (CP 1.614, my emphasis). An incipient essence is an essence constantly deformed and trans-formed. Truth ripens, as a fruit. It is constantly in the process of formation and proliferation, as a coral.

This kind of thinking developed its full argumentative power and its normative and ontological connections towards the turn of the last century. Peirce highlighted more and more in the last years this reference to a dynamical, socialistic and agapastic ontology.

Let me then move to the last step of my argument. In trying to find a precise definition of the term “real” Peirce uses a terminology that we could explain in the following way: reality is a *habit of expectation* (cf. CP 8.294), capable of being dynamically organized and of placing one’s meaning into the indefinite future. This means that the real consists in what my habits of expectation lead me *to hope will or would happen* in the long run.

In a 1904 letter to James (CP 8.284, see also 8.330), Peirce remarks that according to “pragmatic idealism” (his own theory, namely, the “true idealism”<sup>7c</sup>) “reality consists in the future” (*ibid.*), I define this process, he says, “mellonization”, from the Greek *mellon*:

By mellonization (Gr. {mellōn} the being about to do, to be, or to suffer) I mean that operation of logic by which what is conceived as having been (which I call conceived as *parelelythose*) is conceived as repeated or extended indefinitely into what always will be [...] Therefore to say that it is the world of thought that is real is, when properly understood, to assert emphatically the reality of the public world of the indefinite future as against our past opinions of what it was to be (CP 8.284).

What *species* of reality we are going to encounter in the future we’ll not know. We simply hope that it will confirm our habits. Reality is not a fact standing in its stony presence in front of us; reality is over there, around the horizon, along the paths of inquiry. Reality awaits us as a hope of continuity in the long run of our beliefs. Being *becomes* real: it depends “from the growth of concrete reasonableness” (CP 1.615), that is, from the movement of the triadic and phenomenological semiosis.

### References

Bergson, Henri

1934 “Préface” to W. James, *Pragmatisme*, Paris, Flammarion (1911), now in *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, “Sur le pragmatisme de James. Vérité et réalité”.

Brent, Joseph

1998 *C. S. Peirce. A life*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Brioschi, Maria Regina

2022 “Abduction and Metaphysics”, in *Handbook of Abductive Cognition*, ed. by L. Magnani, Cham, Springer.

Colapietro, Vincent

2021 “Peirce’s pragmatic realism: An experiential critique”, in *Realtà, realismo e altre questioni controverse*, ed. by V. Busacchi and G.M. Mulargia, Milano, Mimesis.

---

7 On this crucial theme cf. Mayorga 2009, Lane 2018, Colapietro 2021.

Fabbrichesi, Rossella

2011 “*Effects of Truth: the Darwinian Revolution and its Impact on Pragmatism*”, in *Pragmatist Epistemologies*, ed. by R. Frega, Lanham (MD), Lexington Books, pp. 153-173.

2019 “Spinoza, Emerson, and Peirce: Re-Thinking the Genealogy of Pragmatism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 55, N°. 2, Spring 2019, pp. 103-118.

Fisch, Max

1986 “Introduction”, *Writings of C. S. Peirce*, Vol. 3, Bloomington, Indiana University Press.

Hausman, Carl

1993 *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

James, William

1978 *Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking*, in *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press.

1979 *The Will to Believe and Other Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Lane, Robert

2018 *Peirce on Realism and Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press

Mayorga, Rosa

2009 *From Realism to “Realicism”. The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lanham (MD), Lexington Books.

Parravicini, Andrea

2009 *La mente di Darwin. Filosofia ed evoluzione*, Mantova, Negretto editore.



MARCEL DANESI

## METAPHORS OF HOPE AS POETIC LOGIC

### *Introduction*

Words and expressions for the concept of *hope* are found across languages. One of the first allusions to the concept surfaces in Greek mythology with the story of Prometheus, who stole fire from Zeus, infuriating the supreme god of Greek antiquity. So, in revenge, Zeus created a box (or jar in some accounts) that contained all types of evil, unknown to the receiver of the box. He gave it to Pandora (the first mortal woman) to present to Prometheus's brother, Epimetheus. She was warned not to open it. Overtaken by curiosity, Pandora opened it just the same, unleashing all kinds of evils on mankind, from greed and envy to hatred and anger. Inside the box, however, there was an unreleased healing spirit named *elpis* in Greek. It is from this story, that hope is conceptualized as an inner spiritual force that propels humans to aspire for better times. One way to interpret *elpis* is as the very breath of life, indirectly corroborated by expressions such as *Where there's life there's hope*. The word *aspiration*, which is a synonym for *hope*, derives in fact from Latin *aspirare*, meaning "to breathe".

Modern psychology has attempted to provide a scientific definition of hope; but ultimately it has not been able to supersede the mythic portrayal, since all it really does is use terms such as "expectation", "belief", "anticipation", and the like to describe it, which are, in essence, nothing more than synonyms for the term *hope* itself. As will be argued in this paper, the original *elpis* concept in the Pandora story is a self-contained metaphorical theory of hope, revealing how the poetic mind allows us to grasp something that is unfathomable in concrete ways, as can be seen in contemporary expressions such as *hope is the breath of life*. The metaphors of hope are, as a corollary, the key elements of the theory. It is little wonder that hope has always interested poets. Emily Dickinson, for instance, characterized hope in her 1891 poem as "the thing with feathers", alluding (latently) to *elpis* as an entity that *flew out* of Pandora's box with feathers, like a bird, which in turn recalls Aesop's *Fables*, where



hope is portrayed as a swallow, perhaps because it is one of the first birds to appear at the start of spring (itself a common metaphor for hope). On the other hand, the *elpis* in Pandora's box may actually be a curse – an angle on the story taken by Friedrich Nietzsche (1878) who characterized it as the most evil of all Pandora's evils, because it prolongs humanity's senseless search for meaning.

It is through metaphor that we come to grasp what hope means to us existentially. This form of understanding is the result of what the Neapolitan philosopher Giambattista Vico called "poetic logic" (Bergin and Fisch 1984), which he defines as a form of imagination that allows us to transform our feelings, emotions, and sentiments into specific thought forms via metaphor. To cite Jean Baudrillard (1987: 7): the poetic mind reveals the ability "to produce meaning, to make the world signify, to render it visible". Hope cannot be "shown" or "seen" in any physical, sensory way; it can only be imagined via metaphorical constructs of visible things, such as feathers or swallows. The feather metaphor portrays hope as an animate entity that moves out of something and goes somewhere else, like a bird. The breath metaphor allows us to connect hope to life itself. Given the infinite range of metaphorical constructs of which the poetic mind is capable, cumulatively they produce composite "mental picture" of what hope means to us conceptually.

The approach to metaphor theory that is adopted here to explicate *elpis* is conceptual metaphor theory (Lakoff and Johnson 1980, 1999, Fauconnier and Turner 2002), given that it provides a viable framework for describing the metaphorical process itself. The framework is based on a fundamental distinction. A metaphor such as *hope is a swallow* is not seen as a random or happenstance one, but as the instantiation of an embedded general metaphorical form, called a conceptual metaphor, namely, *hope is a bird*, which is the source not only of the swallow metaphor, but also of the dove metaphor as a symbol of hope.

### *Conceptual Metaphors of Hope*

The conceptual linkage of *hope to birds* is something we somehow can easily imagine, even if we know that it is phenomenologically impossible. Birds fly around with great maneuverability and endurance, and hence hope is something within us that we feel is somehow similarly maneuverable and enduring (in the imagination). Semiotically, the linkage is based on iconicity (the flight of birds resembles the flight of hope into the world, like

breath). It is the result of what Charles Peirce (1931-1958) famously called an abduction—an inference of resemblance between two seemingly dissimilar entities. He described it as follows (Peirce 1931-1958, V: 180):

The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of *insight*, although of extremely fallible insight. It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before; but it is the idea of putting together what we had never before dreamed of putting together which flashes the new suggestion before our contemplation.

In other words, metaphor results when we connect things by a “flash of insight” which is guided by an implication that the two are related to each other. The relation is actually generated when the metaphor is constructed – it is a construal, not a demonstrable fact. The question now becomes: Is there any neural motivation for such iconic abductions? The probable reason for correlating (or blending) two phenomenologically-unrelated referents seems to be the *de facto* perception that they are connected in some existential way. This blending of regions within the brain (in this case, *hope* and *bird*) is guided by this existential sense (Fauconnier and Turner 2002). The result is the conceptual metaphor, *hope is a bird*, which links by abduction a vague sense (*hope*), encoded in an emotional region of the brain, to a concrete thought form, *bird*, which is encoded in another region. The result is that *hope* can now be imagined concretely as a swallow, a dove, or some other bird and “explained” in terms of bird behaviors and features (with feathers, as flying around, etc.) (Lakoff 1987, Johnson 1987). This sense-construction process is the essence of Vico’s poetic logic, which, as he further claimed, is the primary form of human understanding; and this is why myths are framed in metaphorical (iconic) language, providing a concrete narrative (connective) understanding of spiritual (abstract) notions (Danesi 2022).

The metaphors of hope are also found throughout psychological views of this emotion, since it cannot avoid the same blending process to generate its own theories (Leary 1990). For example, the conceptual metaphor that the *mind is a container* implies the notion that hope is something that is stored in the brain, seen as its container (*My mind is full of hope; There is no hope left inside of me; etc.*). The conceptual metaphor that the *mind is a projection device* is the basis of the psychological definition of hope as an “expectation” of positive outcomes with respect to events and circumstances in one’s life or the world at large. There are, in effect, countless conceptual metaphors for hope in all domains of speech, from poetry and

psychology to everyday discourse. Among those that the present author came across, the following stand out as frequent ones. Note that there is often a blending of conceptual metaphors, as for example, in the statement below: “Along the way, I found hope”. While this is classified under the *Hope is a precious object* conceptual metaphor, it also involves the *Hope is a path forward* conceptual metaphor:

*Hope is a path forward*

Never give up hope. There are different ways to reach your goals.  
 You must move on to bigger and better things; never leave hope behind.  
 Hope can guide you in the right direction.  
 Hope illuminates the path forward.  
 Let hope be your beacon.

*Hope is a target*

You must aim higher to achieve your goals, if you hope to succeed.  
 You missed the only chance that hope gave you.  
 Keep your eye on the future; it is just ahead of you.  
 Aim high – that is the only thing left to do.

*Hope is a quantity*

You cannot measure hope; it is infinite.  
 I do not have much hope left.  
 There is little or no hope in this case.  
 You cannot have too much hope.  
 I am full of hope.

*Hope is a precious object*

Do not lose hope.  
 Hold on to hope tightly.  
 Do not let hope slip through your fingers.  
 Along the way, I found hope.  
 Hope is a precious thing.

*Hope is an instrument to success*

Hope opens all doors.  
 Hope can remove most obstacles.  
 Unlocking hope is the best way forward.  
 Hope is the only remedy.  
 Hope can set you free.

*Hope is spring (the season)*

Hope springs eternal.  
 Spring is a time of great hope.  
 Hope always come along with the first spring flowers.



*Hope is a plant*

Hope blossoms when you least expect it.  
 You must cultivate hope; otherwise your life will be meaningless.  
 Hope will grow on you, if you let it.

*Hope is a color*

The grass is greener on the other side.  
 Hope grows in a green garden.  
 Hope colors the future with many hues.

*Hope is a substance*

I still have hope.  
 I cannot find hope anywhere in my mind.  
 There is no more hope.

*Hope is light*

There is a glimmer of hope.  
 Hope allows you to get away from the dark.  
 Hope sheds light on the future.

*Hope is a sign/label*

Do not pin your hopes on that.  
 There are many signs of hope in that matter.  
 Hope is a signpost to the future.

The conceptual metaphors above represent only a sampling. Also, to reiterate, it seems that singular conceptual metaphors are rarely involved in the delivery of the concept of hope –rather, there seems to be a constant blending of such metaphors. For example, the conduit metaphor (giving, passing on, etc.) is blended with the target metaphor above: *You missed the only chance that hope gave you*. Similarly, the container metaphor is blended with the quantity metaphor above: *I am full of hope*. Some conceptual metaphors have led to derived symbolism, such as the use of the dove across many societies as a symbol of hope. The personification of hope is also diffuse throughout the world, whereby diverse languages typically have equivalents for the following English metaphors:

Hope comes often in your dreams.  
 (Italian: *La speranza viene nei sogni*).  
 Hope comes around every so often.  
 (Italian: *La speranza viene di tanto in tanto*).  
 Hope knows no fear.  
 (Italian: *La speranza non conosce la paura*).

The fact that the exact same conceptual metaphors for hope are found in languages across the world strongly suggests that hope is an archetype for grasping the relation between ideas and the brain as their “container” – note that Pandora’s box was a container of everything that the brain can generate. They are root metaphors (Lent 2017), given that they find resonance across languages, even those that bear no phylogenetic relation to each other; they are defined by Lakoff and Johnson (1999: 23) as “fundamental metaphors that are shared across many cultures”. This may be why the early myths, which were based on root metaphors, encompass the same metaphysical notions across the world (Jung 1959, Jaynes 1976). As such, they constitute a philological field laboratory for testing out the relation among myth, metaphor, and language. They illustrate the uniquely human ability to “move to higher and higher levels of abstraction without limit”, as Alfred Korzybski (1921) insightfully put it.

As Vico suggested, we are all born poets, using our senses and the imagination to link things together into holistic ideas. It is this “linking through sense” capacity that makes the human mind so unique and powerful. Metaphor, which Vico defined as a “fable in brief”, is a trace to this capacity:

All the first tropes are corollaries of this poetic logic. The most luminous and therefore the most necessary and frequent is metaphor. It is most praised when it gives sense and passion to insensate things, in accordance with the metaphysics above discussed, by which the first poets attributed to bodies the being of animate substances, with capacities measured by their own, namely sense and passion, and in this way made fables of them. Thus every metaphor so formed is a fable in brief (Bergin and Fisch 1984: 404).

Early work in conceptual metaphor theory by Michael Reddy (1979) indicated that some conceptual metaphors are based on universal mental imagery, while others are more culture-specific. Vico referred to such universal forms of thought as *imaginative universals* (“*universali fantastici*”). This suggests that many conceptual metaphors are guided in their formation by these imaginative universals. This would explain why the sense that *hope* is a *person* is found across many languages – personification is itself an imaginative universal, constituting a type of anthropomorphic metaphor. Two other imaginative universals can be seen in the *conduit* and *container* images which guide the formation of many conceptual metaphors, such as those discussed briefly above. Taking substances or objects out of their containers, and then passing them on to others (as if they were in a conduit) are images that undergird all kinds of conceptualizations. Some of the concepts above related to hope are framed in similar ways. Reddy refers to these as frames.

One of the frames used to deliver the concept of hope is based on the imaginative universals based on Nature, as for example the following:

*Hope is fire*

There are many sparks of hope left.  
Hope burns within us all.  
Hope has left its cinders.  
Hope is an eternal flame.

Emily Dickinson's famous poem, mentioned at the start, connects hope with a bird, and thus connects it to Nature via the creature:

*Opening lines of Dickinson's poem*

Hope is a thing with feathers  
That perches in the soul  
And sings the tune without words  
And never stops at all.

Such metaphors allow us to imagine hope as part of Nature. Below are a few more:

*Hope moves upwards in a skyward direction*

Every cloud has a silver lining.  
Hope allows you to reach the stars.  
Hope comes out with the sun.

*Hope brings light*

There is light at the end of the tunnel.  
Looking for the light of hope is a powerful thing.  
There is always a spark of hope in darkness.

*Hope is part of many aspects of Nature*

Hope is a rainbow, which comes out in times of need.  
Hope is a force of Nature.  
Hope is a seedling in the garden.

*Poetic Logic*

Vico sought access to the workings of poetic logic, not by means of a method of observation and analysis, but through a study of metaphor and myth. For Vico, Descartes' "spectator theory" of knowledge was of little value, for he did not believe reality could be studied independently of the

individual's involvement in it. As an alternative to Descartes' *cogito ergo sum* ("I think therefore I am") perspective, Vico proposed one by which humans first feel, then vaguely perceive what they have felt, and, finally, attempt to develop distinct ideas from their perceptions. So, in counter-position to Descartes' maxim, Vico's perspective can be phrased as *sentio ergo sum* ("I feel therefore I am").

Rationality, Vico conceded, is humanity's greatest achievement. But, unlike rationalist philosophers, he did not see it as an innate faculty of mind. Rather, he saw it as a *forma mentis* that was achievable only in a social ambiance. Human beings do not inherit rationality from their biological legacy. Stripped of culture, they would be forced to resort to their poetic, or corporeal, imaginations to make sense of the world all over again. The progression from poetic to rational forms of cognition seems to be built into the structure of the brain. This progression, Vico argued, is mirrored in the etymology of our words, symbols, and artifacts. These are mementos of the ideas and theories of the world that we have come up with, shaping what Bonner (1980: 186) calls "true culture" as the "system of representing all the subtleties of language".

For Vico, the primordial operation of the metaphorical capacity creates an "isness" among things. Vico claimed that *Jove* was the first name created by humans as they became conscious of the first thundering sky (Bergin and Fisch 1984: 374-384). Once this sky was called *Jove*, all other experiences of the same phenomenon can be "found again" in this name. *Jove* is now something that had come into existence, and this led to a conscious separation of the sky from the earth, of the divine from the world. From their common perception of *Jove* the first conscious humans learned to make sense together. The same poetic logic story can be told about Pandora's box, which contained *hope* metaphorically. As mentioned, it is no coincidence that the box is a container image in which all human frailties exist. Though Pandora hastened to close the container, only one "thing" was left behind, *elpis*.

As metaphorized concepts become more and more removed from their primary root forms, they allow the increasingly abstract brain to generate more complex thoughts. Free from sensory control, these structures gradually come to dominate purposeful thinking. At that point, the words and notions that have been conceptualized metaphorically are projected onto the external world of reality to partition it, organize it, classify it, and explain it. These projections of the mind have produced our symbolic and cultural systems –our institutions, scientific theories, laws, etc. The structure of these systems, therefore, can be used to investigate the structure of our

memory. This is Vico's *verum-factum* principle, which posits that we can know only what we ourselves have made (Verene 1981: 36-64). Vico's motivation for this notion comes from his observation that: "the world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind" (Bergin and Fisch 1984: 331). Vico warns us that we must never forget how our dominant abstract mode of conceptual thinking originated, and that we should not ignore the fact that we continue to rely on our imagination when our abstract mind fails us: "For when we wish to give utterance to our understanding of spiritual things, we must seek aid from our imagination to explain them and, like painters, form human images of them" (Bergin and Fisch 1984: 404).

In effect, the study of metaphors of hope reveal how poetic logic works in one domain of abstraction. There is never one single (denotative) meaning to a concept. And this is why *elpis* is not only a concept in itself but also a means to understand ineffable aspects of life –as indicated by Aeschylus in his tragedy, *Prometheus Bound* (479 BCE). In the play, Prometheus brought humanity two great gifts –hope and fire. Hope aids the struggle for a better future while fire makes success in that struggle possible. Hope, in fact, is the first gift that Aeschylus mentions:

*Chorus:* Did you perhaps go further than you have told us?

*Prometheus:* I stopped mortals from foreseeing their fate.

*Chorus:* What kind of cure did you discover for this sickness?

*Prometheus:* I established in them blind hopes.

*Chorus:* This is a great benefit you gave to men.

### *Conclusion*

This list of hope metaphors provided here is only a fraction of the whole metaphorical lexicon of hope. There is no way to grasp this concept other than through metaphor, to which we have always turned when confronted something ineffable or invisible. The Vichian notion of poetic logic is thus a key one for explicating hope and metaphor itself.

For Vico, the appearance of metaphor on the evolutionary timetable of humanity made possible the passage from instinctual responses to the world to an abstract and complex form of thinking that transformed sensorial inputs into cognitively-usable models of experience via metaphor. The notion of poetic logic thus allows for an examination of the early stories,

such as the one of Pandora's Box, in terms of a shift from poetic logic to cognition and symbolism. This implies that the brain's ability to form images of the world – rendering it “visible”, to quote Baudrillard again – has allowed humans to give the imagination a form (via metaphor) that remains memorable and meaningful. As Cicero (55 BCE: 274) so aptly put it, metaphor transforms the senses into a form of inner vision, which is what hope is all about:

All metaphors, at least such of them that are best chosen, are applied to the senses, especially the seeing, which of all senses is the most exquisite. Thus when we say, the tincture of politeness, the softness of good-breeding, the murmur of waters, and sweetness of language; these metaphors are all taken from the other senses. But the metaphors taken from the sense of seeing are much more striking, because they place in the eye of the imagination objects otherwise impossible for us to see or comprehend. For there is nothing in nature but what we may adapt its name to signify something else; and every object from which a likeness may be raised, as it may from all objects, if metaphorically applied.

Human beings have the singular capacity to transform the non-reflective form of thought and behaviour that they share with the other animals into a reflective, purposeful one. Poetic logic is the neural mechanism that gives metaphorical form to this capacity. And this is why a concept such as hope emerges in mythic and aesthetic forms, as Douglas Cairns (2016) also found, in his study of ancient Greek poetry (Cairns 2016: 14):

Metaphor can be a crucial element in the formation and extension of emotion concepts and gives an unsurpassed sense of a culture's phenomenology of emotion...[and] *elpis* metaphors resemble those of other, more prototypical emotion concepts...It is clear that *elpis* can, but need not, mean “hope”; and it is equally clear that *elpis* need not be thought of in metaphorical terms. *Elpis* metaphors, however, cluster very strongly around those applications that can be interpreted in terms of English “hope”. They characterize *elpis* as an emotion; but they rarely make it as violent, disruptive, or irruptive an experience as many other emotions are.

The study of metaphor is ultimately a study in how thought, language, and culture are intertwined in a seamless “poetic” amalgam of meaning-making – an amalgam that we come to use from childhood onwards to understand reality and our place within it. The main goal of the Pandora's Box story was, arguably, to bring human minds together to understand something in a concrete narrative-metaphorical way. Metaphors are not

right or wrong. They just *are*, as Donald Verene (1981) has argued cogently. Metaphors of hope have allowed us to develop many aspects of moral behavior, since hope is always conceptualized as providing an optimistic path forward, never a negative one, unless one *loses hope*. This is perhaps why hope is seen as a virtue in Christianity, along with faith and charity, which takes us right back to Pandora, and the portrayal of hope as a spiritual entity, *elpis*, hidden amongst the evils of mankind.

### *References*

Aeschylus

479 BCE *Prometheus Bound*, Interne Archive <https://archive.org/details/prometheusbound03aescgoog>.

Baudrillard, Jean

1987 *The Ecstasy of Communication*, St. Louis, Telos Press.

Bergin, Thomas G.; Fisch, Max

1984 *The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca, Cornell University Press.

Bonner, John Tyler

1980 *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton, Princeton University Press.

Cairns, Douglas

2016 "Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry", in R.R. Causton and R. A. Kaster (eds.), *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, pp. 13-44, Oxford, Oxford University Press.

Cicero

55 BCE *De Oratore*, trans. by E. W. Sutton and H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1942.

Danesi, Marcel

2022 *Metaphor, Riddles, and the Origin of Language: The Sphinx's Legacy*, Lanham, Lexington Books.

Fauconnier, Gilles; Turner, Marik

(2002 *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic.

Jaynes, Julian

1976 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin.

Johnson, Mark

1987 *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, University of Chicago Press.

Jung, Carl

1959 *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton, Princeton University Press.

Korzybski, Alfred

1921 *Manhood of Humanity: The Science and Art of Human Engineering*, New York, Dutton.

Lakoff, George

1987 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

Lakoff, George; Johnson, Mark

1980 *Metaphors We Live By*. Chicago, Chicago University Press.

1999 *Philosophy in Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic.

Leary, David E.

1990 (ed.) *Metaphors in the History of Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lent, Jeremy

2017 *The Patterning Instinct: A Cultural History of Humanity's Search for Meaning*, New York, Prometheus.

Nietzsche, Friedrich

1878 *Human, All Too Human*, New York, Dover Philosophical Classics.

Peirce, Charles S.

1931-1958 *Collected Writings*, 8 Vols., Cambridge, Harvard University Press.

Reddy, Michael J.

1979 "The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language about Language", in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, pp. 284-310, Cambridge, Cambridge University Press.

Verene, Donald P.

1981 *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, Cornell University Press.





MARGHERITA ZANOLETTI

## LE METAFORE DELLA SPERANZA E LA LORO TRADUCIBILITÀ

Newcastle, Nuovo Galles del Sud, settembre 2018. Durante il National Young Writers Festival la scrittrice australiana Meleika Gesa-Fatafehi legge pubblicamente per la prima volta la sua poesia “Say My Name”. Verso la fine della lirica, recita:

*My name has escaped cyclones and their daughters*  
It has been blessed by the dead  
*As they mixed dirt, salt and liquid red,*  
*into my flesh*  
*My name is the definition of resilience*  
*It is a warrior that manifested because of warriors* (Whittaker, ed., 2020: 106).

Le parti evidenziate (il corsivo è nostro) possono essere qualificate come espressioni figurate, contenenti linguaggio metaforico. Leggendo, infatti, nessuno penserà che gli antenati morti della poetessa abbiano realmente miscelato dentro alle sue carni sporcizia, sale e sangue (la perifrasi anastrofica *liquid red*); è altrettanto poco verosimile che nome e cognome dell'autrice siano fuggiti sulle proprie gambe da un ciclone (*My name has escaped cyclones*) e che corrispondano alla definizione di resilienza (*is the definition of resilience*); né ha senso ritenere che, nel contesto della poesia, si stia parlando di una reale guerra in corso (*It is a warrior*). Al contrario, tutte queste espressioni possono essere ritenute manifestazioni linguistiche della metafora, poiché a. il significato base delle parole impiegate non coincide con il significato contestuale; e b. il significato contestuale delle parole impiegate può essere correlato al significato base tramite un legame di somiglianza (Steen 2014).

Immaginando di tradurre in italiano questi versi, otterremmo qualcosa di simile:

*Il mio nome è scampato ai cicloni e alle loro figlie*  
I morti lo hanno benedetto  
*Mescolando terra, sale e rosso liquido,*



*nella mia carne*

Il mio nome è *la definizione di resilienza*

È *un guerriero* che ha dato prova di sé a causa dei guerrieri.

Come si evince confrontando i versi di Gesa-Fatafehi con la traduzione proposta, le metafore espresse in italiano tendono a ricalcare letteralmente quelle in inglese. Fa eccezione il primo verso, dove l'assonanza tra *scappare* e *scampare* (una parola matrioska contenente il verbo "campare" che, nella sua accezione arcaica, significa sia "trovare scampo" sia "liberare da un pericolo") ha generato una nuova immagine: un'immagine di salvezza, speranza e sopravvivenza che, per contrasto, prefigura il verso successivo, in cui si parla di *morti*. L'allusione al campo semantico della speranza ritorna nella metafora *il mio nome è la definizione di resilienza*. Infatti, la parola "resilienza" fa pensare a una circostanza difficile da affrontare con fiducia, spirito di adattamento, capacità di resistere e controbattere (*un guerriero* contro *guerrieri*). Ne complesso, tranne qualche detour dalla resa letterale (*escaped / scampato; manifested / ha dato prova di sé*), nella ritestualizzazione italiana l'utilizzo del linguaggio figurato ricalca il prototesto. Perché?

In "Say My Name" l'immagine del nome (*name*) ricorre ben otto volte ed è metafora insistita di eredità, storia, dignità, potere e resistenza alla colonizzazione. È metafora di discendenza e appartenenza, di speranza e lotta. E poiché le espressioni ana-metaforiche utilizzate da Gesa-Fatafehi, di discendenza tongana e isolana dello Stretto di Torres, rimandano a salienze culturali precise che sottendono una visione del mondo, l'atto traduttivo consiste non soltanto nell'interpretare ciò che il sistema segnico di partenza vuol significare, bensì anche nel "capire il sistema interno di una lingua e la struttura di un testo dato in quella lingua, e costruire un doppio del sistema testuale, che sotto una certa descrizione, possa riprodurre effetti analoghi nel lettore" (Eco 2003: 16). In sostanza, tradurre metafore implica un *transfert* intralinguistico, interlinguistico, interculturale ed interemotivo, in cui risulta essenziale cogliere e far propria anche la dimensione emozionale, intimamente connessa con il portato culturale e connotativo espresso dai segni che lo costituiscono (Petrilli and Ji, eds., 2022; Zanoletti 2022: 255-256), e ciò può avvenire attuando differenti strategie interpretativo-traduttive.

Il presente contributo si propone di indagare il processo che rende possibile un tale *transfert*, adottando una prospettiva traduttologica integrata dalla riflessione semiotica. L'intervento, che nasce come riflessione sulla scorta dell'esperienza di traduzione di alcuni autori australiani (Zanoletti

2006, 2009, 2011, 2012, 2013, 2021, 2022), esamina le modalità in cui la metafora è utilizzata da cinque scrittrici australiane di varia discendenza, legate alle culture delle First Nations, ovvero aborigene, confrontando i versi in inglese con alcune possibili traduzioni in italiano. Gli utilizzi specifici da un lato suggeriscono alcune accezioni particolari che riveste il concetto di speranza nei contesti storico-culturali di riferimento delle diverse autrici; dall'altro, richiamano l'attenzione su alcune problematiche che il traduttore deve affrontare e sulle tecniche a cui può ricorrere, alla luce delle più recenti acquisizioni della traduttologia.

Il percorso d'indagine proposto si bipartisce in una sezione teorico-metodologica e in una sezione di analisi qualitativa. La prima parte ("Linguaggio figurato, metafora e traduzione") fornisce un'introduzione di natura propedeutica sul legame metafora-traduzione. La seconda parte ("La traduzione interlinguale delle metafore della speranza") affronta la traduzione dall'inglese all'italiano di cinque testi poetici, evidenziando alcuni dei meccanismi che governano il funzionamento delle metafore e il livello teorico di traducibilità. Rifuggendo da ogni pretesa definitoria o normativa, un tale approccio si propone un duplice fine: da un lato, richiamare l'attenzione sull'importanza che la traduzione letteraria ha nell'apprendimento della lingua e della cultura straniera; dall'altro, sollecitare la lingua di arrivo a rimettersi in gioco nel rapporto dialogico con l'alterità (Petrilli 2019).

### 1. *Linguaggio figurato, metafora e traduzione*

Com'è generalmente noto, la metafora appartiene all'ambito più vasto del linguaggio figurato, a cui sono ascrivibili anche similitudine, iperbole, sineddoche, giochi di parole e personificazione. Il linguaggio figurato implica una deviazione da ciò che i parlanti di una lingua apprendono come significato standard di una sequenza di segni verbali, atta a perseguire un qualche impatto o significato speciale (Zanoletti 2007; Eco 2014; Petrilli 2019: 418-421; Welby 2021: 452-455).

Secondo la teoria seminale di I. A. Richards (1936), qualunque metafora è formata da due elementi: il *tenore* è il termine comparato, ovvero ciò che si vuole descrivere (ad esempio, la speranza); il *veicolo* è il termine comparante, cioè l'immagine utilizzata (ad esempio, il colore verde). Mediante la comparazione tra *tenore* e *veicolo*, la metafora connette per analogia fenomeni tra loro distanti, in tal modo costruendo e traslando concetti da una sfera percettiva ad un'altra (Arduini 2014: 46). Capire

metafore, dunque, implica saper scorgere il simile attraverso una percezione intuitiva della somiglianza nella diversità, anche a livello intertestuale (Eco 2014: 5).

Meno noto, seppure ampiamente documentato, è il fatto che la metafora non è semplicemente un'entità linguistica o un fenomeno retorico, ma un costruito cognitivo. È una questione di pensiero, prima che di linguaggio. Secondo la teoria cognitivista di Lakoff e Johnson (1980), per citare una pietra miliare in questo ambito della ricerca, le metafore verbali sono il prodotto secondario di una più profonda struttura mentale analogica, che ci permette di conoscere e definire il mondo circostante nei termini di ciò che ci è più familiare. Lungi dall'essere un orpello, la metafora contribuisce alla modellizzazione, alla concettualizzazione e alla denominazione dei concetti, attraverso un meccanismo di natura traduttiva (Arduini 2014: 43; Petrilli 2023: 114).

Di traduzione, infatti, si tratta quando si fa uso della metafora, considerato lo spostamento da un campo di discorso ad un altro, da un linguaggio ad un altro (Faini 2004: 98; Petrilli 2023: 114). Con l'espressione *principio di traduzione*, Victoria Lady Welby teorizza lo sviluppo traslazionale del significato, cioè la relazione di reciproca implicazione e amplificazione tra segni e significati nello spostamento continuo da un segno all'altro, in una sequenza interpretativa infinita (Petrilli 2021: 456-458). Per Welby, il concetto di traduzione ha un'accezione ben più ampia di quella interlinguale. La traduzione è intesa in termini semiotici: transegnici, transistematici, transdisciplinari e transculturali. È la capacità di reciproca connessione, dipendenza, rispondenza fra differenti segni, sensi e idiomi, "la capacità di guardare i segni con occhi altri e svilupparli non soltanto attraversando lingue diverse. L'interconnessione, la comparazione, il confronto, l'incontro fra processi interpretativi / traduttivi differenti sono decisivi per la vita dei segni nel mondo umano e per la generazione di nuovi sensi" (Petrilli 2019: 253-255; 2023: 114).

Da questa prospettiva semiotica, occuparsi di traduzione interlinguale delle metafore significa occuparsi della capacità che il linguaggio verbale ha di tradurre immagini (Eco 2014: 1). E poiché, come rilevato, una lingua riflette non soltanto un dizionario e una grammatica, ma soprattutto storie, culture e concezioni del mondo, la traduzione del linguaggio figurato implica la traduzione del senso profondo sotteso a quei segni. Il traduttore ha il compito di reinterpretare la visione che ha prodotto quei segni all'interno del paradigma culturale di arrivo.

In questo quadro, dunque, pure quando l'interpretazione e la traduzione avvengono all'interno del verbale, una teoria traduttiva non dovrà

tanto preoccuparsi di specificare come le metafore dovrebbero essere tradotte, quanto potrà essere utilizzata per impostare modelli secondo i quali i fenomeni osservabili possono essere adeguatamente descritti. In altri termini, occorre prediligere un approccio non prescrittivo, ma esplicativo (van den Broeck 1981: 77), applicando paradigmi teoretici in grado di rappresentare ogni tipo di manifestazione segnica e non soltanto quella verbale.

### 1.1. *Tipi di metafora e traducibilità*

Due mila anni e più di riflessione sulla metafora, a partire da Aristotele, hanno lasciato in eredità non soltanto una ricchezza filosofica, ma anche una mole terminologica e classificatoria. Nel corso della storia, il numero di sistemi tassonomici elaborati per classificare le metafore è tanto elevato quanto quello dei modelli teorizzati per le figure retoriche in generale. In questa sede, basandoci sulla suddivisione proposta in ambito linguistico da Raymond van der Broeck (1981; cfr. anche Newmark 1981; Faini 2004: 99-100; Eco 2014: 9; Steen 2014: 17), proponiamo tre tipologie semiotiche: metafora *morta*, metafora *convenzionale* e metafora *privata*.

*Tipologia 1: metafore morte* (o, in ambito linguistico, *lessicalizzate*)

*Descrizione:* costituiscono la maggioranza dei troppi metaforici e la maggior parte sono non deliberate. Sono legate a un concetto specifico e sono diventate la norma nell'uso di una determinata comunità linguistica. L'analogia che è alla base della stessa formazione tende ad essere dimenticata.

*Esempi in italiano:* le gambe del tavolo; il collo di bottiglia.

*Traducibilità:* di norma, hanno alta traducibilità. In testi complessi come la poesia, hanno traducibilità bassa.

*Tipologia 2: metafore convenzionali* (o, in ambito linguistico, *prosastiche*)

*Descrizione:* sono quelle in cui si è poco coscienti dell'immagine evocata dall'espressione e la maggior parte sono non deliberate. Sono diventate, nel tempo, parte integrante del linguaggio di tutti i giorni e non costituiscono più una deviazione dalla norma.

*Esempi in italiano:* è una volpe; appesa a un filo.

*Traducibilità:* non richiedono necessariamente una traduzione metaforica se la lingua di arrivo non ha a disposizione un corrispondente senso metaforico convenzionale.

*Tipologia 3: metafore private* (o, in ambito linguistico, *poetiche*)

*Descrizione:* sono espressioni che vengono utilizzate deliberatamente e per la prima volta. La loro forza emotiva ed evocatrice è intensa, poiché l'espressione ci stimola a vedere un contenuto di cui non prescrive chiaramente il tipo.

Violano le regole semantiche del linguaggio standard e sono utilizzate a fini espressivi o divulgativi.

*Esempi in italiano:* “il naufragar m’è dolce in questo mare”; “un gomito di strade”.

*Traducibilità:* sono più traducibili rispetto alla *Tipologia 2*.

Le suddette categorie, è utile precisare, sono dinamiche. Così come esistono metafore completamente lessicalizzate ed altre in corso di lessicalizzazione, “in testi complessi come le poesie il principio strutturante dell’organizzazione artistica (o poetica) a cui sono subordinati gli schemi contestuali del linguaggio ordinario risveglia la forza simbolica della metafora morta, così che in un certo senso ridiventa una metafora ‘viva’” (van den Broeck 1981: 83).

### 1.2. Strategie traduttive della metafora verbale

Analogamente alle classificazioni dei diversi tipi di metafora, anche le strategie traduttive proposte in relazione al linguaggio metaforico sono varie e articolate (van den Broeck 1981; Newmark 1981; Larson 1984; Tirkkonen-Condit 2001). Operando un incrocio tra i diversi contributi che riguardano la traduzione interlinguale, esse si potrebbero ricondurre a tre:

*Strategia 1: Traduzione onomasiologica (o letterale):* implica rendere la metafora *sensu stricto*. Il fine è riprodurre il gioco formale del sistema segnico di partenza.

*Strategia 2: Traduzione semasiologica (o sostitutiva):* implica trasformare e dinamizzare l’immagine, cercando una variante non letterale nella lingua d’arrivo. Il fine è mantenere una qualche forma di connotazione e conservare il principio strutturale di fondo del sistema segnico di partenza.

*Strategia 3: Traduzione discorsiva (o standardizzante):* implica dissolvere la metafora in una similitudine, rimpiazzare la metafora privata con una metafora convenzionale o sostituirla con linguaggio non figurato, una parafrasi, una nota a piè di pagina o una spiegazione. Il fine è una maggiore trasparenza della denominazione.

Sarà bene ricordare che esistono diverse soluzioni traduttive non soltanto perché di fronte a differenti tipi di metafora occorre di volta in volta scegliere la strategia più adatta, ma soprattutto perché ci sono diversi *progetti traduttivi* ed è importante che il traduttore espliciti il proprio (Berman 2000[1985]). Per citare un esempio, la scelta potrebbe ricadere tra

una traduzione *addomesticante*, che interpreta una metafora estranea alla propria cultura come qualcosa da adattare o camuffare e, anziché mettere in luce la differenza, si adatta alle norme della lingua di arrivo; o una traduzione *straniante*, che tende a valorizzare gli aspetti di diversità, con esiti devianti, alienanti, esotici o arcaicizzanti (van den Broeck 1981: 85; Venuti 1995; Arduini 2014: 48). O ancora, potremmo optare per un approccio *testocentrico*, ponendo l'attenzione alle funzioni estetica, poetica ed espressiva e considerando le metafore come manifestazioni della creatività individuale dello scrittore; oppure preferire un approccio *lettorecentrico*, concentrandoci su come le metafore vengono interpretate e comprese dai lettori (Eco 2014: 8).

### 1.3. *Difficoltà e rischi traduttivi*

Le categorizzazioni e le sintesi sopra delineate potrebbero dare a intendere che la traduzione della metafora sia un procedimento lineare, scevro di ambiguità ed equivoci. Al contrario, il processo in questione non è esente da difficoltà e rischi.

Un nodo di complessità da tenere presente è relativo alla struttura e alla funzione di una metafora all'interno del sistema segnico a cui essa appartiene. Come emergerà chiaramente nella seconda parte del saggio, incentrata sui casi di studio, tradurre una metafora poetica non significa prendere in esame una figura isolata, bensì un sistema segnico intero, in cui la figura è uno dei molti fili. È dunque necessario che ogni filo sia considerato in ragione delle interconnessioni e delle interdipendenze tra i vari segni costitutivi della trama (Arduini 2014: 43-44).

Inoltre, non soltanto esistono tipi diversi di metafora, ma questi diversi tipi si intrecciano con altre figure della poesia, per cui la loro traduzione presenta coefficienti variabili di difficoltà. Si tratta pertanto di far sì che siano valorizzate tutte le peculiarità di quella figura, vale a dire i suoi legami con gli altri elementi segnici, con le convenzioni sincroniche e diacroniche in cui quella figura si significa e che la rendono semanticamente pregnante.

Fatte queste premesse, ai fini della nostra indagine ci limitiamo a segnalare tra le possibili difficoltà correlate alla traduzione interlinguale delle metafore tre macrotipologie: le problematiche di ordine linguistico, i fattori extra-linguistici, e le convenzioni e tradizioni estetiche.

Nella prima macrotipologia, ovvero le difficoltà di ordine linguistico, rientrano differenze di natura grammaticale tra la lingua di partenza e la lingua di arrivo. Basti pensare, ad esempio, alle diverse norme che dettano l'ordine delle parole all'interno della frase (Steen 2014: 20); oppure, sul

piano fonologico, al fatto che in inglese esiste un maggior numero di suoni consonantici rispetto all'italiano, mentre l'italiano è una lingua ricca di suoni vocalici; o ancora, alla relazione che intercorre tra scrittura e oralità.

La seconda macrotipologia include difficoltà di ordine extra linguistico, legate al sistema culturale da cui i testi sono stati originati (van den Broeck 1981: 80), come ad esempio l'anisomorfismo semantico. È altrettanto importante rimarcare come, poiché culture diverse concettualizzano il mondo in modo diverso, le metafore tendono ad essere specifiche di un dato contesto. La difficoltà intrinseca della loro traduzione non è l'assenza di un elemento lessicale equivalente nel sistema segnico di arrivo quanto piuttosto la divergente concettualizzazione culturale dei fenomeni nelle due comunità linguistiche.

La terza macrotipologia è connessa alle convenzioni e alle tradizioni estetiche. Per esempio, un aspetto da non sottovalutare è che l'atto traduttivo è spesso influenzato dalle aspettative del pubblico di riferimento. Inoltre, sarà buona prassi considerare le differenze nei codici estetici ed etici dei sistemi segnici a confronto: la traducibilità avrà un coefficiente di difficoltà minore in caso, ad esempio, di prassi letterarie condivise (*ibid.*: 81).

## 2. La traduzione interlinguale delle metafore della speranza

Sulla scorta delle teorizzazioni sin qui richiamate schematicamente, in questa seconda sezione ci concentreremo sulla traduzione del linguaggio figurato presente all'interno di cinque testi-campione contenenti metafore della speranza, selezionati all'interno di un corpus di poesia australiana contemporanea. Come emergerà nel corso dell'analisi, le metafore poetiche toccano temi come la resilienza, il legame tra speranza e lotta, la perdita della speranza e l'appartenenza; ma anche la relazione tra rabbia e attesa di riscatto e tra oppressione e disperazione. Questi rimandi contribuiscono a fare luce sull'importanza che il tema della speranza riveste all'interno della produzione letteraria connessa alle culture delle First Nations.

Naturalmente, l'analisi pre-traduttiva delle caratteristiche salienti di un testo costituisce una parte vitale del processo di traduzione interlinguale, e in particolare della traduzione letteraria, poiché facilita il traduttore nel prendere decisioni consapevoli e informate su quali strade percorrere e quali scelte operare. In questo caso, dato il focus dello studio, i versi in inglese sono trascritti evidenziando in corsivo la presenza di linguaggio figurato e, in particolare, delle metafore della speranza. L'iter interpretativo





sarà condotto nei confronti non della singola metafora ma, come si è detto, dell'immagine nel suo contesto. Questo sguardo allargato consentirà la comparazione tra le scelte autoriali operate nel sistema segnico di partenza rispetto a quelle operabili dal traduttore nel sistema segnico di arrivo.

2.1. *Speranza come luce: Oodgeroo Noonuccal, "The Dawn Is At Hand" (1966)*

Il tema della speranza è centrale nell'opera della scrittrice Quandamooka Oodgeroo Noonuccal (1920-1993), che in Australia per prima utilizza la poesia come strumento di lotta sociopolitica in favore delle popolazioni indigene, schiacciate e sottomesse dagli invasori bianchi. All'interno dell'antologia *My People* (1970) la parola *hope* ricorre ben 14 volte; in aggiunta, 16 sono i riferimenti al campo semantico del sogno, 3 al concetto di attesa/aspettativa e 3 a quello di ambizione. Un nucleo di poesie dedicato precipuamente alla speranza (Zanoletti 2021: 66, 70-71) pone l'accento sul processo politico di costruzione di rapporti positivi tra popolazioni indigene e non, attraverso il superamento delle barriere razziali e l'implementazione di riforme legislative tese a favorire l'unità. In questi testi, l'enfasi si sposta dall'accusa per i soprusi del presente alla visione di un futuro più radioso, fatto di eguaglianza e solidarietà. L'attacco di "The Dawn Is At Hand" [L'alba è vicina], ad esempio, auspica un futuro positivo con toni accesi e pugnaci:

Dark brothers, first Australian race,  
Soon you will take your rightful place  
In the brotherhood long waited for,  
Fringe-dwellers no more.

Sore, sore the tears you shed  
When *hope seemed folly* and justice dead.  
Was the long night weary? Look up, dark band,  
*The dawn is at hand.* (Oodgeroo 2021: 192)

La poesia si sviluppa in sette quartine di rime bacciate. Nella seconda quartina, due sono le figure impiegate per descrivere ed esprimere la speranza. La prima è la similitudine *hope seemed folly*, che paragona la speranza alla follia riferendosi al fatto che nel passato, osserva Oodgeroo, la situazione per gli aborigeni era talmente drammatica che sperare era considerato un'insania. Questa comparazione, analogamente a una metafora privata, accosta due concetti lontani in modo originale (Tipologia 3). La seconda figu-



ra, invece, *The dawn is at hand*, ribalta la situazione: dopo il lungo buio (*long night*), adesso siamo così vicini all'alba di un nuovo giorno da poterla quasi toccare. In questa metafora, l'avvento del cambiamento è il tenore e *dawn* è il veicolo. Tale immagine alimenta in chi legge o ascolta la poesia la speranza che un futuro radioso è ormai alle porte. Mentre l'immagine dell'alba, legata al campo semantico della luce, è frequentemente connessa alla speranza, perché è emblema di qualcosa di nuovo e positivo (si pensi alle espressioni in italiano "una luce in fondo al tunnel", "vedere la luce", ecc.), l'espressione *at hand*, riferita a *dawn* è una metafora convenzionale (Tipologia 2) che indica vicinanza e facile raggiungibilità. Nello stesso tempo, però, se interpretato letteralmente, l'accostamento di *dawn* con *the hand* evoca un paradosso, perché nella realtà è impossibile pensare di toccare con mano l'alba. È il caso sopraccitato in cui in un contesto poetico una metafora convenzionale può assumere un effetto inedito e originale.

Una prima proposta di traduzione italiana potrebbe tenere presente il principio generale secondo cui le metafore private (Tipologia 3) possono essere rese *sensu stricto* (Strategia 1), mentre quelle morte o convenzionali (Tipologie 1 e 2) suggerirebbero l'impiego di una variante non letterale o di una perifrasi (Strategie 2 e 3). Seguendo questa indicazione, nell'esempio che segue, delle due espressioni figurate tradotte in italiano la prima ricalda il testo inglese (Strategia 1) (si noti, purtuttavia, che per una maggiore eufonia l'ordine con cui compaiono giustizia e speranza è invertito), mentre la seconda ha perso in parte la carica figurativa (Strategia 2), dato che *at hand / a portata di mano / alle porte* è stato tradotto perifrasticamente come *vicina* (Strategia 3). Questa scelta, pur mantenendo l'immagine dell'alba come metafora che sollecita un sentimento di speranza, permette di veicolare il significato in modo più chiaro e diretto, conformemente allo stile comunicativo di Oodgeroo (approccio *lettorecentrico*).

Lacrime brucianti avete versato,  
 Quando la giustizia sembrava morta e *la speranza una follia*.  
 La lunga notte vi ha prostrato? Popolo scuro, alza gli occhi,  
*L'alba è vicina*. (Oodgeroo 2021: 193)

I lettori più attenti avranno notato che questa prima traduzione, seppur lessicalmente fedele al testo in inglese, elude due elementi prosodici della lirica di Oodgeroo: la rima e l'allitterazione. Sotto questo riguardo, va tenuto presente che le poesie di Oodgeroo furono scritte essenzialmente per essere declamate ad alta voce, come strumento di protesta politica atto a rivendicare i diritti del popolo aborigeno: l'impatto sonoro è dunque parte

integrante dell'opera. Tenendo dunque conto di questo aspetto (approccio *testocentrico*), nella seconda proposta di traduzione, due trasformazioni apparentemente piccole, pur non cambiando la strategia traduttiva delle metafore ripristinano la ripetizione *sore, sore* e le rime bacciate, restituendo risalto all'aspetto comunicativo: il termine dinamico *sperare* (in rima con *versare*) al posto del termine statico *speranza* e, anziché *vicina*, l'aggettivo *imminente* in rima con *gente* chiamano in causa il ruolo attivo dei destinatari a cui la poesia è dedicata.

Quante e quante lacrime avete dovuto versare,  
 Quando la giustizia sembrava morta e *una follia sperare*.  
 La lunga notte vi ha sfiancato? Solleva lo sguardo, mia nera gente,  
*L'alba è imminente*.

2.2. *Speranza e appartenenza: Oodgeroo Noonuccal, "Municipal Gum"*  
 (1966)

Contenuta nella stessa raccolta, la poesia "Municipal Gum" [Eucalipto municipale] (1966) accosta ai temi della speranza e della resilienza il loro antonimo: la disperazione. Protagonista è un eucalipto, solo nella città cementificata. Lottando per sopravvivere in un ambiente ostile, l'albero diventa segno di speranza e simbolo di resistenza; al tempo stesso, la sua misera condizione di abbandono esprime un senso di disperazione. Nel suo dialogo immaginario con la pianta, Oodgeroo dissemina la poesia di figure retoriche, tra cui diverse metafore:

Gumtree in the city street,  
 Hard bitumen around your *feet*,  
 Rather you should be  
 In the cool world of leafy forest *halls*  
 And wild bird *calls*  
 Here you seem to me  
 Like that poor cart-horse  
 Castrated, *broken*, a thing wronged,  
 Strapped and buckled, its *hell* prolonged,  
 Whose hung head and listless mien express  
 Its *hopelessness*.  
 Municipal gum, it is dolorous  
 To see you thus  
 Set in your black *grass of bitumen* –  
 O fellow *citizen*,  
 What have they done to us? (Oodgeroo 2021: 196).

Al centro della lirica campeggia un'immagine. Con una similitudine, l'eucalipto viene paragonato a un cavallo da tiro (*Here you seem to me / Like that poor cart-horse*) cosificato (*thing*), imbrigliato e costretto con la violenza a lavorare senza sosta né speranza (*Strapped and buckled, its hell prolonged, / Whose hung head and listless mien express / Its hopelessness*). La similitudine che mette in relazione l'albero a un animale reso schiavo dall'uomo ospita al suo interno varie espressioni metaforiche: il povero cavallo è qualificato come *broken* (Tipologia 1); Oodgeroo lo definisce *thing* (Tipologia 3); e ad esso è associata la parola *hell* (Tipologia 2). Tutto ciò contribuisce a connotare l'immagine con un senso di *hopelessness*, ovvero assenza di speranza.

Come abbiamo visto, le tre tipologie di metafora possono essere tradotte con strategie diverse. Generalmente, le metafore non deliberate (ovvero quelle morte e quelle convenzionali, Tipologie 1 e 2) possono essere tradotte o individuando un'immagine corrispettiva nella cultura d'arrivo (Strategia 2), oppure sciogliendo l'immagine in una parafrasi (Strategia 3). Le metafore deliberate, invece (ovvero quelle private, Tipologia 3), possono più spesso essere rese *verbatim* (Strategia 1). Vediamo se e come ciò possa essere messo in pratica traducendo il testo in italiano:

Qui mi sembri  
 Come quel povero cavallo da tiro  
 Castrato, domato, una cosa violata,  
 Imbrigliato e sellato, il suo inferno prolungato,  
 Il capo chino e il passo spossato esprimono  
 La sua disperazione (Oodgeroo 2021: 197).

La metafora morta *broken* è stata esplicitata tramite il participio *domato*, parola che metaforicamente denota una coercizione ma che, in questo particolare contesto, evoca anche la sua accezione letterale: infatti, il verbo domare ha come significato base quello di rendere docile un cavallo. In questo modo, il ricorso a una traduzione discorsiva (Strategia 3) ha generato una nuova metafora (Strategia 2) coerente con il sistema segnico di partenza. La metafora convenzionale *hell*, invece, è tradotta letteralmente (Strategia 1), perché sia in inglese che in italiano l'immagine dell'*inferno* è metafora di una situazione di profondo malessere e insofferenza. La similitudine *Like that poor cart-horse* (*Come quel povero cavallo da tiro*) e la metafora privata *thing* (*una cosa*) sono state tradotte letteralmente (Strategia 1), facendo così trasparire l'originalità delle immagini create da Oodgeroo (approccio *testocentrico*). Tutte queste espressioni metaforiche com-

pongono un climax che conduce alla rivelazione finale: il cavallo è l'emblema della mancanza di speranza (*hopelessness*), della *disperazione*. Ecco svelata la metafora implicita nella poesia: l'analogia è tra l'eucalipto-cavallo da tiro e l'uomo aborigeno sradicato dalla sua terra e abbandonato nella città infernale, privato della dignità di essere umano, dell'ambiente naturale e della libertà.

La traduzione italiana sopra proposta, a ben osservare, non rispecchia lo schema prosodico del sistema segnico di partenza, poiché lo schema delle rime non è rispettato. Tuttavia, le assonanze e le allitterazioni presenti (*Castrato, domato, una cosa violata / Imbrigliato e sellato, il suo inferno prolungato; il suo passo spossato*) possono essere considerate stratagemmi parzialmente compensativi in grado di riecheggiare il ritmo del prototesto.

### 2.3. *Speranza e rivoluzione: Bobby Sykes, "Cycle" (1979)*

Come abbiamo accennato, tra le diverse sfumature che il concetto della speranza assume nella poesia australiana che mette a tema le storie e le culture indigene, troviamo il legame tra la speranza e la lotta rivoluzionaria. Sperare, in questa accezione, può voler dire sperare in un cambiamento futuro, immaginando una società più giusta e lottando perché ciò avvenga.

Questo tema è al centro di un componimento del 1979 della scrittrice e attivista australiana Roberta "Bobby" Sykes (1943-2010) (Gilbert, ed., 1988: 37-39), originariamente pubblicata all'interno della sua prima raccolta di poesie *Love Poems and Other Revolutionary Actions* (1979). I testi inclusi in questo volume affrontano diverse tematiche legate, in particolare, alle vicende del tempo vissute dalle comunità aborigene: temi di attualità politica, come le morti in carcere, i pregiudizi razziali, il senso di oppressione e d'impotenza di fronte alle ingiustizie sociali e la lotta per i diritti civili, ma anche temi legati alla sfera intima, come l'amore e la devozione.

Nel brano qui presentato, tratto da una poesia intitolata "Cycle", la corrispondenza tra politica e affetti e tra sfera pubblica e sfera privata è oltremodo evidente. Sykes, infatti, che pur non essendo di discendenza aborigena impegnerà tutta la propria vita in favore dei diritti delle popolazioni First Nations, descrive la rivoluzione come qualcosa di embrionale: come un battito interiore che alimenta la fiducia nella giustizia che verrà. La speranza, dunque, secondo l'autrice è intimamente legata all'aspettativa che un mondo più giusto è in arrivo, grazie alla lotta rivoluzionaria.

The revolution is conceived  
As a babe in the womb;

It is, as a foetus,  
 An idea – *a twinkle* only  
 In men's eyes and *a silent knowing*  
 In women;  
 Yet it lives.

The revolution is alive  
 While it lives  
 Within us;  
*Beating, making our hearts warm,*  
*Our minds strong, for we know*  
*That justice is inevitable* –  
 Like birth (Gilbert, ed., 1988: 37).

Nell'incipit della poesia, Sykes paragona la rivoluzione a un feto nel grembo, al luccicare degli occhi e ad un silenzio: è poco appariscente, ma viva e reale. Nella seconda strofa compare una metafora privata (Tipologia 3): la rivoluzione è un battito (*beating*) che riscalda i cuori (*making our hearts warm*) e fortifica le menti (*Our minds strong*), perché è alimentata dalla fiducia che il progresso sociale sia inevitabile (*For we know / That justice is inevitable*). Questa attesa fiduciosa, questo sentimento ottimista di aspettativa nella realizzazione di quanto si desidera, è speranza. Sappiamo che la traduzione delle metafore private può di norma basarsi su una resa letterale, poiché l'intento sarà quello di restituire l'originalità dell'immagine poetica (Strategia 1). Ecco, dunque, come la poesia potrebbe essere tradotta in italiano:

La rivoluzione è viva  
 Finché vive  
 In noi;  
*Batte, ci riscalda i cuori,*  
*Ci rinforza le menti, perché sappiamo*  
*Che la giustizia è inevitabile* –  
 Come un parto.

In questo caso, la strategia traduttiva impiegata è stata quella di risemantizzare le metafore in inglese *strictu senso*. Questa modalità restituisce le immagini in modo diretto, enfatizzando lo stile militante adoperato dall'autrice per veicolare il suo messaggio (approccio *testocentrico*). È interessante notare come la similitudine finale, che stabilisce un'analogia tra l'inevitabilità della giustizia e la nascita del feto, faccia riferimento a un evento naturale e fisico, familiare a tutti. Questo elemento aggiunge ulteriore vivi-

dezza alla poesia. In italiano, per rendere evidente il riferimento a qualcosa di concreto ed esplicito, si è scelta la parola *parto* al posto dei termini astratti e ben più delicati *nascita* o *nascere*.

#### 2.4. Assenza di speranza: Kerry Reed-Gilbert, “Born a Blackgin” (1996)

Poeta, educatrice, attivista politica e animatrice culturale, figlia dello scrittore Kevin Gilbert, Kerry Reed-Gilbert (1956-2019) pubblica la sua prima raccolta di liriche, *Black woman, Black Life*, nel 1996. La sua produzione letteraria dà ampio risalto all’esperienza di vita dell’autrice, in quanto donna Wiradjuri. In particolare, in “Born a Blackgin” [Nata *Blackgin*] (la traduzione di questo titolo fa presupporre un approccio *straniante*, dato che conserva intatta la parola *Blackgin*, evidenziandola), nel suo colloquio immaginario con il lettore l’autrice esprime con ripetuta insistenza i propri sentimenti di solitudine, abbattimento, frustrazione e angoscia a causa della discriminazione razziale e di genere di cui si sente vittima. Di fronte alla società, infatti, la colpa dell’autrice è quella di essere una *Blackgin*, cioè una donna aborigena.

La parola riassuntiva degli stati d’animo della protagonista compare nella seconda strofa, ed è (come in *Municipal Gum* di Oodgeroo) *hopelessness*, cioè la mancanza di speranza, un’emozione che Reed-Gilbert raffigura mediante una metafora paradossale: come un peso faticoso da portare (*not easy to bear*, Tipologia 1). Il paradosso, naturalmente, è costruito sulla polisemia del verbo *bear*, che significa sia “portare” sia, come metafora morta, “sopportare”, e risiede nel fatto che qualcosa che non c’è possa essere pesante:

It’s a feeling of *hopelessness*  
of loneliness and despair  
A sadness and a sorrow  
That’s not easy to *bear* (Reed-Gilbert 1996: 14).

La lirica prosegue con un’altra immagine metaforica, che si ricollega intertestualmente alla metafora del cuore in “Cycle” di Bobby Sykes: la mancanza di speranza è qualcosa che strappa il cuore, facendolo a pezzi in modo irreparabile. Si tratta di una metafora privata con una componente convenzionale (Tipologie 2 e 3), poiché l’espressione *tearing in little pieces* è entrata largamente nell’uso; di contro, l’indicazione che questi piccoli pezzi non possano più essere ricomposti (*pieces can never be mended*) è un’immagine inedita, frutto della creatività dell’autrice (Tipologia 3). Successivamen-

te, utilizzando una metafora tradizionalmente legata all'immaginario dell'amore romantico (*broken heart*, Tipologia 2), Reed-Gilbert rivela la vera causa di questo strappo: non si tratta di un uomo, ma di una società che le impedisce di essere libera e sentirsi unica (*A person, a me*). Decontestualizzandolo, l'autrice trasforma uno stereotipo, un'espressione fissa divenuta banale a forza di essere ripetuta, in metafora del senso di alienazione:

*It's ripping your heart out  
Tearing in little pieces,  
pieces that can never be mended*

It's a *broken heart* caused,  
Not by a man, but a society  
A *broken heart* wanting to be free  
A person, a *me* (Reed-Gilbert 1996: 14).

Reed-Gilbert predilige un registro linguistico semplice: a un primo sguardo, il componimento potrebbe apparire privo di ambiguità traduttive. In realtà, le espressioni metaforiche contenute in questi versi meritano alcune riflessioni. Ad esempio, di fronte alle metafore convenzionali *not easy to bear* (letteralmente, “non facili da portare”, convenzionalmente “non facili da sopportare”) e *broken heart* (letteralmente “cuore rotto”, convenzionalmente “cuore spezzato”), occorre chiedersi se sia sempre preferibile mantenersi su una resa onomasiologica (Strategia 1) oppure quale impatto possano produrre delle varianti semasiologiche o discorsive (Strategie 2 e 3). Il messaggio dell'autrice, vittima di pregiudizi razziali e di genere, è infatti quello che le convenzioni e gli stereotipi siano da smantellare. Ce lo fa capire anche l'uso della metafora antonomastica *a me* dove, nella sua generalità, il pronome personale *me* assume il significato di qualcuno di unico e speciale (Tipologia 3). Il traduttore punterà dunque a far affiorare queste sfumature semantiche, ricorrendo eventualmente a una traduzione discorsiva (*Pesanti da sostenere; sentirsi persona nella sua unicità*) (Strategia 3):

È un sentimento di *disperazione*  
di solitudine e afflizione  
Una tristezza e un dispiacere  
Pesanti da sostenere

*Man mano ti strappa il cuore  
Te lo fa a pezzetti,  
pezzetti che non potranno mai essere ricuciti*



È un cuore distrutto  
 Non a causa di un uomo, ma di una società  
 Un cuore distrutto che vuole libertà  
 Sentirsi persona nella sua unicità.

Come si nota, le risemantizzazioni introdotte durante il processo traduttivo hanno avuto come effetto collaterale la costruzione di nuove rime, rievocando il ritmo della poesia in inglese.

### 2.5. *Speranza e canto: Ali Cobby Eckermann, "Tjulpu" (2015)*

Nel suo libro autobiografico *Too Afraid to Cry* (2013), la poetessa Yankunyjtjajara Ali Cobby Eckermann (1963-) racconta di come da piccola fu allontanata con l'inganno dalla madre, vivendo lo stesso trauma che sua madre aveva subito quando era stata portata via dalla nonna molti anni prima. È uno spaccato di vita vissuta legato al drammatico fenomeno delle cosiddette *Stolen generations*, ovvero le generazioni di bambini indigeni australiani che nei decenni sono stati forzatamente allontanati dalle proprie famiglie d'origine, per essere affidati a missioni, comunità o famiglie bianche. Nella raccolta poetica *Inside My Mother* (2015), Eckermann indaga la distanza tra le generazioni causata da tali esperienze, segnata da angoscia, senso di abbandono, desiderio e mancanza di speranza, ma anche illuminata da sogni e visioni e popolata di presenze simboliche. In "Tjulpu" [Tjulpu] (il titolo tradotto in italiano rivela un approccio *straniante*, poiché mantiene intatto il termine di origine indigena, anziché esplicitarlo e assimilarlo in *Uccelli*), in particolare, attraverso una metafora in cui il canto degli uccelli è il *veicolo* e la speranza è il *tenore*, Eckermann pone al centro della sua riflessione la connessione tra la speranza e il canto. La poesia e il canto, sembra suggerire l'autrice, sono fonti di speranza e di vita.

life is extinct without  
 bird song

*dream birds* arrive  
 at dawn

*message birds* tap  
 at windows

*guardian birds* circle  
 the sky

*watcher birds sit  
nearby*

*fill my ears with  
bird song*

I will survive (Cobby Eckermann 2015: 49).

I versi chiave per interpretare la metafora privata (Tipologia 3) creata da Eckermann sono i primi due (*life is extinct without / bird song*) e l'ultimo: *I will survive*. Entro una struttura circolare, infatti, in cui inizio e fine si ricongiungono, Eckermann enumera quattro tipi di uccelli, con le azioni da essi compiute e i luoghi da essi percorsi e presidiati, rivelando che al canto degli uccelli è legata la sua stessa sopravvivenza.

Il tema del canto è nelle culture indigene d'Australia di fondamentale importanza. La cultura degli aborigeni australiani ha infatti le sue radici nel *tjukurrpa*, nella traduzione inglese “dreamtime” e “dreaming”, cioè risale al tempo in cui degli esseri ancestrali attraversarono la terra lasciando segni nella forma di colline, ruscelli, caverne e altre formazioni topografiche. Da sempre per gli aborigeni, la terra era segnata da un intrecciarsi di canti, un labirinto di percorsi visibili soltanto ai loro occhi che mappavano le impronte degli antenati, creatori del mondo e delle leggi che lo regolano (Petrilli 2017: 41; Zanoletti 2021: 39-40). Il canto degli uccelli, come il canto del poeta, è dunque un'eco del canto che ha creato la vita e il mondo. Senza il canto non ci sarebbe speranza, poiché non ci sarebbe vita.

L'atto di tradurre questi versi presuppone dunque di entrare nel vivo della cultura di riferimento che ha generato questa metafora poetica. La traduzione delle metafore non si limita, come si è detto, a un trasferimento parola per parola, segno per segno, ma implica un affondo nella visione del mondo da cui le immagini scaturiscono, connettendo mondi e concetti tra loro apparentemente distanti. La resa italiana di “Tjulpu”, pertanto, una poesia che si riallaccia a una concezione spirituale e pervasiva del canto e che intertestualmente richiama da molto vicino lo stile semplice e privo di ampollosità di Oodgeroo (di cui Eckermann è considerata erede), si orienterà su una traduzione onomasiologica delle immagini in essa racchiuse (Strategia 1). Sarà pratico rendere letteralmente, in particolare, la descrizione dei diversi tipi di uccelli (*dream birds, message birds, guardian birds, watcher birds*), una descrizione che evoca il campo semantico della speranza (“sogni di speranza”, “messaggeri di speranza”, “guardiani di speranza”, “sentinella di speranza”).

la vita è estinta senza  
il canto degli uccelli

*gli uccelli dei sogni* arrivano  
all'alba

*gli uccelli messaggeri* picchiettano  
alle finestre

*gli uccelli guardiani* volteggiano  
in cielo

*gli uccelli sentinella* si posano  
intorno

riempitemi le orecchie con  
il canto degli uccelli

sopravvivrò.

Questa possibile traduzione dei versi di Eckermann mira a recuperare l'elegante simmetria del sistema segnico di partenza, rispettando la struttura dei versi e l'ordine delle parole (approccio *testocentrico*). I ripetuti richiami alla sfera semantica dell'aria e della luce (*all'alba; alle finestre; in cielo*) chiamano in causa un tema presente anche nelle poesie di Oodgeroo, Sykes e Reed-Gilbert: quello della libertà. Anche in italiano, le anafore *il canto degli uccelli* e *gli uccelli* contribuiscono a rendere questa lirica simile ad una canzone propiziativa, carica di speranza, nostalgia e meraviglia.

### *Conclusioni*

Nel campo ancora parzialmente inesplorato della traduzione del linguaggio figurato, il presente percorso d'indagine si è articolato in due tappe.

Una prima tappa teorico-metodologica ha esaminato la relazione tra metafora e traduzione all'incrocio tra traduttologia e semiotica, in un ambito di ricerca interdisciplinare volto ad allargare gli studi sulla traduzione, inclusa la traduzione interlinguale, oltre i confini del verbocentrismo (Petrelli, ed., 2000, 2001; Marais 2019). Particolare rilievo è stato dato a tre aspetti fondamentali: l'individuazione delle diverse tipologie di metafora e la rispettiva traducibilità; l'identificazione delle differenti strategie traduttive della metafora; e le difficoltà e i rischi connessi al processo della traduzio-

ne interlinguale del linguaggio metaforico. L'intento è stato quello di osservare e descrivere sia la metafora sia la traduzione in quanto fenomeni semiotici anziché esclusivamente linguistici, concernenti manifestazioni segniche di varia natura.

Una seconda tappa ha messo in pratica tali premesse teorico-metodologiche, analizzando le metafore della speranza contenute in cinque testi poetici di autrici australiane e traducendole dall'inglese all'italiano. Il processo interpretativo-traduttivo si è così rivelato un metodo pratico per investigare il funzionamento del linguaggio metaforico, sollecitando il traduttore a un processo di conoscenza dell'autore e dell'opera sulla quale lavora, così come di sé e del proprio linguaggio. Nel corso dell'analisi, sono emerse alcune peculiarità connesse alla traduzione delle metafore utili a far luce da un lato su problematiche generali della traduzione interlinguale e dall'altro sulle specificità della metafora rispetto ad altri tipi di espressioni figurate o polisemiche. Come emerso più volte, ad esempio, la traducibilità della metafora dipende dalle relazioni in cui il sistema segnico di cui fa parte entra con gli altri elementi a vari livelli.

Poiché, in conclusione, una valutazione dei risultati deve tenere conto del raggio del corpus preso in considerazione, così come del numero di traduzioni e di testi esaminati, ci si augura che la metodologia proposta in questa sede possa stimolare investigazioni di più ampio raggio, nell'ambito dello studio della letteratura australiana o verso nuovi perimetri di ricerca.

### *Riferimenti bibliografici*

Arduini, Stefano

2014 "Metaphor, Translation, Cognition", in D. R. Miller, E. Monti (a cura di), *Tradurre figure. Translating Figurative Language*, pp. 41-52, Bologna, CeSLiC.

Berman, Antoine

2000[1985] "Translation and the Trials of the Foreign", in L. Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, pp. 284-297, London and New York, Routledge.

Cobby Eckermann, Ali

2015 *Inside My Mother*, Artamon (NSW), Giramondo.

Eco, Umberto

2003 *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani.

2014 "Ekfrasi, ipotiposi e metafora", in D. R. Miller, E. Monti (a cura di), *Tradurre figure. Translating Figurative Language*, pp. 1-9, Bologna, CeSLiC.

Faini, Paola

2004. *Tradurre. Dalla teoria alla pratica*, Roma, Carocci.

Gilbert, Kevin

1988 (ed.) *Inside Black Australia*, Ringwood (VIC), Penguin.

Lakoff, George; Johnson, Mark

1980 *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press.

Larson, Mildred

1984 *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*, New York and London, University Press of America.

Marais, Kobus

2019 *A (Bio)semiotic Theory of Translation*, New York and London, Routledge.

Newmark, Peter

1981 *Approaches to Translation*, Oxford, Pergamon Press.

Oodgeroo Noonuccal

2021 *My People. La mia gente*, a c. di M. Zanoletti, Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan

2000 (a cura di) *La traduzione. Athanor*, X, 2, Roma, Meltemi.

2001 (a cura di) *Lo stesso altro. Athanor*, XI, 4, Roma, Meltemi.

2017 “Il tempo del sogno o dell’inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani”, in S. Petrilli (a cura di), *Digressioni nella storia*, pp. 63-78, Milano, Meltemi.

2019 *Significare interpretare e intendere*, Lecce, Pensa Multimedia.

2021 “Il contributo della Significs allo studio dei segni”, in V. Welby, *Senso, significato, significatività*. Scelta di testi, tr. e intr. di S. Petrilli, pp. 431-463, Lecce, Pensa MultiMedia.

2023 *Oltre il significato. La Significs di Victoria Welby*, Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan; Ji, Meng

2023 (eds.) *Intersemiotic Perspectives on Emotions*, London, Routledge.

Reed-Gilbert, Kerry.

1996 *Black Woman, Black Life*, Kent Town (SA), Wakefield Press.

Richards, I.A.

1936 *The Philosophy of Rhetoric*, London, Oxford University Press.

Steen, Gerard

2014 “Translating Metaphors: What’s the Problem?”, in D. R. Miller, E. Monti (a cura di), *Tradurre figure. Translating Figurative Language*, pp. 11-24, Bologna, CeSLiC.

Tirkkonen-Condit, Sonja

2001 “Metaphors in Translation Processes and Products”, *Quaderns. Revista de traducció*, 6, pp. 11-15.

Van der Broeck, Raymond

1981 “The Limits of Translatability Exemplified by Metaphor Translation”, *Poetics Today*, 2, 4, pp. 73-87.

Venuti, Lawrence.

1995 *The Translator's Invisibility*, London and New York, Routledge.

Welby, Victoria

2021 *Senso, significato, significatività*, intr., tr. e cura di S. Petrilli, Lecce, Pensa Multimedia.

Whittaker, Alison

2020 (ed.) *Fire Front: First Nations Poetry and Power Today*, St Lucia (QLD), The University of Queensland Press.

Zanoletti, Margherita

2006 “Aborigena. Della letteratura aborigena australiana”, *Semicerchio*, XXXIV, pp. 2-14.

2007 “Figures of speech | Figure retoriche. Verbal and visual in Brett Whiteley”, *Literature and Aesthetics*, 17, 2, pp. 192-208.

2009 “In Other Images. Brett Whiteley's Image of Europe | Europe's Image of Brett Whiteley”, in R. Summo O'Connell (ed.), *Imagined Australia*, pp. 233-248, Peter Lang, Bern.

2011 “Translating an Artwork. Brett Whiteley's ‘Remembering Lao-Tse’”, in R. Wilson, B. Maher (eds.), *Words, Images and Performances in Translation*, pp. 7-25, London, Continuum.

2012 “Oodgeroo Noonuccal's *Stradbroke Dreamtime*”, *Journal of Italian Translation*, 7, 2.

2013 “Translating an Imagetext. Verbal and Visual Self-representation in Brett Whiteley's ‘*Interior, Lavender Bay*’ (1976)”, *TTR*, 26, 1, pp. 195-220.

2021 “*My People* di Oodgeroo Noonuccal: una prospettiva traduttologica”, in Oodgeroo Noonuccal, *My People. La mia gente*, a cura di M. Zanoletti, pp. 31-99, Milano, Mimesis.

2023 “Aboriginal Emotions. Translating Oodgeroo Noonuccal's *My People*”, in S. Petrilli and M. Ji (eds.), 2023, pp. 243-258.



ELISABETTA OSTUNI

## LA SPERANZA TRA ILLUSIONE E DISINCANTO

*La speranza è l'ultima a morire.*

(Proverbio popolare)

*Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate.*

(D. Alighieri)

*Ma quasi matto era e di perduta speranza.*

(G. Boccaccio)

*Dove, speranza mia, dove ora sei?*

*Vai tu soletta forse ancor errando?*

(L. Ariosto)



### 1. Domande senza speranza

Che cos'è la Speranza? Assomiglia più a un'emozione, a un sussulto passeggero, o a un sentimento profondo e persistente? La si può trovare ma anche perdere, la si può dare e ricevere... È dunque un oggetto? Cosa la caratterizza rispetto a tutti gli altri sentimenti, emozioni o *oggetti*? Qual è il rapporto tra speranza e cambiamento? Quale quello tra speranza e possibilità? Ma soprattutto: a cosa è dovuto lo slancio utopico che sottende ogni anelito di speranza? Speranza e realtà sono in antitesi? L'illusione è condizione necessaria per la speranza? E infine, speranza e disincanto possono coesistere?

L'illusione, probabilmente, alimenta la speranza più di quanto possa fare la realtà, in quanto tutto ciò che attiene alla sfera ontologica e semantica della speranza sembra rimandare a ciò che *non* è, e dunque sarà, o meglio, *potrà* essere. Se dovessimo attribuire un tempo verbale alla speranza la collocheremmo sicuramente nel "futuro"... Cos'è il futuro, d'altronde, se non il cronotopo ideale in cui si muovono i tentacoli della Speranza?



## 2. Riferimenti etimo-mitologici. Il vaso di Pandora e l'asincronia della speranza

La parola “speranza” rimanda alla forma italiana arcaica di “spème”<sup>1</sup>, sostantivo femminile che deriva dal latino *spem* (accusativo di *spes*). La divinità romana *Spes* era, a sua volta, il corrispettivo latino della dea greca *Elpis*, spesso citata con l'epiteto “ultima dea” (*Spes ultima dea*); fu l'unica, infatti, a restare tra gli uomini quando tutti gli altri dèi abbandonarono la terra per l'Olimpo. Ciò è all'origine, con molta probabilità, del detto popolare “la speranza è l'ultima a morire”.

Il mito greco di Esiodo narra di un tempo felice in cui non esistevano l'infelicità, né la malattia, né l'ira, in cui nessuno conosceva il male né la vecchiaia. Per vendicarsi di Prometeo, il quale, com'è noto, aveva osato rubare il fuoco agli dèi e portarlo agli uomini, Zeus aveva creato la prima donna mortale, Pandora, che letteralmente significa “tutti i doni”: ella aveva ricevuto la bellezza da Afrodite, Era le aveva insegnato le arti manuali e Apollo quelle musicali. La fanciulla era destinata ad arrecare perdizione al genere umano, a divenire un “inganno senza scampo per gli uomini” (Esiodo b: [589]). Zeus si servì dell'ingenuità di Epimeteo, fratello di Prometeo, consapevole che il giovane non avrebbe saputo resistere al fascino della ragazza. Dopo averli fatti sposare, il re degli dèi diede in custodia a Epimeteo un vaso<sup>2</sup> (*píthos*, in greco), con il monito di non aprirlo per nessuna ragione al mondo. In assenza del marito, Pandora non seppe resistere alla curiosità e tolse il coperchio all'orcio: da questo uscirono la paura, la fame, la rabbia, la gelosia, il vizio e tutti i mali e i dolori che gli uomini non avevano mai conosciuto prima. Rendendosi conto del misfatto, la fanciulla richiuse frettolosamente il vaso, lasciando un unico spirito intrappolato all'interno di esso.

Non ci soffermeremo sull'impronta fortemente misogina del racconto mitico che attribuisce a Pandora un ruolo simile a quello cristiano di Eva, ovvero di prima donna sulla Terra (rigorosamente creata *successivamente* all'uomo) da cui “discende la stirpe nefasta e la razza delle donne che, sciagura grande per i mortali, fra gli uomini [ándres] hanno dimora” (Esiodo b: [591-593]); sorvoleremo anche, pur mettendone in evidenza i forti limiti, sull'at-

1 Si pensi ai versi leopardiani “Questo di sette è il più gradito giorno, pien di speme e di gioia” (*Il sabato del villaggio*, 1829).

2 L'espressione “vaso di Pandora” viene oggi usata in senso metaforico per alludere all'improvviso svelamento di un problema o di un segreto che, ormai venuto alla luce, non si può più negare o celare.



tribuzione stereotipata e stereotipante di una “incontrollabile curiosità” al genere femminile: se non fosse stato per la *donna* Pandora, l'*uomo* Epimeteo, ligio ai doveri e devoto agli ordini di Zeus, non avrebbe mai osato aprire quel vaso e l'umanità non avrebbe mai conosciuto il male. Tali riflessioni tuttavia, per quanto interessanti, meritano di essere approfondite in altre sede.

Ciò su cui si vuole porre l'accento ai fini della nostra indagine è il fatto che, secondo il racconto mitico, un unico spirito rimase intrappolato nel vaso: si tratta proprio di Elpis, la Speranza. Soltanto in un secondo momento Pandora, timorosa e titubante, riaprì l'orcio lasciando uscire lo spirito della Speranza; così gli uomini, in preda al male e al delirio, si sentirono improvvisamente consolati e trovarono la forza di fronteggiare gli affanni.

In un certo senso, Elpis fu in grado di esercitare la propria forza consolatoria e curatrice in virtù di questo “scarto temporale”: la speranza, infatti, anche nella vita quotidiana e dunque al di là del racconto mitico, sembra far capolino sempre in un “secondo momento”, dopo che la *di-sperazione* ha preso il sopravvento. Probabilmente, se Elpis fosse uscita dal vaso assieme a tutti i mali del mondo ne sarebbe rimasta travolta e non avrebbe potuto esercitare il proprio potere; probabilmente, non si può conoscere la speranza senza aver sperimentato la disperazione.

Questi riferimenti mitologici ci aiutano a delineare, nella nostra ricerca ontologica sull'essenza della speranza (ovvero nel nostro tentativo di capire che cosa la distingua da tutti gli altri sentimenti, emozioni o *oggetti*), un primo tratto saliente: l'*asincronia*. Per *asincronia* intendiamo appunto la tendenza *consolatoria* della speranza: essa è in grado di esprimere le proprie qualità solo quando vi è qualcosa, o qualcuno, da consolare. In assenza di ciò, la sua forza e la sua utilità si riducono, la speranza perde la sua carica sovversiva e forse persino la sua ragion d'essere. In altre parole, oltre ad essere “l'ultima a morire”, è forse anche “l'ultima a nascere”, nel senso che non vi può essere speranza senza aver sperimentato la perdizione che scaturisce dalla sua assenza. È forse proprio in virtù di questa *differita* che la si può “perdere” e “ritrovare”, un po' come un mazzo di chiavi.

### 3. Riferimenti letterari. Leopardi, Proust, Bloch: tra illusione e disincanto

Valde in vita hominum pretiosa spes est,  
sine spe homines misere vitam agunt.<sup>3</sup>

3 Tr. it. “La speranza è preziosa nella vita degli uomini, senza speranza gli uomini conducono una triste vita” (aforisma latino).

L'aforisma latino secondo cui "senza speranza gli uomini conducono una vita triste" rimanda alla riflessione di Giacomo Leopardi contenuta nello Zibaldone<sup>4</sup>, secondo cui è

trista quella vita (ed è pur tale la vita comunemente) che non vede, non ode, non sente se non che oggetti semplici, quelli soli di cui gli occhi, gli orecchi e gli altri sentimenti ricevono la sensazione (Leopardi 1832: 4418).

Il poeta e filosofo recanatese, sebbene comunemente considerato portatore di un pessimismo cronico e cosmico, ci offre importanti spunti di riflessione per la nostra indagine sulla speranza.

La mancanza di speranza può essere intesa come assenza di illusione e, dunque, come tendenza al *disincanto*: percepire la realtà in modo disincantato significa, da un lato, preservare un approccio alla vita realistico, pragmatico, concreto, fattuale; dall'altro, ciò comporta la difficoltà di concepire e accettare il cambiamento e la conseguente, spesso tacita, rinuncia all'illusione. Lo stato depressivo, considerato dalla scienza contemporanea come un disturbo dell'umore talvolta patologico, è caratterizzato da profonda tristezza, assenza di voglia di vivere, incapacità di provare piacere per le piccole e le grandi cose, paura e angoscia verso il futuro; rinunciando ai tecnicismi settoriali, potremmo considerare la depressione come effetto di una prolungata e profonda assenza di speranza, il cui apice può essere rintracciato nell'esperienza del suicidio, la "soluzione" più *disperata* ad una incurabile mancanza di speranza. La persona *depressa* è parzialmente o del tutto incapace di ritrovare e concepire la speranza, dunque di accettare e familiarizzare con le categorie del sogno e dell'illusione, incapace di riconoscerle come componenti *reali* e salvifiche dell'esperienza umana.

L'illusione, in questo senso, si manifesta come promotrice di speranza e salvezza e gioca un ruolo fondamentale nel sentire di uno scrittore come Leopardi: se da un lato egli è un "disincantato" che riconosce con sottile e acuto realismo i limiti personali e del mondo che lo circonda, dall'altro è un uomo che cerca costantemente di evadere da tale pessimismo e di riemergere, speranzoso, attraverso le illusioni, da lui concepite come *vitali* per l'essere umano. Difatti:

4 Zibaldone, diario personale scritto da Giacomo Leopardi tra il 1817 e il 1832, luogo di riflessione intellettuale che accoglie una grande quantità di appunti e aforismi, per un totale di 4526 pagine.

Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone: non crede al progresso e te lo fa desiderare, non crede alla libertà e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria e la virtù e te ne accende in cuore un desiderio inesausto. Leopardi ricrea con il sentimento quello che ha distrutto con la ragione (De Sanctis 1974).

L'atteggiamento di Leopardi potrebbe diventare il modello più significativo, e forse *ideale*, per un approccio alla speranza che non rinunci né al disincanto né all'illusione, ponendo entrambi come ingredienti essenziali e complementari per un'esistenza consapevole ma non disperata: egli non può infatti essere accusato di essere un'ottimista spassionato o un ingenuo sognatore; è proprio la sua disincantata "consapevolezza del male" che lo porta a ricercare, in *differita* appunto, infinite modalità di evasione. È così che nella poesia *La ginestra*<sup>5</sup>, il paesaggio arido, desolato e mortifero attorno al "formidabil monte" (il Vesuvio) si colora di profumo e bellezza grazie alla vista di un piccolo fiore che con i suoi steli abbellisce "l'erme contrade". La speranza in Leopardi si caratterizza come capacità di vedere l'*altro* possibile, di percepire le cose del mondo non solo per ciò che sono ma, soprattutto, per ciò che evocano, per i collegamenti di senso a cui rimandano: se un "ermo colle" ed una "siepe" impediscono allo sguardo di contemplare l'orizzonte, la fantasia e la speranza gli permettono di *fingersi* altrove "nel pensiero" fino a percepire persino l'infinito<sup>6</sup>. Ancora, se la domenica è un giorno malinconico poiché "reca con sé tristezza e noia" a causa dell'indomani, il lunedì, giorno in cui si ritorna a lavoro, è possibile provare gioia e speranza (*speme*) nel sabato, giorno che precede la festa<sup>7</sup>. Quello di Leopardi è pur sempre un naufragio<sup>8</sup>, ma sempre colorato di sfumature *speranzose*.

La possibilità di attingere alla speranza attraverso l'attivazione di nuovi collegamenti di senso tra le cose si pone in Leopardi come modalità concreta e auspicabile del sentire "doppio":

All'uomo sensibile e immaginoso, che viva, come io sono vissuto gran tempo, sentendo di continuo ed immaginando, il mondo e gli oggetti sono in certo modo doppi. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna; udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campana, udrà un altro suono. In questo secondo genere di obbiettivi sta tutto il bello e il piacevole delle cose (Leopardi 2001 [1817-1832]: 4418).

5 Componimento poetico del 1836 nella raccolta *Canti* (Leopardi 1830).

6 Riferimento alla poesia *L'infinito*, 1819.

7 Riferimento a *Il sabato del villaggio*, 1829.

8 Riferimento al verso finale de *L'infinito*: "E il naufragar m'è dolce in questo mare".

Questa percezione *doppia*, per lo scrittore, è in grado di rendere la vita meno triste, permettendo all'uomo "sensibile e immaginoso" di *sentire* le cose del mondo non solo per quello che sono ma come punto di partenza per la creazione dei cosiddetti *fil rouge*, innovativi e personali collegamenti di senso tra le cose, nel cui *mare*, per il filosofo e poeta recanatese, è "dolce naufragare".

Un altro esempio letterario di percezione doppia è la sensazione raccontata da Marcel Proust nel romanzo *Alla ricerca del tempo perduto*, quando, immergendo "uno di quei dolci corti e paffuti" nel suo tè, l'innominato narratore-protagonista attinge alla memoria "perduta" di un'esperienza infantile:

[...] appena la sorsata mescolata alle briciole del pasticcino toccò il mio palato, trasalii, attento al fenomeno straordinario che si svolgeva in me. Un delizioso piacere m'aveva invaso, isolato, senza nozione di causa. [...] Non mi sentivo più mediocre, contingente, mortale. Da dove m'era potuta venire quella gioia violenta? Sentivo che era connessa col gusto del tè e della madeleine. Ma lo superava infinitamente, non doveva essere della stessa natura. Da dove veniva? Che senso aveva? [...] All'improvviso il ricordo è davanti a me. Il gusto era quello del pezzetto di madeleine che a Combray, la domenica mattina, quando andavo a darle il buongiorno in camera sua, zia Leonia mi offriva dopo averlo inzuppato nel suo infuso di tè o di tiglio (Proust 1913).

Il sopraggiungere di questo ricordo attraverso un'esperienza puramente sensoriale è in grado di scatenare una "gioia violenta" nel protagonista e di fargli trascendere, anche solo per pochi attimi, il disincanto del tempo presente: improvvisamente egli non si sente più "mediocre, contingente, mortale"; in qualche modo, ritrova la speranza attraverso il ricordo piacevole di un momento passato, riscoprendosi capace di godere della vita e dei suoi sapori.

Il ruolo che il sogno e l'illusione occupano nella scrittura leopardiana ricevono analoga attenzione dallo scrittore e filosofo tedesco Ernst Bloch, il quale sviluppa una vera e propria "filosofia della speranza" nella sua opera del 1954 intitolata *Das Prinzip Hoffnung (Il principio speranza)*, in cui la propensione al sogno e alla credenza in ciò che ancora *non* è si configurano come una vera e propria "modalità cognitiva", un orientamento e un esercizio fondamentali delle facoltà mentali umane:

In Bloch possiamo riscontrare una enorme dilatazione della nozione di *spes*, che non ha solo un valore affettivo o psicologico, ma – come egli dice all'inizio di "Il principio speranza" (1954-1959) – è soprattutto un "atto orientativo di specie cognitiva". La speranza, nettamente superiore alla paura, è «sogno a

occhi aperti», «sogno in avanti», nel senso dell'anticipazione di ciò che non è ancora dato e che Bloch sviluppa nella direzione di una vera e propria "ontologia del non-essere-ancora" (Toscani 2010: 3).

In altre parole, la speranza intesa come "sogno ad occhi aperti" viene proposta come elemento caratterizzante e *modellante* l'esperienza umana, in accordo anche con il principio del filosofo greco Eraclito, secondo cui "chi non spera quello che non sembra sperabile non potrà scoprirne la realtà, poiché lo avrà fatto diventare, con il suo non sperarlo, qualcosa che non può essere trovato e a cui non porta nessuna strada". L'accento, in questa massima eraclitea, è posto non tanto sulla speranza quanto sulla possibilità della *non-speranza*, o disperazione, e sui pochi vantaggi che quest'ultima apporterebbe all'esistenza umana, in netta opposizione, dunque, con la massima popolare secondo cui "chi di speranza vive, disperato muore".

### 3. *Cronotopi di speranza. Da Barthes e Kawaguchi: haiku, caffè, fotografie*

In apertura della nostra riflessione abbiamo decretato il "futuro" come tempo di manifestazione per eccellenza della speranza. Tuttavia, in seguito, abbiamo potuto riflettere su come, a volte, anche il passato possa risvegliarla, come accade al protagonista proustiano, il quale attraverso il ricordo di un sapore d'infanzia sente sopraggiungere un sentimento di sublimante speranza. Anche il ritrovamento di una vecchia fotografia, un po' come il morso alla *madeleine*, può risvegliare aneliti di gioia e speranza attraverso l'introspezione temporale. Possiamo assumere come dato di fatto che qualsiasi fotografia, senza eccezione alcuna, rappresenti un momento *passato*; se un dipinto può rappresentare il passato, il presente o il futuro, siano essi reali o immaginari, la fotografia è in assoluto una registrazione *reale* di un momento ormai accaduto, già avvenuto, irriproducibile. Tuttavia, il momento *passato* della fotografia continua,, in un certo senso, a esistere anche nel *presente*. Questa "assoluta testimonianza di realtà" sembra distinguere la fotografia da tutte le altre immagini: il momento immortalato non tornerà mai più nella stessa identica forma; ed è proprio quel *mai più* che distingue l'arte fotografica da tutte le altre.

Nella sua ricerca ontologica sulla fotografia, lo scrittore e semiologo francese Roland Barthes la definisce come "il Nuovo di cui essa è stata l'avvenimento" (Barthes 1980: 6): novità e passato sembrano infatti coesistere in essa come registrazione eterna di uno sprazzo di realtà. Se da un lato la fotografia ha un carattere mortifero, in quanto è la riproduzione in-

finita di un istante *morto*, dall'altro essa ha il potere di eternizzare, nel senso che rende *immortale* quel medesimo istante. Si tratta di un "immortalamento" inteso in senso *poetico* (si pensi ai versi danteschi che hanno immortalato Beatrice in un'immagine che nessuno le scrollerà più di dosso, quello di una donna-angelo dalla parvenza *tanto gentile e tanto onesta*<sup>9</sup>). È lo stesso processo attivato da Shakespeare nel couplet finale del sonetto n. 18: "So long as men can breathe or eyes can see: / so long lives this. And this gives life to thee"<sup>10</sup> (Shakespeare 1608). Il poeta inglese si riferisce all'*eternità* conferita dalla poesia alla persona amata; il potere dei versi, dunque, inteso qui come memoria, capacità di archiviazione, è affine a quello della fotografia.

Una fotografia sembra poter riaccendere e mettere a fuoco la speranza dell'attimo registrato, attraverso la rievocazione di un cronotopo passato che straborda dai contorni quadrati o rettangolari del fotogramma (sia esso cartaceo o fruito attraverso uno schermo) e si arricchisce, agli occhi dell'osservatore coinvolto, di suoni, voci, parole, odori, immagini, conseguenze; è come se il passato tornasse ad essere per un frangente (tanto breve quanto la luce accecante del *flash* fotografico) qualcosa di *ancora possibile* sebbene se ne conosca già il futuro, un po' come accade nel riguardare un film amato il cui finale è già noto.

Nel saggio *La camera chiara*, Barthes considera la fotografia come la traduzione intersemiotica di una forma poetica molto diffusa nella cultura giapponese, l'haiku. Lo scrittore definisce l'haiku come una "forma esemplare di notazione del presente", un tentativo di annotare e riprodurre un'immagine, una scena di vita nella sua immediatezza, attraverso la scrittura. Se in Occidente la poesia è riservata ai poeti, in Giappone tutti possono scrivere haiku, poiché si tratta di una forma di scrittura "democratica", un gioco popolare di ogni giorno. Comporre un haiku, osserva Barthes, è come scattare una foto: con la sua forma breve, esso è la trascrizione di un istante di realtà che provoca un "tilt", paragonabile, potremmo aggiungere, allo scatto di una fotografia. Molti haiku, inoltre, sono anonimi: come per la fotografia, ciò che conta è il soggetto stesso, non l'autore, il cui solo interesse è quello di trattenere, bloccare, annotare un momento. Chi scatta viene eclissato dal flash e ciò che rimane è un momento di realtà perduto e immolato all'eternità del fotogramma.

9 Riferimento al sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare* (D. Alighieri, *Vita nova*, 1321).

10 Tr. it. "Finché gli esseri umani respireranno e gli occhi vedranno:/fino ad allora questo vivrà e vita ti darà".

L'interesse di Barthes per la cultura giapponese nasce dalla volontà di confrontarsi con una modalità *altra*, che gli permetta “di accarezzare l'idea di un sistema simbolico sconosciuto, interamente distaccato dal nostro”, lontano dalla cultura occidentale che “inumidisce di senso ogni cosa” (Barthes 1970: 5). Sulla scia dell'esperimento barthesiano, potremmo arricchire la nostra breve indagine sulla speranza facendo capolino nel mondo nipponico e ricercando differenze e similitudini nelle modalità di percezione e narrazione della speranza.

Nella cultura e nell'immaginario collettivo giapponesi, la speranza sembra occupare un posto rilevante ed è espressa per lo più attraverso il ricorso a simboli e figure. Primo fra tutti il fiore di ciliegio, chiamato *sakura*, ovvero il “fiore nazionale” giapponese, simbolo di speranza e rinascita, dell'arrivo della primavera dopo l'inverno.

In generale, la scrittura giapponese è solita tradurre concetti complessi, spesso trattati in modo arzigogolato e troppo “filosofeggiante”<sup>11</sup> dalla cultura e dal linguaggio occidentali, in parole semplici, in cui *semplice* non ha il significato di “banale” ma allude alla caratteristica dell'immediatezza, alla capacità *immaginifica* degli ideogrammi (un'immagine, come si suol dire, vale più di mille parole).

Questa straordinaria capacità “riassuntiva” del linguaggio favorisce anche un approccio diverso alla realtà e all'esperienza. L'haiku, per riprendere Barthes, ben rappresenta l'approccio pragmatico e al tempo stesso “realisticamente sognante” della cultura giapponese. In molti haiku, questo esercizio di potenza e semplicità avviene attraverso il ricorso a due fattori: la natura e il tempo, inteso sia in senso meteorologico che cronologico.

Se per un autore come Shakespeare la speranza potrà esistere “finché gli esseri umani respireranno e gli occhi vedranno”, per uno scrittore giapponese sperare diventa possibile *Finché il caffè è caldo*. Si tratta del titolo di un romanzo di Toshikazu Kawaguchi, sceneggiatore e regista giapponese contemporaneo, la cui trama si svolge interamente in una caffetteria giapponese, un posto speciale aperto da più di cent'anni. I clienti della caffetteria, dopo esserci entrati, non sono più gli stessi: bevendo il caffè in un particolare angolo di questo locale è possibile viaggiare nel tempo e ritornare ad un momento della propria vita che si desidera rivivere, spesso con lo scopo di cambiarlo e di eliminare rimorsi o rimpianti.. Peccato che, in real-

11 In “Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani” del 1824, Leopardi riscontrava un ricorso eccessivo del popolo italiano alle considerazioni filosofeggianti, al commento, alla chiacchiera; egli osservava come gli italiani fossero, per indole, “tutti filosofi”.

tà, il corso degli eventi non possa essere cambiato nonostante la speranza ardente dei personaggi che si accingono a vivere questa esperienza anomala e suggestiva.

Il titolo del libro è evocativo per la concisione e la potenza espressiva che sprigiona. Temi complessi come il rimpianto e la speranza si esprimono qui attraverso il ricorso a un atto semplice, simbolico e quotidiano: quello di bere, o meglio, “prendere”, un caffè. Prendere il caffè, in un certo senso, è come *scattare* una fotografia: sono entrambi momenti effimeri, di breve durata, in cui si vuole valorizzare un istante, sia esso il godimento di un sorso o l’abbaglio di uno scatto.

La copertina del libro di Kawaguchi riporta un disegno piuttosto elementare accompagnato dalla didascalia “Un tavolino, un caffè, una scelta. Basta solo questo per essere felici”; nella triade iniziale, una parola *colpisce* più delle altre: se “tavolino” e “caffè” sono infatti parole concrete e di uso quotidiano, ciò che *stride* e contribuisce a rendere misterioso e impercettibile un momento tanto semplice è la parola “scelta”, quasi a voler sottolineare che la felicità, un po’ come la speranza, consiste in una scelta tanto complessa quanto spontanea, quasi leggera, come l’atto di bere un caffè al tavolino di un bar.

Potremmo ritrovare, sull’onda di questa digressione, un *fil rouge* tra la cultura giapponese e quella italiana; per quest’ultima il caffè rappresenta, com’è noto, un fatto culturale importante (chissà se proprio la parola “caffè”, presente nel titolo del romanzo giapponese, abbia contribuito al suo grande successo tra i lettori italiani). Concediamoci dunque un’altra piccola divagazione e notiamo come una prova evidente della passione italiana per il caffè risieda proprio nel linguaggio, ovvero in tutte le varianti usate per definire e *nominare* il caffè: corto, ristretto, lungo, corretto, espresso, espressino, cappuccio, cappuccino, caldo, freddo, in ghiaccio, leccese<sup>12</sup>... Nella celebre scena di un film italiano degli anni Ottanta<sup>13</sup>, la cui comicità si basa interamente su equivoci linguistici, doppi sensi e giochi di parole, due fidanzati seduti al tavolino di un bar litigano animatamente coinvolgendo il povero cameriere, interpretato dall’attore Lino Banfi, il quale fraintende goffamente le ordinazioni della coppia e serve loro innumerevoli tipi di caffè, fino a ricevere la richiesta assurda di un “caffè con utopia”:

12 Riferimento ad una tradizione culturale della città di Lecce, in Puglia (Italia), in cui cittadini e turisti sono soliti ordinare al bar il “caffè leccese”, il quale prevede il versamento del caffè bollente in un bicchiere di vetro con cubetti di ghiaccio e una piccola dose di sciropo di mandorle.

13 Riferimento al film *Vieni avanti cretino* del 1982, diretto da Luciano Salce.



il cameriere beve così l'ennesima tazzina rifiutata dai due clienti fino a diventare quasi *schizofrenico*.

Concludiamo la nostra riflessione sulla speranza con un breve haiku (in realtà gli haiku sono tutti *brevi*), qui proposto come didascalia di una fotografia: un accostamento intersemiotico che vuole evocare la Speranza attraverso due linguaggi diversi tra loro e, come abbiamo potuto esplorare, sorprendentemente affini.



*Verrà la pioggia  
ma il sole del mattino spazza le nubi.*  
Haiku (autore anonimo)

Osservando la foto viene da chiedersi se sia stata scattata di mattina o di pomeriggio, se la pioggia sia già caduta lasciando spazio alla luce del sole che, filtrando le nubi, illumina il sentiero dei due passanti, oppure se la tempesta debba ancora arrivare, annunciata dalle nuvole scure e minacciose nascoste dietro gli alberi.

Ciò che resta, in ogni caso, è la *speranza* che, prima o poi, la pioggia passi.

### Riferimenti bibliografici

Alighieri, Dante

1292 *Vita Nova*, a cura di M. Barbi, Torino, Einaudi, 1932.

Barthes, Roland

1970 *L'Empire des signes*, Skira, Genève; tr. it. *L'impero dei segni*, Torino, Einaudi, 1984.

1980 *La chambre claire*, Seuil, Paris; tr. it. di R. Guidieri, *La camera chiara: Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 2003.

Bloch, Ernst

1954 *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt; tr. it. di E. De Angelis, *Il principio speranza*, vol.1 Sogni a occhi aperti, introduzione di Remo Bodei, Milano, Mimesis, 2019.

De Sanctis, Francesco

1974 *Saggi Critici*, a cura di L. Russo, Bari, Laterza.

Esiodo

(VII sec a.C.) *Érga kai Hēmérαι*, tr. it. *Le opere e i giorni* di M. Smolizza, Firenze, Electa Mondadori, 2018.

(VII sec a.C.) *Theogonia*, tr. it. e cura di G. Arrighetti, Teogonia, Milano, Rizzoli, 1984

Kawaguchi, Toshikazu

2020 *Finché il caffè è caldo*, Milano, Garzanti.

Leopardi, Giacomo

1832 *Zibaldone di pensieri*, versione digitale [www.liberliber.it](http://www.liberliber.it), progetto Manuzio, 2001.

1836 *Canti*, a cura di L. Felici, Roma, Newton Compton Editori, 2014.

Pinotti, Andrea; Somaini, Antonio

2016 *Cultura visuale. Immagini sguardi media dispositivi*, Torino, Einaudi.

Proust, Marcel

1913 *Alla ricerca del tempo perduto. I. Dalla parte di Swann*, Milano, Mondadori, 2017.

Shakespeare, William

1609 *Sonnet 18*, in *The Complete Sonnets and Poems*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Toscani, Franco

2010 "Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch", *Koiné*, XVI, pp. 21.



IVANO SASSANELLI

## SPERANZA E ANANCHE IN J.R.R. TOLKIEN\*

### *Introduzione*

Nei racconti di Tolkien trama e storia, lingua e letteratura sono uniti in un connubio inscindibile: i personaggi nascono, vivono, muoiono, tornano in vita in un intreccio narrativo diretto verso un fine preciso seppur misterioso. C'è da chiedersi se, in essi, oltre alle vicende personali dei singoli attori in gioco, sia presente anche qualcosa o Qualcuno che, muovendosi nelle profondità di Arda o aleggiando su di essa, sia riuscito a travalicare il tempo e a trasformare la *storia* dei personaggi in *Storia* della Terra di Mezzo, permettendo così al *chrónos* di divenire *kairós*, ossia un tempo propizio e opportuno per l'irruzione dell'inaudito e dell'inaspettato, il tempo del senso che profuma d'eterno (cfr. Sassanelli 2021a: 91-116).

### *1. Le avventure di Bilbo, Frodo e Gollum: uno sguardo fugace sulla Terra di Mezzo*

Segnali e tracce di questo “oltre” sono presenti innanzitutto ne *Lo Hobbit*. Nell'ultimo capitolo Bilbo, dopo tanti anni dagli avvenimenti accaduti alla Montagna Solitaria, aveva ricevuto a Casa Baggins la visita di Gandalf. La conversazione tra i due si era conclusa con un misterioso riferimento al fatto che le traversie e le fughe (“*escapes*”) di Bilbo e alcune antiche profezie, si erano risolte e avverate non per mera fortuna (“*mere luck*”) (cfr. Tolkien 2002a, tr. it.: 380-381).

---

\* Il presente saggio riproduce in maniera ampliata e annotata l'intervento tenuto il 3 febbraio 2022 al Politecnico di Bari durante un Seminario intitolato “*Vedere il mondo 'Sub specie aeternitatis': perché leggere e studiare Tolkien nei momenti di cambiamento d'era?*” svoltosi nel contesto della 3ª edizione (a.a. 2021/2022) della Manifestazione “I Concerti del Politecnico” incentrata sul tema “L'eternità non è più così durevole”.



Questo dialogo risulta fondamentale per la comprensione di tutto *Il Signore degli Anelli*. Infatti, attraverso le parole del Grigio Pellegrino (che all'interno della mitologia tolkieniana è un Maia, un emissario dei Valar nella Terra di Mezzo con la funzione di angelo custode) Tolkien ha voluto comunicare a Bilbo – ma anche a tutti i lettori – che dietro l'apparente casualità degli eventi, delle avventure e delle fughe dei protagonisti di questa storia fantastica non vi era la pura fortuna ma qualcos'altro di molto più grande, più potente e più vasto, oltre la corta gittata dello sguardo di un piccolo Hobbit.

In tutto ciò possono essere d'aiuto alcune affermazioni di Tom Shippey il quale, da un lato, ha rilevato che: “La parola con la quale Tolkien esprime meglio i suoi sentimenti riguardo alla casualità e all'intenzione non è ‘caso’ ma, probabilmente, è ‘fortuna’ [*luck*]” (Shippey 2005, tr. it.: 223); e dall'altro ha precisato che:

Per entrambe le parole, sia *fate* sia *doom*, vi è l'idea comune di una Potenza che siede al di sopra dei mortali e che ne governa le vite tramite le proprie sentenze o, semplicemente, con le proprie parole. Questo significato è completamente assente in “fortuna” e “caso” e, con l'indebolirsi della fede in Potenze superiori, le parole più neutre sono divenute quelle di uso comune (ivi: 357).

Quindi in *Lo Hobbit*, attraverso queste semplici parole e mediante il collegamento tra le avventure di Bilbo e le “profezie contenute nelle antiche canzoni”, Tolkien ha voluto dire che, ciò che poteva sembrare una “pura fortuna” in realtà richiamava una dimensione più vasta, un piano provvidenziale più ampio aperto a una Potenza superiore. Ciò ha permesso di innestare Bilbo, una “piccola persona” di una sperduta Contea della Terra di Mezzo, in un “mondo molto più vasto”.

Ed è proprio da qui che, alcuni anni dopo, il Professore ha fatto ripartire le storie di questi Hobbit eccezionali, raccontate ne *Il Signore degli Anelli*, in una grande avventura contenuta tra le pagine del *Libro Rosso dei Confini Occidentali* (sugli Hobbit si veda Monda 2021a-b). Infatti, nel colloquio avvenuto tanti anni dopo tra lo stesso Gandalf e Frodo sempre su ciò che era accaduto a Bilbo nel viaggio alla Montagna Solitaria (sul rapporto tra Gandalf e di due hobbit si veda Spirito 2021: 229-231), lo Stregone ha esplicitamente affermato che

“C'era più di una potenza al lavoro, Frodo. L'Anello stava cercando di tornare dal proprio padrone. [...] Dietro questo c'era qualcos'altro al lavoro, al di là di ogni disegno di colui che aveva fatto l'Anello. Non posso esprimerlo in maniera più semplice se non dicendo che Bilbo era *destinato* a trovare l'Anello, e *non*

da colui che lo aveva fatto. In questo caso anche tu eri *destinato* ad averlo. E questo potrebbe essere un pensiero incoraggiante”. “Non lo è”, disse Frodo (Tolkien 2005: 55-56, tr. nostra).

Da questo testo è ben visibile come Tolkien abbia voluto sottolineare che nelle avventure di Bilbo vi era stata più di una potenza al lavoro. Infatti, dietro tali avvenimenti è possibile intravedere: Sauron, che cercava disperatamente l’Anello; i Valar, che avevano inviato gli Istari nella Terra di Mezzo per contrastare il potere dell’Oscuro Signore di Mordor (cfr. Pezzini 2019: 115-153); Saruman, che voleva “ergersi a Potenza” e diventare anche lui un “*Ring-maker*”, un Forgiatore d’anelli come Sauron; e, infine, la Potenza più importante di tutte: Eru, ossia Dio, quel qualcos’altro al lavoro, l’Autorità che, grazie anche all’aiuto di Gandalf, aveva “*scelto Bilbo*” e che ora stava chiedendo a Frodo di prendere parte a un’avventura nuova ma antica al contempo (cfr. Tolkien 2006a, tr. it.: 320).

Il valore narrativo ed esistenziale di questa scelta e il significato profondo che tale compito ha assunto nella vita di questi due Hobbit, sono stati magnificamente descritti in un messaggio scritto da Papa Francesco, allora ancora arcivescovo di Buenos Aires, il 23 aprile 2008. In esso così si legge:

Tolkien nella letteratura contemporanea riprende Bilbo e Frodo a immagine di colui che è chiamato a camminare, e i suoi eroi conoscono e attuano, percorrendolo, il dramma in atto tra il bene e il male. *L’uomo in cammino* implica una dimensione di speranza, “entrare” nella speranza. In ogni storia e mitologia umana emerge il fatto che l’uomo non è un essere immobile, stagnante, bensì *in cammino*, chiamato, anzi *vocato* – da qui il termine vocazione –, e quando non entra in questa dinamica si annulla come persona e si corrompe. Inoltre il mettersi in cammino si radica in una inquietudine interiore che spinge l’uomo a “uscire da sé”, a sperimentare l’”esodo da sé stesso”. C’è qualcosa fuori e dentro di noi che ci chiama per realizzare il cammino. Uscire, andare, concludere, accettare la scoperta e rinunciare al rifugio... questo è il cammino (Bergoglio 2008, tr. it.: 86).

Ed è interessante notare che, proprio in questo contesto, durante il colloquio tra Frodo e Gandalf, Tolkien abbia evidenziato col corsivo la parola “*meant*” che in italiano può essere tradotta con “*destinato*” ma che trova il suo pieno significato con l’espressione “*voluto con intenzione*”. Dunque, sia Bilbo sia Frodo erano stati “*voluti*”, e quindi “*pensati*”, nella mente di quel “qualcos’altro” (o “Qualcun’altro”) che si era messo al lavoro, come coloro che avrebbero trovato l’Anello (nel caso di Bilbo) e lo avrebbero portato al Monte Fato (nel caso di Frodo).

Una volta, però, giunti nel *Sammath Naur* la vicenda ha preso una piega inaspettata, così descritta e analizzata dallo stesso Tolkien nella lettera (n. 192) del 27 luglio 1956 indirizzata a Amy Ronald:

Frodo ha meritato tutti gli onori perché ha speso ogni briciola della sua forza di volontà e fisica, e ciò è stato sufficiente a portarlo fino al punto destinato e non oltre. Pochi altri, forse nessun altro nella sua epoca, sarebbero arrivati fin lì. A quel punto prese il controllo l'Altra Forza: lo Scrittore della Storia (e non intendo me stesso) "l'unica Persona sempre presente che non è mai assente e non è mai nominata" [\* In realtà viene chiamato "l'Uno" nell'app. A, p. 317 [1116]. I Númenóreani (e gli Elfi) erano rigorosamente monoteisti] (come ha scritto un commentatore)] (Tolkien 2006a, tr. it.: 402).

In questo connubio tra l'agire nascosto ma efficace dell'"Altra Potenza", dello "Scrittore della Storia" ossia Eru, l'Uno, il Dio della Terra di Mezzo e le buone azioni compiute da Frodo verso gli altri suoi compagni di viaggio, si inserisce anche la vicenda narrativa di Gollum, di cui attraverso il quale, malgrado anche la sua volontà, l'Anello sarebbe stato distrutto.

La storia personale e umana di Gollum, di questo misero Sturoi della Terra di Mezzo, si è dipanata tra intrighi e sotterfugi. Già in altra sede abbiamo mostrato come egli fosse un'omicida, uno spergiuro, un ladro, un reietto ma che, proprio per questo, è stato anche il personaggio maggiormente ricercato, inseguito e trovato dalla pietà e dalla misericordia di coloro che lo avevano incontrato (cfr. Sassanelli 2020: 450-482).

Ed è proprio in questo contesto che vanno calate le parole di Tolkien scritte nella bozza di lettera (n. 181) del gennaio-febbraio 1956 indirizzata a Michael Straight. In essa il Professore ha mostrato come esistano due tipi di livelli di comprensione delle vicende: quello relativo ai personaggi e alle loro vite personali e quello che riguarda il "macrocosmo". Dunque, azioni che potrebbero condurre a una vera e propria dannazione sul piano personale, possono rivelarsi salvifiche sul piano generale. Ciò significa che l'ostinazione di Gollum nei confronti del suo "Tessoro" – che è stata la sua dannazione – ha portato alla distruzione dell'Anello, alla Caduta di Sauron e alla salvezza della Terra di Mezzo a livello del "macrocosmo" (cfr. Tolkien 2006a, tr. it.: 370-373).

Ciò permette di comprendere Gollum in una maniera più profonda e di allontanarsi dalla visione di questo personaggio come uno schizofrenico, un bipolare, un simbolo manicheo della lotta interna tra il bene e il male o tra la luce e l'ombra. Infatti, nella mente di Tolkien, Sméagol e Gollum non erano considerati come due persone distinte né, tantomeno, come due parti separate e antitetiche (ad esempio: Gollum tutto malvagio e

Sméagol tutto buono). Invece, per il Professore, Gollum era semplicemente “Sméagol estremizzato”.

La malvagità e la meschinità che egli già possedeva a causa del suo carattere malizioso, del suo vissuto esistenziale e del contesto sociale nel quale era cresciuto sin da piccolo, erano state portate all’ esasperazione e all’ eccesso dall’ oscurità dell’ Anello.

Ancora una volta nei racconti tolkieniani è stato sottolineato il fatto che il male non è capace di creare nulla. Esso, qualora la persona lo permetta non esercitando le virtù etiche o non perseverando in un percorso morale dedito al bene, può, al limite, attaccarsi in maniera parassitaria alle debolezze, meschinità e fragilità umane, provocandone la “dannazione”, la consunzione e quasi l’ annichilimento.

E proprio questo è avvenuto a Gollum che, pervicacemente, aveva deciso di seguire la strada della malvagità e della meschinità nonostante egli avesse sperimentato su di sé la pietà e la misericordia da parte di tutti i personaggi del racconto. Questo, però, non aveva impedito, sul piano del “macrocosmo”, il compimento della storia di Arda: anche Gollum, nonostante i suoi rifiuti, era divenuto parte dell’ eucatastrofe narrativa durante la fine della Terza Era della Terra di Mezzo. Infatti, in essa si era potuta sviluppare e realizzare la “nobilitazione o santificazione” tanto dell’ *umile Frodo* quanto dell’ *ignobile Gollum* (cfr. Sassanelli 2020: 482-509).

C’ è però da chiedersi da dove Tolkien abbia preso queste idee di fondo, ossia se tali vicende letterarie abbiano avuto il compito di esemplificare alcuni principi generali che egli aveva introiettato nel corso della sua vita. Per dipanare questa intricata matassa bisogna tornare nel Mondo Primario, alla metà del Novecento, analizzando quanto accaduto durante il periodo bellico nella quotidianità della famiglia Tolkien (cfr. Carpenter 1977, tr. it.: 255-293; Edwards 2014, tr. it.: 223-275; Cilli 2021: 47-67).

## 2. *Vivere i tempi di guerra sub specie aeternitatis*

Era il 30 aprile 1944 quando il Professore, scrivendo una lettera (n. 64) a suo figlio Christopher impegnato sul fronte della Seconda Guerra Mondiale, ha espresso tutti i suoi sentimenti di padre e di cattolico circa la consapevolezza che l’ oscurità, il male e la guerra non potevano avere l’ ultima parola. Infatti egli così si è espresso:

Ma ovviamente la versione storica non è l’ unica. Ogni cosa e azione ha un valore in sé, a parte le sue “cause” ed “effetti”. Nessun uomo può valutare ciò

che realmente sta accadendo attualmente sub specie aeternitatis. Tutto quello che sappiamo, e questo in gran parte per esperienza diretta, è che il male opera con grandi poteri e continui successi, invano: preparando sempre solo il terreno affinché un bene inaspettato germogli. Così è in generale, e così è nelle nostre vite (Tolkien 2006a, tr. it.: 123).

Le parole di questa lettera sono indicative del pensiero di Tolkien su ciò che stava accadendo in quei giorni. Egli possedeva uno sguardo aperto al piano di Dio sulla storia, a quell'eternità sotto il cui manto tutto si trasforma e si trasfigura, assumendo così un altro significato. Vedere la presenza e l'azione dell'Eterno nei momenti tragici della guerra, ha voluto dire per l'oxoniense recuperare il senso autentico delle cose.

Questa prospettiva si era unita, in maniera inscindibile, ai racconti che, nel frattempo, già da diversi anni egli stava componendo. Infatti nella stessa lettera, subito dopo le parole succitate, Tolkien così ha continuato:

Ora siamo legati solo da questo fragile foglio di carta! Ma possa arrivare da te rapido e senza intoppi. [...] Anche se, senza di te, non ho nessuno con cui parlare dei miei pensieri. Ho iniziato a scrivere la "S. degli Gnomi" nelle baracche dell'esercito, affollate, piene del rumore dei grammofoni, ed ecco che tu ti trovi nella medesima prigione. Possa anche tu evadere, rafforzato. (Ivi: 125).

Ecco dunque che, senza inutili confusioni e allegorie, il Mondo Primario e il Mondo Secondario, storia e letteratura, prigionia di guerra ed evasione letteraria avevano trovato un punto di connessione. Tutto è giocato sul ruolo delle storie come strumento di riappropriazione di se stessi e di apertura a quell'eternità che, oggi come ieri, appare ormai persa, soprattutto in momenti di difficoltà e di costrizione fisica, mentale e spirituale.

Con il richiamo alla situazione di *prigionia* del figlio Christopher e con l'augurio di una *evasione* attraverso le ali incantate delle pagine del racconto fantastico, Tolkien aveva voluto trasmettere al suo terzogenito in maniera plastica ed evidente quanto egli aveva affermato in una conferenza in memoria di Andrew Lang, dal titolo *Sulle fiabe*, tenuta all'Università di St. Andrews l'8 marzo 1939 e pubblicata poi come saggio prima nel 1947 e poi nel 1964. In essa il Professore aveva trattato della natura e dello scopo della letteratura fantastica non come una "fuga del disertore" ma, bensì, come l'"evasione del prigioniero" (cfr. Tolkien 2006b, tr. it.: 217-218).

Tale collegamento risulta evidente in un'altra lettera (n. 66) di pochi giorni successiva rispetto a quella poc'anzi citata, datata 6 maggio 1944 e indirizzata da Tolkien sempre al figlio Christopher. In essa così si legge:



Penso anche che tu stia soffrendo per un bisogno represso di “scrivere”. [...] Penso che se tu iniziassi a *scrivere*, trovando un tuo modo personale, o anche (all’inizio) imitando il mio, ne proveresti grande sollievo. Sento fra tutti i tuoi dolori (alcuni semplicemente fisici) il desiderio di esprimere in qualche modo i tuoi *sentimenti* su bene, male, bello, brutto: per razionalizzarli, e impedire che ti avvelenino. Nel mio caso questo ha generato Morgoth e la Storia degli Gnomi (ivi: 127).

Dunque, per l’oxoniense la scrittura, l’arte narrativa, l’invenzione linguistica si configuravano come gli strumenti più idonei per trasformare le brutture della guerra in bellezza, in splendore nel buio, in recupero della propria essenza più profonda (cfr. Pezzini, Riu, a cura, 2021).

Infatti, la letteratura e i racconti fantastici erano stati catartici per Tolkien e, sul fronte della Somme così come nell’ospedale dove era stato ricoverato per la febbre da trincea, essi gli avevano permesso di esprimere alcuni suoi pensieri e concezioni che altrimenti sarebbero rimasti chiusi nel suo intimo, finendo per intossicare e avvelenare il suo spirito e la sua creatività (cfr. Garth 2003; Brennan Croft 2004).

Quest’esperienza esistenziale e letteraria egli l’aveva poi proposta anche a Christopher che, per uno strano scherzo del destino, quasi trent’anni dopo, si era ritrovato nelle sue stesse condizioni. Però, Tolkien aveva fatto molto di più: egli aveva inviato a suo figlio, sul campo di battaglia della Seconda Guerra Mondiale, i vari capitoli de *Il Signore degli Anelli* che via via andava scrivendo.

La ragione principale di questo suo comportamento è da ricercarsi molto probabilmente nella volontà di far leggere a Christopher i racconti dell’Anello per avere un’opinione in merito ad essi, visto che sin dall’infanzia egli era stato uno dei più assidui e appassionati lettori dei racconti del padre tanto da divenirne poi, dopo la sua morte, l’esecutore letterario.

C’è da rilevare, però, che può esistere anche un’altra motivazione che abbia spinto il Professore a sottoporre al figlio le sue storie. Infatti, forse, egli voleva stimolare e donare a Christopher quei racconti fantastici che gli avrebbero permesso di evadere dalla sua prigione, sollecitando in lui la voglia di scrivere e di vivere un’avventura letteraria.

Il padre, in sostanza, stava cercando di donare al figlio una via d’uscita narrativa che, attraverso la bellezza e la meraviglia, lo avrebbe fatto approdare oltre l’oscurità del male e della guerra che ormai aveva colorato di tinte fosche quei giorni tristi di metà Novecento.

### 3. L’insegnamento “eterno” della letteratura e della narrativa fantastica

L'importanza attribuita da Tolkien alla letteratura per la vita dell'Uomo in generale e di suo figlio in particolare, è magistralmente riassunta nella lettera (n. 94) datata 28 dicembre 1944.

In tale missiva è richiamato il grande insegnamento che la letteratura dona all'essere umano di tutti i tempi: ossia il fatto che, in ogni uomo e in ogni donna, esiste un "elemento eterno" che, scevro da preoccupazioni e paure, anche oltre le contingenze storiche, riesce a guardare in faccia con serenità tutto ciò che di malvagio esiste al mondo senza che ciò vada a discapito del proprio equilibrio spirituale (cfr. Tolkien 2006a, tr. it.: 171).

Ancora una volta, Tolkien ha mostrato con questa lettera l'importanza essenziale dell'elemento soprannaturale e spirituale insito in ogni persona. Esso, misteriosamente ma realmente, trova nella letteratura un alleato prezioso. Infatti, l'esperienza esistenziale che essa dona all'essere umano è paragonabile, seppur con le dovute differenze, a ciò che avverrà quando la comprensione più profonda della storia della propria singola vita entrerà in una connessione inscindibile con la conoscenza dell'Intera Storia del mondo.

Tutto questo acquisisce un valore ancora più profondo nella *letteratura fantastica*. Come Tolkien ha ricordato nel saggio *Sulle fiabe*: "L'Evangelium non ha abrogato le leggende; le ha santificate, specialmente nel 'lieto fine'" (Tolkien 2006b, tr. it.: 229). Questo "lieto fine", in realtà, è un capolavoro gioioso, un'eucatastrofe nella quale l'*elemento eterno* offerto dalla letteratura in generale, incontrando la *consacrazione* e *santificazione* delle fiabe e della narrativa fantastica, produce una visione di quella bellezza e verità che spalanca il cuore del lettore verso una meraviglia antica e nuova al contempo (cfr. Mereghetti 2021: 181-196).

Per comprendere ciò, è necessario leggere la lettera (n. 89) che il Professore ha scritto il 7-8 novembre 1944 sempre a suo figlio Christopher. In questa missiva, egli ha ripercorso con la mente le parole di un sermone tenuto da un sacerdote nella chiesa di St. Gregory sul vangelo dell'emorroissa e della figlia di Giairo unitamente al racconto di un miracolo avvenuto a Lourdes riguardante la guarigione di un bambino gravemente malato. In questo contesto, il Professore ha accostato tali avvenimenti al concetto di *eucatastrofe*, ossia l'improvvisa svolta gioiosa di una storia, che ti trafigge con una gioia tale da far venire le lacrime agli occhi (cfr. Tolkien 2006a, tr. it.: 161-162).

In sostanza, Tolkien aveva riassunto al figlio il suo pensiero riguardante il rapporto tra Mondo Primario e Mondo Secondario, tra Vangelo e leggende, tra Grande Eucatastrofe ed eucatastrofe narrativa. Non è secondario che

questa sua riflessione sia scaturita dal racconto di un miracolo. Infatti, la visione della verità che si rivela dietro l'apparente necessità e costrizione dell'Ananche e oltre quella catena della morte che attanaglia il mondo, mostra come, anche nelle fiabe, esista un piano superiore che squarcia il buio con la sua luce.

La natura umana che di per sé è incatenata a cause ed effetti materiali viene così alleviata e sciolta mediante la visione della Verità, attraverso l'eucatastrofe. Dunque, il capovolgimento eucatastrofico possiede la capacità di disvelare una realtà altra, o meglio, una verità e una luce che squarciano le fessure dell'universo che circonda sia i lettori nel Mondo Primario sia i personaggi delle storie raccontate da Tolkien nel Mondo Secondario.

Questo fa percepire l'esistenza di un'eternità che irrompe nella storia e le dona senso. Tutto ciò si svolge e si sviluppa anche con l'azione diretta dell'Eterno nel mondo. Infatti, sin dalla creazione di Arda vi è la possibilità e la libertà che il "dito di Dio" irrompa nelle vicende della Terra di Mezzo (cfr. Sassanelli 2021b: 117-162). Ciò è quello che Tolkien chiamava "miracolo": ossia un intervento di Eru che, cambiando la storia del mondo, dona agli eventi una direzione imprevista e totalmente inaspettata (cfr. Tolkien 2006a, tr. it.: 373-374).

### *Conclusionione*

In conclusione di questo breve saggio, alla domanda "cosa accade *sub specie aeternitatis* nella vita dell'essere umano d'oggi e nella Terra di Mezzo?", è possibile rispondere in un'unica maniera: anche se il male sembra prosperare e schiacciare la libertà e la vita di tutti e di ciascuno fino al punto da gettar via l'unica possibilità di "salvezza" e "liberazione", in realtà le cose vengono sistemate in altro modo tanto da Dio nel Mondo Primario quanto da Eru nel Mondo Secondario.

Alle donne e agli uomini dell'era contemporanea, afflitti da guerre, divisioni e pandemie, così come a Bilbo, Frodo e Gollum – piccole creature trovatesi a confrontarsi con un potere più grande di loro – è chiesto di non far affievolire la speranza, di tenere la fiamma accesa e permettere a quell'Altra Potenza al lavoro di agire e di sospingerli verso orizzonti inesplorati, forti della consapevolezza che nonostante e attraverso i propri limiti e rifiuti, il piano di salvezza comunque si compirà, forse in un altro modo ma, sicuramente, nella maniera in cui Dio vorrà (cfr. Fascina 2021: 71-89).

*Riferimenti bibliografici*

Bergoglio, Jorge M.

2008 “Mensaje del cardenal Jorge Mario Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, a las Comunidades Educativas”, *Agencia Informativa Católica Argentina*; tr. it di O. Cilli, in *Tolkien e l'Italia*, Rimini, Il Cerchio, 2016, p. 86.

Brennan Croft, Janet

2004 *War and the Works of J.R.R. Tolkien*, Westport, Praeger Pub Text.

Carpenter, Humphrey

1977 *J.R.R. Tolkien: a Biography*, London, Allen & Unwin; tr. it di F. Malagò, P. Pugni, *La vita di J.R.R. Tolkien*, Milano, Ares, 1991.

Cilli, Oronzo

2016 *Tolkien e l'Italia*, Rimini, Il Cerchio.

2021 “John Francis Reuel Tolkien: novizio della compagnia di Gesù”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 47-67.

Edwards, Raymond

2014 *Tolkien*, London, Robert Hale; tr. it. di D. Usacheva, *Tolkien la biografia definitiva*, Milano, A.S.E.FI. Editoriale, 2019.

Fascina, Vito

2021 “Avanti e in alto. Insieme’: percorsi tolkieniani d’inizio secolo”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 71-89.

Garth, John

2003 *Tolkien and the Great War. The Threshold of Middle-earth*, London, HarperCollins; tr. it. di AA.VV., *Tolkien e la Grande Guerra. La soglia della Terra di Mezzo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2007.

Mereghetti, Angelo

2021 “Meraviglia ed Eucatastrofe: un viaggio nella Terra di Mezzo di Tolkien”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 181-196.

Mereghetti, Angelo; Sassanelli, Ivano

2021 (a cura di), “*Vive in fondo alle cose la freschezza più cara*”. *Percorsi umani, letterari e filosofici nella Terra di Mezzo di Tolkien*, Roma, Aracne.

Monda, Andrea

2021a “Gli Hobbit, ovvero noi”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 197-220.

2021b *J.R.R. Tolkien. L'imprevedibilità del bene*, Milano, Ares.

Pezzini, Giuseppe

2019 “The Lords of the West: Cloaking, Freedom and the Divine Narrative in Tolkien’s Poetics”, *Journal of Inklings Studies*, vol. 9, N°. 2, pp. 115-153.

Pezzini, Giuseppe; Riu, Emmanuele

2021 (a cura di), *The Tree of Tales. Tolkien e la polifonia della creazione*, Castel Bolognese, Itaca.

Sassanelli, Ivano

2020 *Tolkien e il vangelo di Gollum*, Bari, Cacucci.

2021a “La tematica religiosa in Tolkien: analisi di alcune vie interpretative”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 91-116.

2021b “Il ‘Mount Doom’ e le tracce del ‘Deus absconditus’ nella narrativa tolkieniana”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 117-162.

Shippey, Tom

2005 *The Road To Middle Earth*, Londra, HarperCollins; tr. it. di AA.VV., *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, Bologna, Marietti 1820-Centro editoriale dehoniano, 2018.

Spirito, Guglielmo

2021 “Figure di paternità ne *Il Signore degli Anelli*”, in A. Mereghetti, I. Sassanelli, a cura di, 2021, pp. 221-231.

Tolkien, John Ronald Reuel

2002 *The Annotated Hobbit*, annotated by Douglas A. Anderson, London, HarperCollins; tr. it. di C. Ciuffferri, *Lo Hobbit annotato*, da Douglas A. Anderson, Milano, Bompiani-Giunti Editore, 2017.

2005 *The Lord of the Rings*, London, HarperCollins.

2006 *The Letters of J.R.R. Tolkien*, a cura di H. Carpenter, London, HarperCollins; tr. it. di L. Gammarelli, *Lettere 1914/1973*, a cura di H. Carpenter, Milano, Bompiani-Giunti Editore, 2018.

2006b “On Fairy-stories”, in J. R. R. Tolkien, *The Monsters and the Critics and other essays*, a cura di C. Tolkien, London, HarperCollins, 2006, pp. 107-161; tr. it. di C. Donà, “Sulle fiabe”, in J. R. R. Tolkien, *Il medioevo e il fantastico*, a cura di C. Tolkien, Milano, Bompiani-Giunti Editore, 2018, pp. 167-238.



GILLIAN DOOLEY

## 13 WAYS OF READING *JACKSON'S DILEMMA*: ENIGMATIC HOPE BEYOND THE HUMAN

The novel *Jackson's Dilemma* (1995) was the last book published by novelist and philosopher Iris Murdoch (1919-1999). In an unconscious echo of Wallace Stevens' sublime poem *Thirteen Ways of Looking at a Blackbird*, this title suggested itself on my latest reading of Murdoch's novel, and when proposing a paper for the 2022 Iris Murdoch Society Conference in Chichester, UK, I aimed to follow something like this sequence to explore the enigma of this book:

1. As a symptom of Alzheimers
2. As a failed novel
3. As an index to themes in her other novels
4. In comparison with her earlier novels
5. As a tragedy
6. As a comedy
7. As autobiography
8. As a mystery
9. As a work of art without reference to author's biography or intentions
10. As a coda to Murdoch's career
11. As philosophy
12. As theology
13. As "artless, like someone relating a terrifying but rather boring dream" (Byatt 1995: 13).

I also promised blackbirds, whose song is often in Murdoch's novels a symbol of hope, and of a realm beyond the besetting problems of the human world. However, when the time came to write the paper, I did not relish the task of examining the novel in this way, so I decided to approach it more obliquely.

Like most of Murdoch's readers, I have trouble with *Jackson's Dilemma*. It is not unlike her other novels, but it is a kind of disjointed distillation of them all. It is strangely perfunctory, and it has the blunt, terrifying logic

of a fairy tale. Beyond the barest of plots, almost comical in its sudden and ultimately satisfactory surprises, it hardly seems to have the features we expect in a novel. One way of looking at it might be to compare it with other books which defy expectations. I have two very different books in mind: V.S. Naipaul's 1987 *The Enigma of Arrival* and Christos Tsiolkas's *7 1/2*, published in 2021.

Naipaul's *Enigma of Arrival* has, in certain ways, much more in common with Tsiolkas's book than with *Jackson's Dilemma*. Both have a self-revealing and self-questioning narrative voice, readily identified with the author: they are, I suppose, 'post-modern', or 'autofiction', although I hesitate to assign labels and I suspect both authors would repudiate them.

Naipaul's novel begins with literal obscurity: "For the first four days it rained. I could hardly see where I was" (Naipaul 1987: 11). He has moved to a cottage on an estate in rural Wiltshire, having left his Trinidad home for England two decades earlier. He has, however, not yet felt at home there. For the first few pages of the novel the reader is also disoriented, waiting for a conventional plot to begin – but it never does.

Naipaul has been questioned about his decision to call this book a novel, rather than an autobiography. He agrees that his narrator is indeed very much himself – "my seeing eye, my feeling person ... I didn't want to invent a character and give him a bogus adventure" (Niven 1997: 163). Nevertheless, he insists that the rest of the book is fiction – "no family, no wife, no friends, no infidelities" (Gussow 1987). *The Enigma of Arrival* is a meditation on coming to belong over the course of a decade, and observing change in the lives and landscapes all around him.

As his time in the valley passes, he learns to see where he is, to understand and to interpret, visually and verbally, and the two modes are inextricably linked:

I had slowly learned the names of shrubs and trees. That knowledge, helping me visually to disentangle one plant from another in a mass of vegetation, quickly becoming more than a knowledge of names, had added to my appreciation. It was like learning a language, after living among its sounds (Naipaul 1987: 299-300).

Coming to understand and observe the world around him leads to acceptance and the hopefulness of perceiving a way forward, beyond the initial fog of incomprehension. Iris Murdoch's husband, eminent scholar and critic John Bayley, wrote a very beautiful and perceptive review of *The Enigma of Arrival*:



To such a writer as Naipaul, for the purpose of understanding himself and others, and for the purposes of fiction, it is clearly necessary to have a deep and imaginative sense of the dual nature of individuals, their existence in two worlds, both in different ways precarious. Naipaul thoroughly understands the romance of himself ... the inner saga of himself and his destiny which each person secretly carries alongside the physical circumstances of his existence. His own sense of himself comes out in this book with a gentle, meticulous candor, wholly absorbing and illuminating (Bayley 1987: 3).

This double vision is also evident in *Jackson's Dilemma*, where many characters have, alongside their own secrets, a façade to maintain even with those they are closest to. The quest to see clearly, prominent in Murdoch's philosophy of art and of morality, is obvious from the beginning of Naipaul's book, and is something Tsiolkas shares. Tsiolkas wants, in this book, to write about beauty: "Yet to do so I must be as a neophyte. ... The natural, sensual world lies outside the reach of arbitration and condemnation, and therefore all of it is deemed ephemera. It is the great scandal of contemporary fiction that novelists think beauty unworthy of their efforts" (Tsiolkas 2021: 22). Fittingly, then, the book begins with a lyrical, embodied account of his surroundings:

The burst of birdsong is set in motion by their flight. An arc of white rises into the sky, a family of cockatoos swooping and then descending onto the eucalypts. Abruptly and in unison their squawking ceases, replaced by the calls of lorikeets. I turn away from the forest canopy, half close my eyes, and I can hear the melodic warble of the honeyeater, its song as tender and consoling as the purring of bees (*ibid.*: 1).

Tsiolkas is in most ways a very different writer from Naipaul, but one thing they share is the quest for a new kind of novel.

I hope that the exploration I undertake while writing this book will stumble towards some kind of doubt. I have abandoned my belief in certainty. The only answers I desire now are those cast in doubt (*ibid.*: 5).

This, it seems to me, is another way of expressing Murdoch's enduring belief in the difficulty of judging, the imperative to see people with truth and candour. As she said,

In making a moral judgement you have to take into consideration a lot of things. A particular case is so particular. This is why novels are interesting objects; they explain particular cases in very great detail (Bigsby 2003: 109).

Tsiolkas, in a 2022 radio program, emphasised how impossible it would be to know enough to judge another person, and his novels are, like Murdoch's, these kinds of "interesting objects" where people are seen with a loving and clear gaze, without judgement. Judgement seems, in this context, to be a way of closing down hope, not making allowances for change and improvement.

Tsiolkas is an Australian novelist of Greek heritage. His fiction is sexually and sensually explicit, making clear his European working-class origins and his troubled relations with his own sexuality. Each of his seven novels has been different from the others – increasingly well-crafted while losing none of their raw power. *7 ½* is described as a novel on the cover, but he prefers to call it "a fictional essay" (Aly and Stephens 2022). Within the book, he makes several statements about the nature of the work he is trying to write. The reader travels with him through the process of deciding what to write: "I do want to write a good story. But I no longer trust the judgements of my age" (Tsiolkas 2021: 6). He moves with us through the stories he has been wanting to write, eventually choosing to include a third-person narrative within his first-person account, withdrawing from time to time to relate the creative process and to ponder his embodied sense of the beauty of his surroundings, and his memories from childhood and earlier adulthood.

It was never Murdoch's style to write 'auto-fiction'. The nearest approach to it is the great first-person novels, some of which (notably *The Sea, the Sea* and *The Black Prince*) contain a self-conscious narration of the genesis of the book the fictional narrator is writing. But *Jackson's Dilemma* is not one of these. It begins with a prosaic description of Edward Lannion, "sitting at his desk in his pleasant house in London in Notting Hill. The sun was shining" (Murdoch 1995: 1). Within the first paragraph we have a physical description of Edward, followed by his family background – a beloved brother who had drowned in his teens, a beloved mother who had died when he was ten. Once this background is provided, we learn that Edward is due to be married the next day, and the history of his engagement is recounted. He travels to his country house – inherited from his father – and the guests assembled to meet him are introduced, with their backgrounds and relationships.

But after all these circumstantial details have been dealt with, we are treated to a passage of lyricism akin to Tsiolkas's opening description of the beauty of his surroundings.

There was a light on the terrace, revealing the brilliant colours of the flowers in big mossy stone urns. Beyond was what at first seemed like darkness, but

was in a few moments seen to be starlight. The moon was not present, being elsewhere. But a dense light came to them from the innumerable crowding stars of the Milky Way. Upon the grass, already damp with dew, they stopped at first, looking up with silent awe, then talking to each other in soft voices, gradually separating, never going too far away as if, though exalted, they were also afraid (Murdoch 1995: 22).

Soon afterwards, we move to a delightful passage set in the rose garden:

There was, now just visible, the lucid wet sound of a fountain, which they approach and sat down upon the stone rim of the round pool into which the starlit water was murmurously falling. Velvety bats passed noiselessly by, a distant owl fluted (Murdoch 1995: 23).

Visible sound, noiseless velvety bats – these are lovely, poetic images at the edge of logical explanation, recalling passages in much earlier novels like *Bruno's Dream* (1969) that allow for transcendence beyond normal rational ways of thinking into the realm of creativity. Indeed, explicit contemplation of the artist's life and the creative process recur in *Jackson's Dilemma*. First the writer Benet, and then the painter Owen Silbury, voice their thoughts. Benet – unhappy, remorseful, haunted – thinks, “How I wish I had stayed in the light and devoted my life to poetry, not philosophy. I used to write poems when I was young, before I became bemused by *that* philosophy” (Murdoch 1995: 47). Owen is “sitting alone in his studio” at the start of the next chapter. He has had a bad dream, and is contemplating “this unspeakable horror and a sense all around him of chaos and depredation.” But, he goes on to reflect, “did he not . . . as a painter, imagine, create, and gaze upon what was degraded and vile? Of course such things too became his art and thereby transformed, ha ha!” (49-50).

A.S. Byatt writes that in *Jackson's Dilemma*, “as in no other novel, the characters are, nakedly, their predicaments, their agitation, pure Eros with no ‘thingy’ honey or glue. Their dialogue consists of cries of love or terror” (Byatt 1995: 13). But there are also rather chunky passages of scene-setting and backstory, and it is not always clear how they are ‘glued’ to the rest of the novel. Murdoch always was a very circumstantial writer, but there seems to be more of this kind of writing – or if not more, it is somehow more laborious. And the agentless passive keeps appearing as if there were an impersonal authority somewhere just out of sight: the authority who claims that after the cancellation of the wedding, some guests “were directed to the Rectory, where by now sandwiches, and later drinks, *it was said*, were available” (Murdoch 1995: 35; emphasis mine).

Byatt writes that this novel “is a kind of echo-chamber of Murdoch’s themes and voices” (Byatt 1995: 13). Many of the idiosyncrasies of her novels are present although the energy which had carried the reader headlong through the narrative is sometimes lacking. And Jackson, the title character, is an enigma. Byatt writes, “Jackson is self-effacing and discreet and exhausted, as though his own significance is almost too much for him” (Byatt 1995: 13). The second-last paragraph of the novel, once all the repetitive happy endings have been tidied away, describes Jackson’s state of mind:

Sometimes he had a sudden loss of breath, together with a momentary loss, or shift, of memory. ... He thought, my power has left me, will it ever return, will the *indications* return? ... He had forgotten where he had to go, and what he had to do. ... How strange just now that he was able to sing. ... He remembered now that he could sing. ... Was I in prison once? I cannot remember. At the end of what is necessary, I have come to a place where there is no road (Murdoch 1995: 248-249).

This is so moving because it seems to reflect what we know of Murdoch’s own state at the time. John Bayley recalled, in *Elegy for Iris*, a book that describes her descent into Alzheimer’s Disease during the last year of her life, that Murdoch talked to him about Jackson one day in 1994. “I can’t make out who he is, or what he’s doing.” ... “I don’t think he’s been born yet”, she said (Bayley 1999: 213). He thought this was odd “because she hardly ever spoke of the characters in a novel she was writing” (Bayley 199: 213).

According to Tsiolkas,

It is treacherous being a writer; it would be so much more simple and desirable to be a musician or even a painter. The abstract is essential to the former and liberating for the latter. With writing, with words, one is always bound to language, and to the imperative for language in the Western and European consciousness to extol progress and to endorse teleology and to revere reason (Tsiolkas 2021: 4).

Tsiolkas is trying to undermine this model – which I think is at least in part a caricature that he has created for the purpose. Naipaul, too, was determined to find the right form to suit his material. Why should we not allow Murdoch the possibility that she might, too, have been attempting something outside the bounds of what literature has been?

It seems to me possible that, without intending to, I have touched on many of the thirteen ways in this paper. The list is, after all, something I

concocted and might be a kind of index to my possible approaches to reading *Jackson's Dilemma*.

I promised blackbirds. They appear, before the cataclysm, in Benet's garden:

Smiling, he opened the window ... and let in a thick warm pressure of air, filled with the odours of flowers and mown grass and mingled with the music of blackbirds, thrushes, larks, finches, sparrows, robins, collared doves and a distant cuckoo. He thought for a delicious moment how lucky he was (Murdoch 1995: 13).

But for Benet this is a rare moment of smiles, of carefree happiness, even on that hopeful day, beset as he is with anxiety about the wedding arrangements. When the characters reassemble at the end of the novel, there are no blackbirds – even the bats “were fewer” and “the weird cries of owls came less often” (Murdoch 1995: 233). Neither he nor Jackson seem quite to have settled, although the novel ends on a note of ambiguous hope with Jackson, after his strange spell of memory and forgetting – “is it all a *dream*, yes, perhaps a dream” (Murdoch 1995: 249), walking towards the house with a smile.

### References

- Aly, Waleed and Scott Stephens  
2022 “Is anger corrosive to the moral life? A conversation with Christos Tsiolkas.” *The Minefield* 31 March 2022. ABC Religion and Ethics. Online.  
<https://www.abc.net.au/radionational/programs/theminefield/is-anger-corrosive-to-the-moral-life-a-conversation-with-chris/13817212>
- Bayley, John  
1987 “Country Life: *The Enigma of Arrival*”, *New York Review of Books*, 9 April 1987, pp. 3-4.  
1999 *Elegy for Iris*, New York, St Martin's Press.
- Bigsby, Christopher  
2003 [1982] “Interview with Iris Murdoch, 1982”, in Gillian Dooley (ed.), *From a Tiny Corner in the House of Fiction: Conversations with Iris Murdoch*, pp. 97-119, Columbia, University of South Carolina Press.
- Byatt, A.S.  
1995 “Identity Crises”, *Sunday Times*, 1 October 1995, p. 13.

Gussow, Mel

1987 "Enigma of V.S. Naipaul's Search for Himself in Writing" [Interview], *New York Times*, 25 April 1987, late city final ed., p. I16. *Nexis*. Online 7 September 1995.

Murdoch, Iris

1995 *Jackson's Dilemma*, New York, Viking.

Niven, Alastair

1997 "V.S. Naipaul Talks to Alastair Niven", *Conversations with V.S. Naipaul*, edited by Feroza Jussawalla, Jackson, University of Mississippi.

Naipaul, V.S.

1987 *The Enigma of Arrival*, London, Penguin.

Tsiolkas, Christos

2021 *7 ½*, Sydney, Allen and Unwin.



ROMANO ROMANI

## LA LIBERTÀ DELLA SPERANZA

Per Anassimandro – si può supporre – il Cielo, intorno alla Terra, come intorno ad un sasso che vive, è un infinito stare insieme di respiro e luce. Questo infinito si riproduce nell'esistenza di ogni vivente terrestre e si manifesta, può prendere forma, nello sguardo e nel pensiero di ogni essere umano.

Chi ama  
spera nell'amore,

chi non ama  
non spera.

La parola, rendendo possibile l'espressione spirituale di ogni forma dell'amore, sta all'origine della libertà umana, essendo libero, tra i viventi, ogni individuo che tende al bene come vita e alla vita come bene: gli esseri umani chiamano amore questo tendere.

Ma quale è il rapporto tra la parola e il suo significato per i parlanti?

Se la libertà è amore, cosa significa amare per il vivente che parla?

La risposta a queste domande è una ricerca infinita in ciascun essere umano e nell'essere umano.

Fin dalla nascita del primo unicellulare vegetale, il dialogo d'amore tra cielo e terra è stato, è, tensione della luce verso la vita e della vita verso la luce. Dal contatto corporeo di questo tendere si formano i diversi gradi di coscienza che, nel tempo, giungono fino alle forme della spiritualità umana.

La spiritualità umana, d'altro canto, attinge, attraverso la parola, ad un mondo che sembra altro da quello sensibile, anche se nelle sensazioni ha le sue radici, come un albero che si solleva verso il sole e le stelle, ma prende la sua linfa dalla madre Terra. Le immagini prodotte, costituite, dalla parola, infatti, sono luce e provengono dalla luce, come i colori degli alberi, delle erbe e dei fiori, ma anche delle rocce, della terra, dei paesaggi nasco-



no dai cieli diurni e da quelli notturni, dal sole, dalla luna, dalle stelle. La parola, dunque, nell'animo e dell'animo umano è cielo e terra, notte e giorno, pioggia e vento, tristissime serate invernali e radiose giornate primaverili ed estive, fiumi e laghi, montagne e pianure, ghiacciai e cascate, vette e abissi, infiniti orizzonti tra cielo e terra, cielo e mare.

Non sembra esserci un limite alla possibilità di vedere nuove terre e nuovi cieli per l'anima umana. "Il sole è nuovo ogni giorno", ha scritto Eraclito. Questo significa che un giorno – il giorno – è un sempre e un sempre di nuovo. La vita non pone limiti a un nuovo inizio. Questo è anche l'autentico significato della morte. Comprendere tutto questo è amare e sperare. Comprendere questo è amare la vita e tutti gli esseri viventi nei quali questo significato si incarna.

Le parole sono sfuggenti, come il respiro dal quale nascono, e fragili sono, sembrano, le certezze che nascono dalle parole. Ma tutto negli esseri umani e per gli esseri umani è parola. Nella parola, soltanto nella parola, possiamo e dobbiamo cercare l'amore, la libertà, la speranza.

La parola non soltanto contiene i mondi creati dall'amore, la speranza che nasce dall'amore, ma è essa stessa creazione dell'amore: la parola nasce dalla relazione tra loro degli esseri umani nei loro rapporti più intimi legati alla vita e alla continuazione della vita. È dai genitori, innanzitutto dalla madre, che il bambino impara a parlare. Se un bambino viene allevato dai lupi ulula, e non parlerà mai più.

La parola dunque è opera umana: la vera e unica, autentica opera nella quale l'Umanità può sperare.

Amore non è  
Il finito  
bruciare di un fuoco

ma l'infinto  
ardere di un respiro.

L'amore  
e la speranza

sono il sentimento  
e l'umano canto

di uno spazio  
e un tempo



da superare  
che non sarà mai  
del tutto superato.

Sono sempre  
in cammino

le stelle.

Roma, 29 gennaio 2023



INTERMEZZO ARTISTICO /  
ARTISTIC INTERMEZZO





LUCIANO PONZIO

## IFE – COSTRUZIONI DI RETI

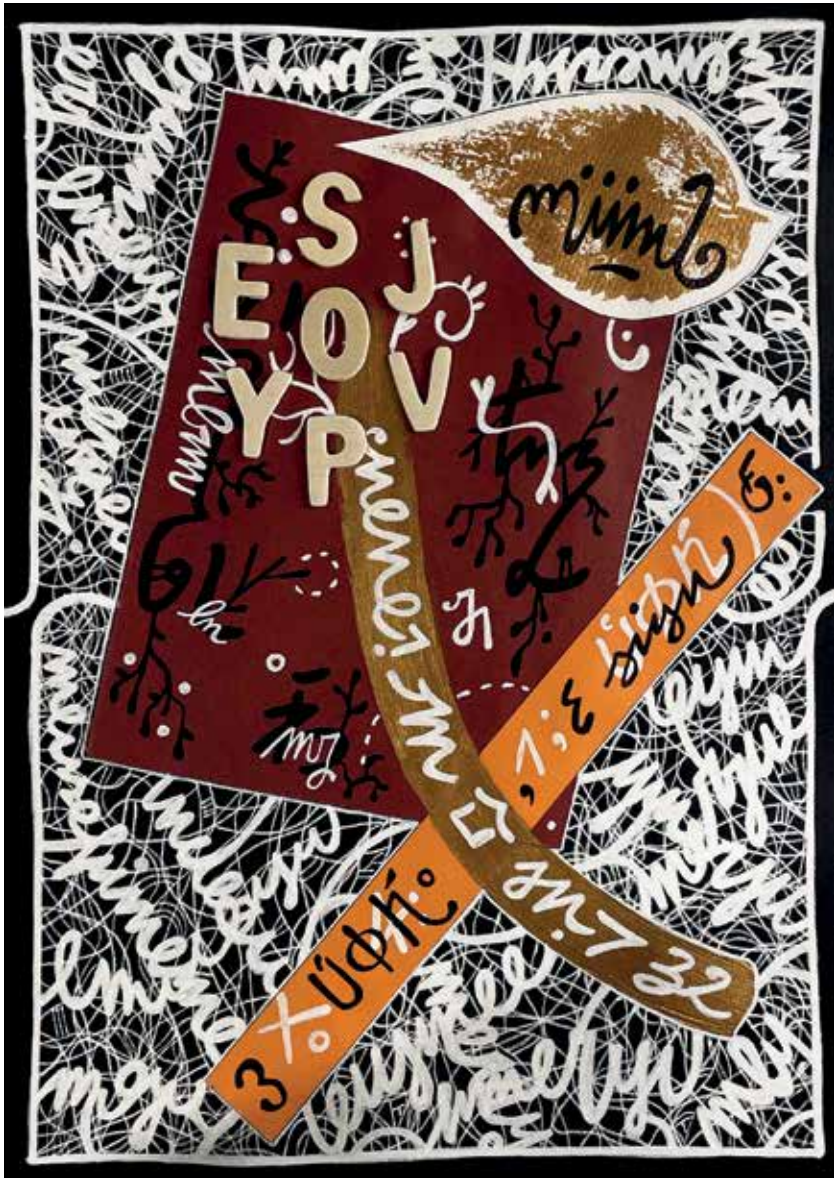
‘Ifa’: dal greco ὑφή (hyphḗ) ‘tessuto’, ὑφέν (huph’ hén) ‘insieme’ e φαίνω (phainō) ‘mostrare’. Nelle strutture rizomorfe, nei funghi, le ife costituiscono la struttura, l’organizzazione di un intreccio, di una rete cellulare funzionale di ogni essere vivente e che permette il passaggio del protoplasma. Attraverso il micelio (μύκης), ‘fungo’, l’ifa si espande sottoterra creando una rete di connessione tra tutte le specie vegetali, permettendo non solo di “comunicare” tra loro ma anche di prendersi reciprocamente cura, proteggersi, nutrirsi, in un mutuo soccorso, l’uno dell’altro. Se un albero di una foresta è in pericolo di vita (viene tagliato o bruciato in un incendio) il micelio comunica agli altri alberi della foresta che uno di loro sta morendo e tutti gli altri alberi, di conseguenza, sempre attraverso il micelio costituito da ife, inizieranno a prendersi cura e cercare in tutti i modi di mantenere in vita l’albero in difficoltà.

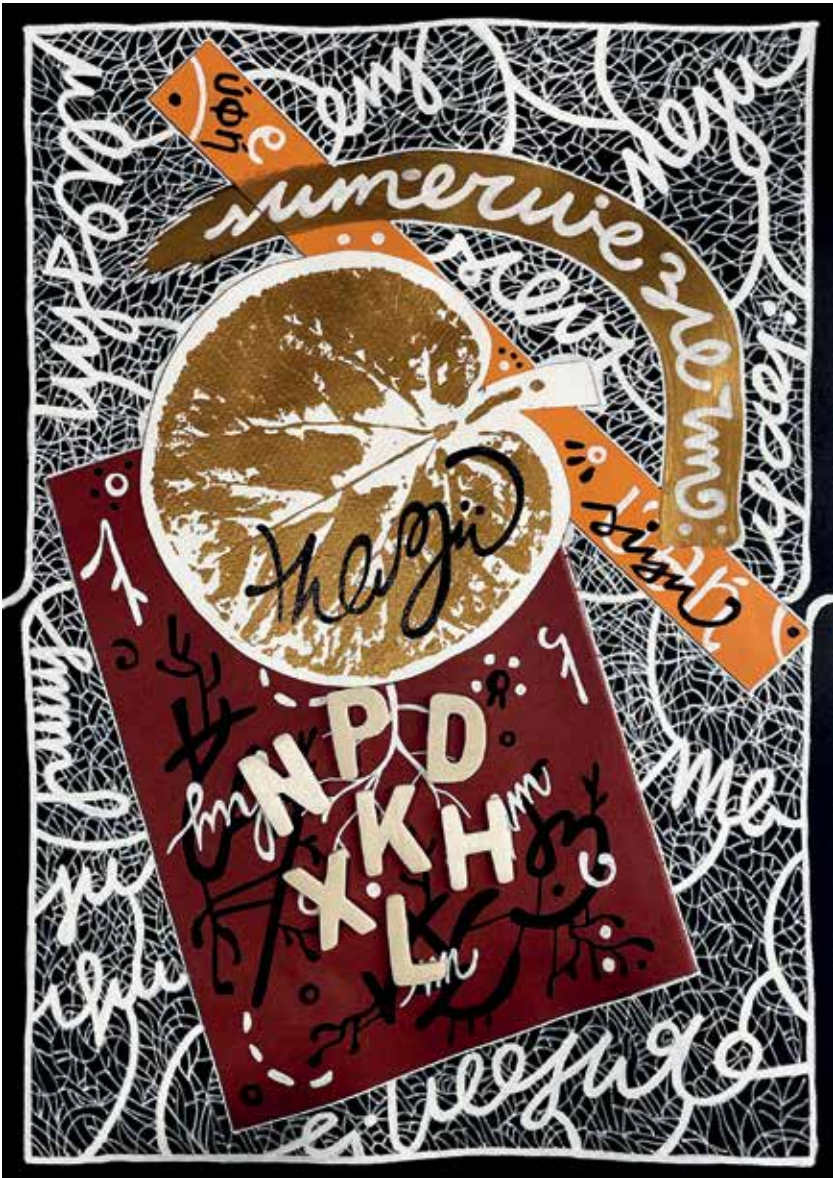
Ciò riguarda aspetti di *fitosemiotica*, ma ancor più da vicino di *micosemiotica*, laddove il modello di un sistema di segni – la vera rete (contrariamente ai social e internet) –, di strutture rizomorfe da cui prendere spunto per riattivare un pensiero rizomatico, ossia quella capacità sintattica di *linguaggio*, di *scrittura* da cui ripartire, pur di ritrovare la speranza per la sopravvivenza di un pianeta in pericolo, in cui le crisi che si susseguono (ambientale, ecologica, pandemica, economica, comprese le guerre) hanno dimostrato di derivare da una sola radice: la chiusura nell’interesse, individuale, identitario, la perdita della senso della vitale interdipendenza.

La semiotica la cui antica radice è la *semeiotica*, o *sintomatologia*, “passa il testimone” alla *semioetica* che, responsabilmente, deve farsi portavoce dell’attuale situazione di difficoltà, a livello planetario, di ogni forma di semiosi, non solo quella umana, e richiamare al senso di responsabilità di ciascun essere umano per la vita





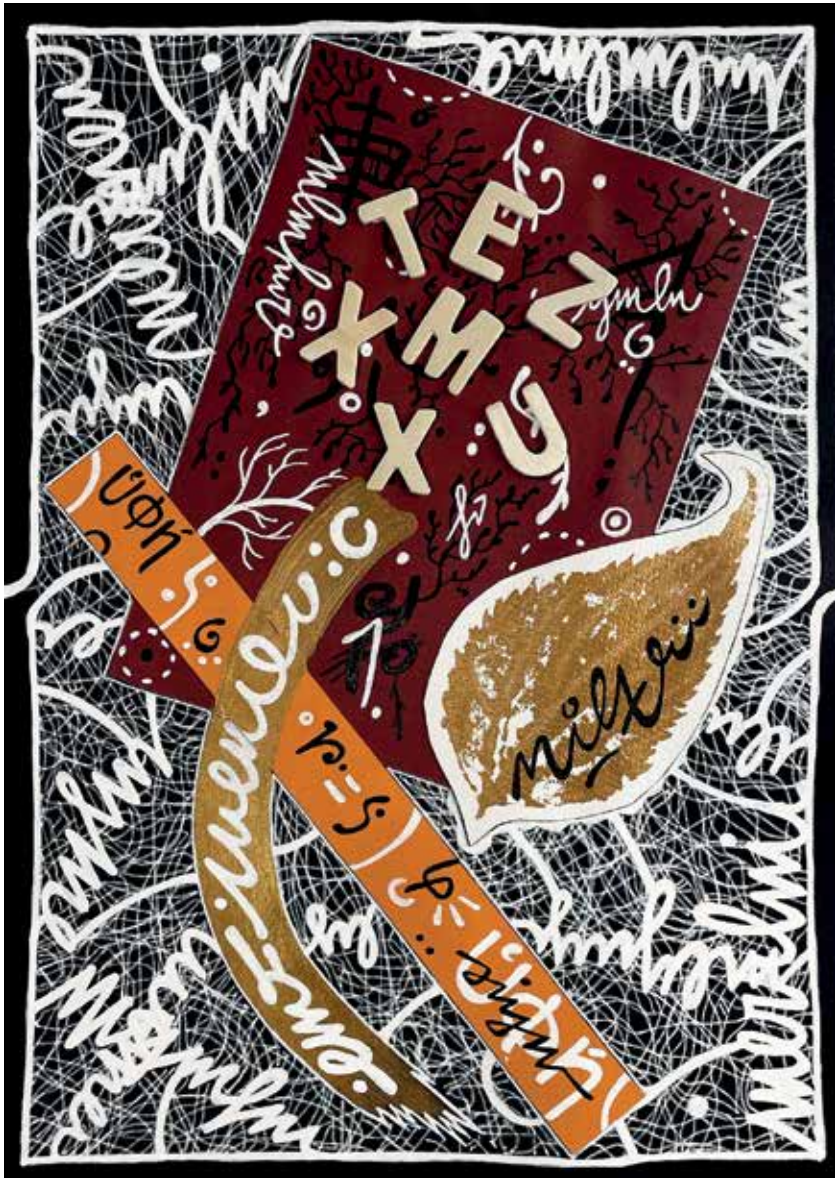


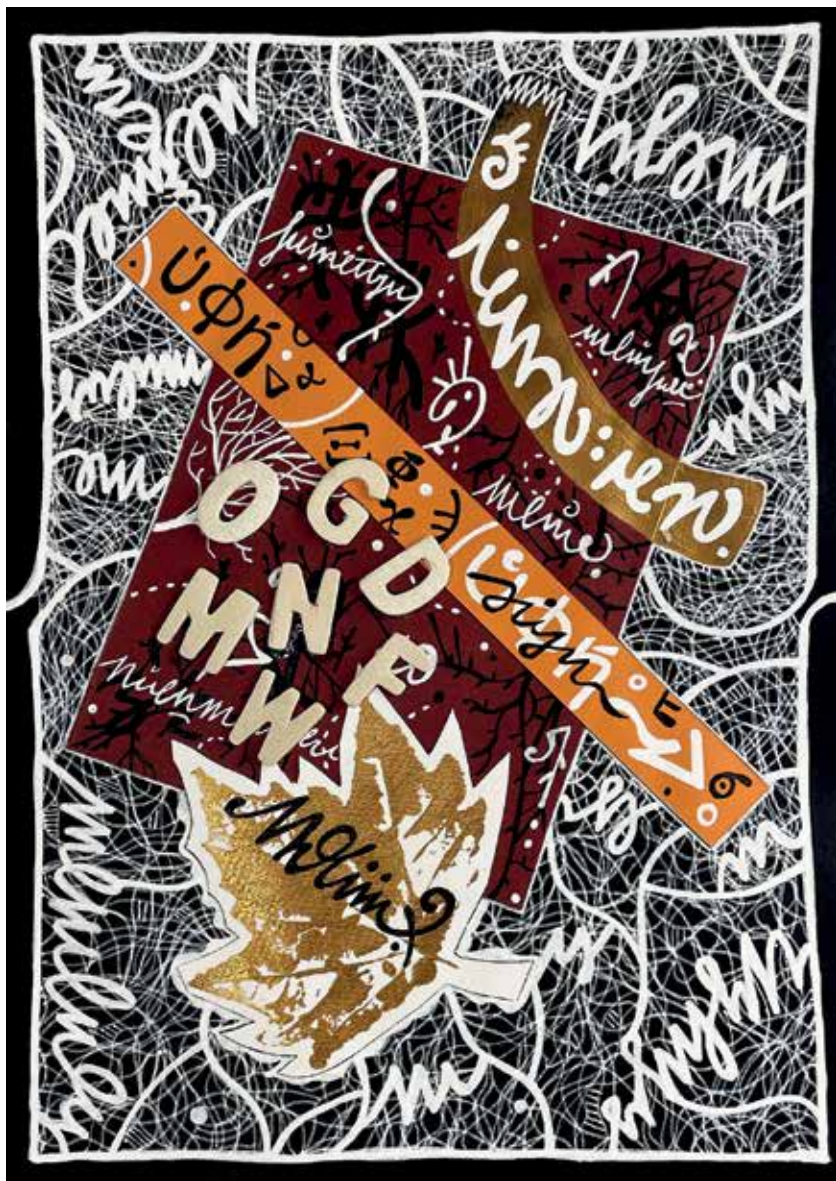




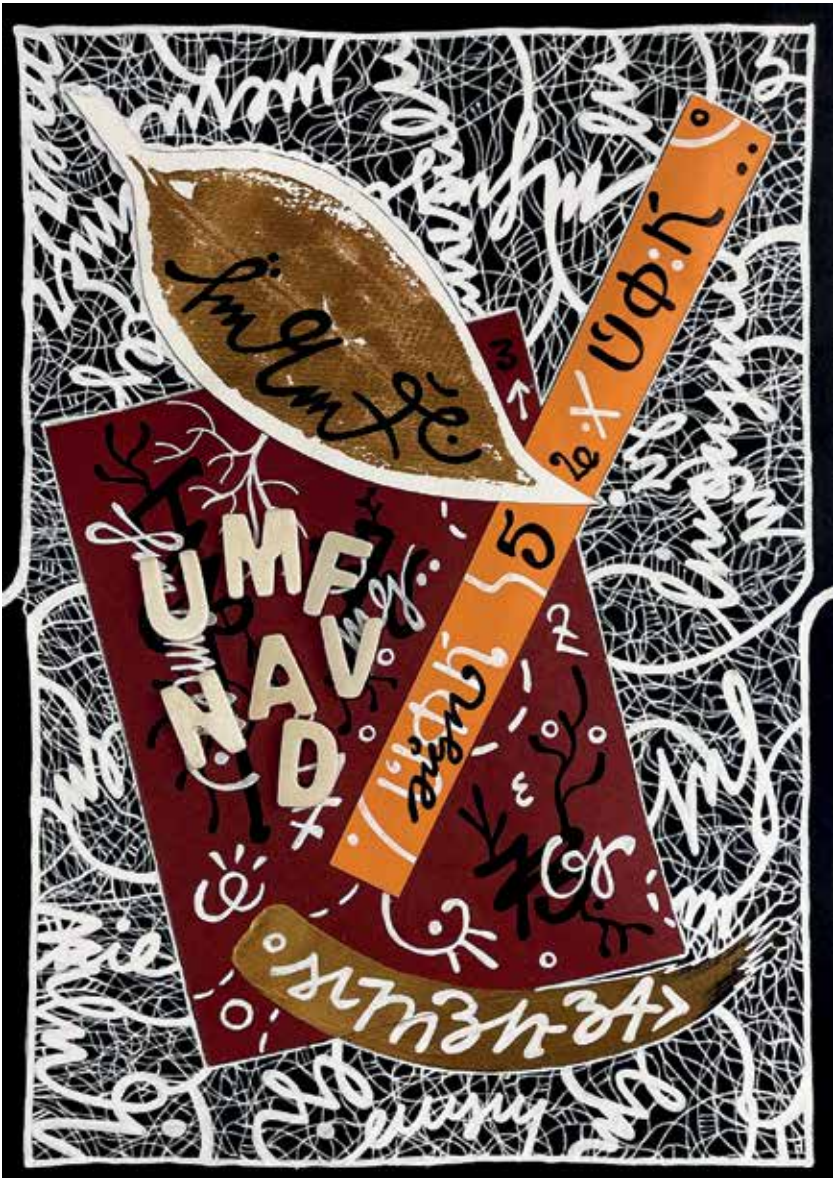


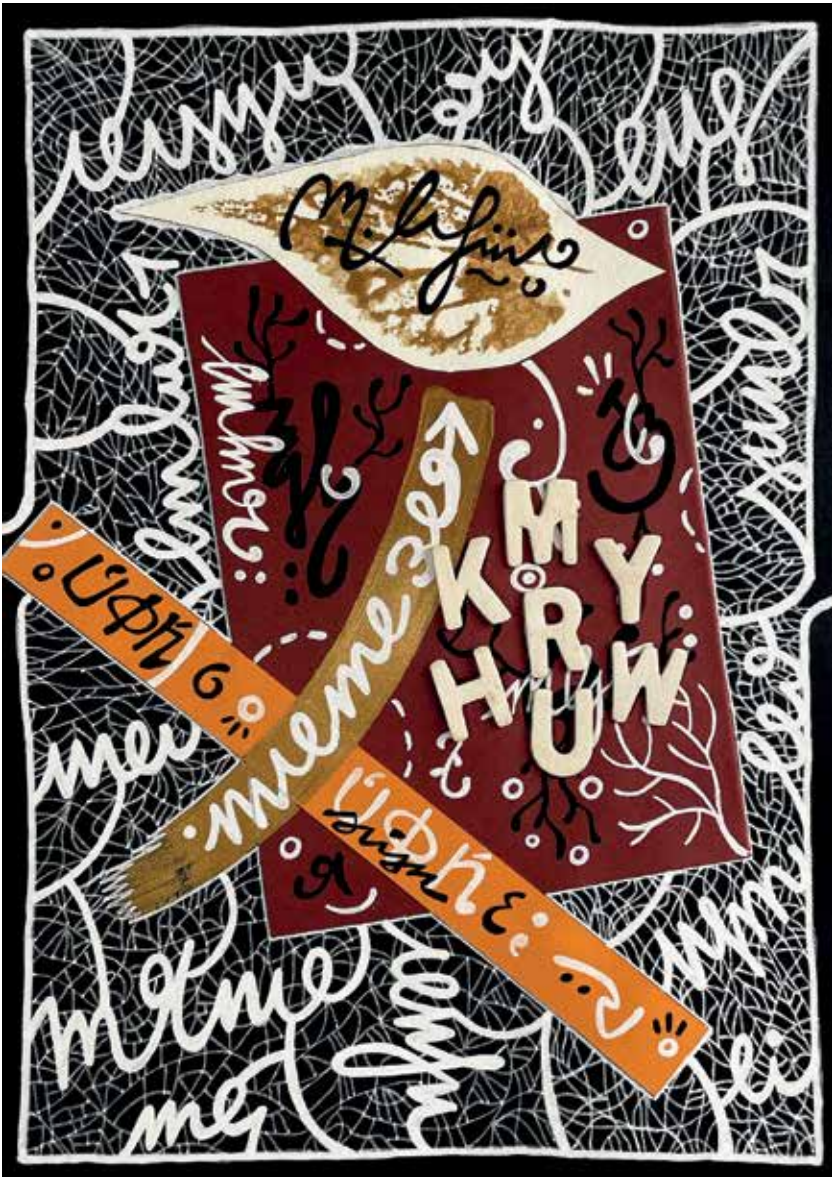
















FANNY FRANCESCA CAVONE  
FIVE YEARS. ABITARE BOWIE  
David Bowie tra arte e responsabilità

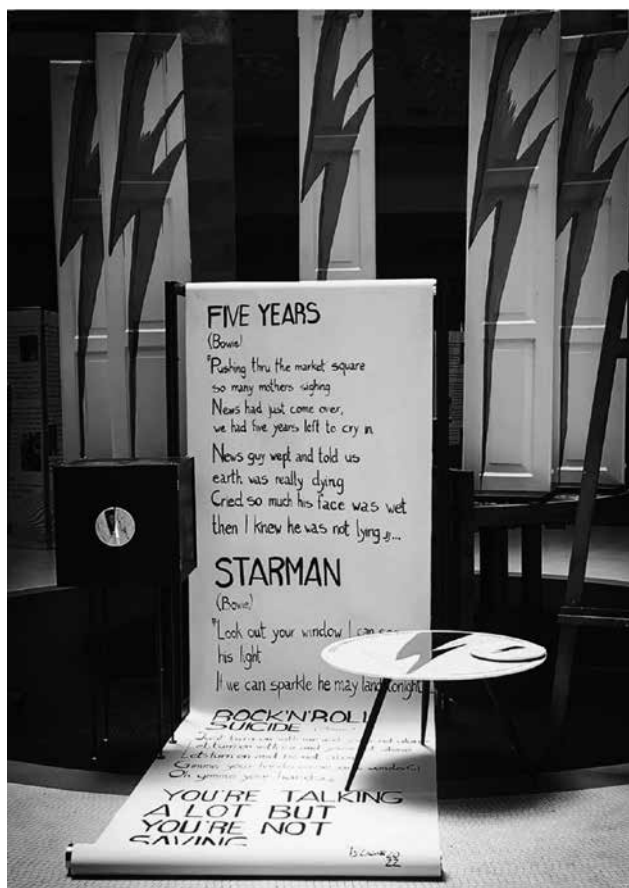


Fig 1 *Five Years. Abitare Bowie*. Università degli Studi di Bari Aldo Moro, giugno 2022.

Un ruolo importante nell'opera di DAVID BOWIE è rappresentato dal rapporto dell'artista con l'ambiente. Già in *Space Oddity* del 1969 attraverso versi quali “*Planet Earth is blue / And there's nothing I can do*” – manifestando la sua alienazione e il suo disinteresse rispetto all'allunaggio e all'idea stessa di *conquistare* lo spazio (Critchley 2016: 61) – aveva dato indirettamente voce alla sua preoccupazione per il futuro del “pianeta terra”.

Tornerà a occuparsene negli anni Ottanta, attraverso lo splendido tributo agli spazi australiani nel video di *Let's Dance* e il brano *Time Will Crawl* del 1987 che parla di un'inevitabile distruzione del pianeta causata dall'industrializzazione selvaggia, traendo ispirazione dal disastro nucleare di Chernobyl dell'Aprile 1986 (Pegg 2011: 253). Nel nuovo millennio Bowie farà, l'importante scelta di non organizzare più imponenti tour dal vivo – non solo a causa di problemi di salute – ma proprio per l'enorme impatto che questi (per l'inquinamento causato dai trasporti) hanno sull'ambiente.

Bowie era inoltre un animalista e vegetariano che si è esposto in più occasioni in difesa dell'ambiente e delle sue creature. Amante dei delfini, Bowie sin dagli inizi della sua carriera aveva partecipato ad eventi di beneficenza per la tutela della fauna marina, ricorrendo alla sua musica come messaggio universale di amore verso creature innocenti e indifese che si trovano a soccombere alla spietata prepotenza dell'uomo. In questo senso, quando nel 2009 il regista Louie Psihoyos lavora al suo *The Cove – La baia dove muoiono i delfini*, incentrato sull'orrore delle mattanze nella baia giapponese di Taiji, Bowie è in prima linea per dare il suo contributo al progetto. A fare da colonna sonora ai titoli di coda è proprio “*Heroes*”, suo capolavoro datato 1977 i cui versi più noti recitano “*Vorrei che tu sapessi nuotare. Come i delfini, come nuotano i delfini*”.

Con la sua combinazione di melodia e molteplicità e il rifiuto di ogni ossessione identitaria, la musica di David Bowie restituisce alla nostra mente il senso della vitalità di ogni forma di differenza, invitandoci a recuperare un senso dell'umano proprio a partire dall'ascolto e della salvaguardia del più prezioso dei beni, ossia la terra su cui viviamo. Le canzoni di Bowie diventano in questo senso delle vere e proprie “dimore mobili” – come le definirebbe Iain Chambers (2012) – da abitare nell'ascolto e nel rispetto del nostro pianeta.

La mostra *Five Years. Abitare Bowie*, dal progetto alla realizzazione, vuole porsi come riflessione in senso ampio su temi quali ambiente e sostenibilità, ossia sulla possibilità stessa di pensare l'arte in senso sosteni-

bile attraverso l'utilizzo e il recupero di materiali già esistenti all'interno degli spazi che abitiamo quotidianamente. La mostra traduce il messaggio di speranza Bowiano, ossia la possibilità del recupero e della salvaguardia del nostro pianeta attraverso l'arte e l'ascolto, nella convinzione che il green design sia fondamentale all'interno della complessità degli spazi contemporanei per pensare e mettere in atto insieme uno sviluppo positivo verso il futuro.

Dal concept alla realizzazione, *Five Years Abitare Bowie* è un percorso attraverso elementi di arredo sostenibile, concepito immaginando di percorrere gli innumerevoli spazi che l'artista Bowie – con i suoi “movimenti” nell'arco della sua lunghissima carriera – ha lasciato nella nostra memoria.

Il fulmine rappresenta – in questo senso – la traccia di questo percorso, l'elemento di “scoperta” e di cucitura che tiene insieme i due opposti di Bowie, figura complessa e ricca di affascinanti e vitali contraddizioni. La filosofia di David Bowie è del resto una filosofia della soglia che ci invita a vivere, le opposizioni e le dissonanze come simultaneità, come compresenza di maschile e femminile, sperimentalismo e accessibilità (Martino 2016), pensando in “modo complesso”.

Bowie – con le sue innumerevoli maschere è figura sempre diversa, *interrotta* – è un'icona del vivere contemporaneo, luogo di sintesi *imperfetta*, della pluralità di culture che abitiamo, del vivere negli interstizi.

Il *lightning-bolt* – o fulmine – è in questo senso anche elemento di discontinuità, attraverso cui specchiarsi, *ri-guardarsi* e *ripensarsi* negli infiniti spazi riflessi. Il fulmine come la porta ha un doppio volto, rappresenta uno spazio-soglia dove è possibile fare un “scelta” un punto da dove partire o dove arrivare. La possibilità di scegliere e “guardare oltre” per poter viaggiare facendosi trascinare plasmando allo stesso tempo lo spazio come noi lo desideriamo.

Si tratta di un processo che interessa anche e soprattutto il nostro corpo, il “fatto a mano”: così come Bowie disegna (con il *make-up*) sulla sua pelle, sul suo corpo, il fulmine – attraverso un'azione diretta, manuale con un disegno sul suo viso – noi, attraverso un processo artigianale, irripetibile, riusciamo a plasmare noi stessi tramite lo spazio che ci circonda, rendendolo unico e prezioso. Si tratta di un processo molto distante da quello della produzione “industriale” – ovvero in serie – che invece elimina le qualità irripetibile di un'opera. Così ognuno potrà scegliere il “proprio” spazio il “proprio” arredo cucito su misura su se stesso, un spazio dove sentirsi “a casa” con e attraverso Bowie.

Così il fulmine *plasma* gli elementi di arredo: il tavolo da caffè, lo svuota tasche, il porta vinili.

In *Five Years. Abitare Bowie*, ogni opera, ritratto e arredo è unico perché concepito e realizzato dalla selezione e la scelta di materiali naturali e quindi irripetibili, utilizzando parti di scarto di lavorazioni di pietre, di metalli e di frammenti di lastre di legno che erano destinati inizialmente all'abbandono.

L'ottone stesso è un materiale scelto allo stato grezzo, così da azzerare ulteriori lavorazioni, affinché possa apparire lucido e idoneo per riflettere all'infinito, come uno specchio che permette di vedere attraverso, così da non rappresentare un limite ma un luogo di "attraversamento".

La forma circolare del tavolo, delle maniglie, dello svuota tasca rievoca il "disco" del pianeta terra il cui futuro preoccupa lo stesso Bowie mostrando, si è detto, il suo disinteresse nell'allunaggio. È il nostro pianeta che dobbiamo salvaguardare perché *elemento finito*, rallentando il consumo smisurato delle sue risorse. Così i nostri comportamenti possono modificare lo spazio che ci circonda; ciò che è davvero importante quindi il recupero di ciò che già esiste, per evitare nuove produzioni, donando la possibilità di una seconda vita ad oggetti in abbandono che non vengono più utilizzati.

Lo spazio dell'abitare è in continua evoluzione – così come lo è stato per mezzo secolo la figura complessa di Bowie – che sposa quella trasformazione che operiamo tutti noi su noi stessi ogni giorno nel vivere quotidiano, in cui nel processo di interazione con l'altro "armonizziamo" e mettiamo in scena i nostri comportamenti nello stare insieme. Il cambiamento fa parte del vivere; ogni ora, ogni giorno facciamo cose diverse incontrando persone e altri esseri viventi che attraversano lo spazio intorno a noi.

Tra le opere dedicate alla mostra assume una rilevanza centrale la serie delle alte porte – i "totems" – risultato del recupero di scuri di porte finestre dei primi del Novecento dismessi da un cantiere a seguito di un'operazione di ristrutturazione di un appartamento e che, salvati dall'invio in discarica, attraverso un processo creativo diventano la quinta della mostra stessa. La *ripetizione* del Totem/porta per cinque volte, rievoca le cinque lettere che formano il cognome dell'artista B O W I E e al tempo stesso anche i cinque anni di tempo che Bowie stesso nel 1972 prevedeva come tempo rimasto di vita per il nostro pianeta Terra (Pegg 2011: 85).



Fig 2 “Five Years Totems”. Mostra *Five years Abitar Bowie Ziggy Stardust Festival*

Il porta vinili (*Vinyl Record Holder*), è un contenitore scrigno di musica, suoni ma anche ricordi, ossia di momenti da custodire e proteggere; è stato realizzato recuperando mensole dismesse in legno tinte nere evitando solventi tossici ed impreziosito dalla maniglia “disco” che ricopre nell’apertura la doppia anta e simula il nostro pianeta. Quest’ultima è realizzata in pietra di carrara di recupero di lavorazioni, incisa centralmente con l’immagine del fulmine in ottone a specchio. Lo scrigno in legno poggia su gambe in metallo nere, recupero di trasformazione di una vecchia base di un tavolino anni cinquanta non più utilizzato, rifinita nella parte bassa da piccoli dischi d’appoggio in ottone.



Fig. 3 "Vinyl Record Holder". Mostra Five years Abitar Bowie Ziggy Stardust Festival

Lo svuota tasche (*Pocket Emptier*) è realizzato in pietra di carrara di recupero di lavorazioni, incisa centralmente con l'immagine del fulmine in ottone a specchio.

Le stelle luminose (*The Bright Stars*) realizzate con l'utilizzo di parti in legno verniciate nere e bloccate ai vertici da chiusure a vite con teste in ottone rievocano l'ultimo disco di Bowie, ossia *Blackstar* del 2016, e utilizzano illuminazione led.

Completano la mostra tre ritratti di Bowie con tecnica ad acquerello realizzati su supporto in cartone di recupero, i tre Bowie sono l'interpretazione delle copertine di *Aladdin Sane* (1973), *Low* (1977), *Scary Monsters and Super Creeps* (1980); l'immagine di Bowie diventa l'elemento trainante che si ripete assumendo forme diverse come nel processo di trasformazione delle molteplici maschere bowiane.



Fig. 4. “Pocket Emptier, Coffee table, Bright Star, Portrait of Ziggy” *Mostra Five years Abitare Bowie, Ziggy Stardust Festival*, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Concludendo, si può affermare che la mostra nasce dalla consapevolezza che solo uno slancio poetico, ossia il guardare oltre, partendo dalle “bellezze dimenticate” ci può donare la possibilità di altre vite e riconnetterci con lo stesso spazio reinterpretandolo, esprimendo la volontà di recuperare e potenziare l’esistente, rallentando il consumo smisurato delle risorse del nostro pianeta che in realtà appartiene a ciascuno di noi.

## IL PROGETTO

*Five Years Abitare Bowie è una mostra realizzata – presso il Centro Polifunzionale Studenti Uniba nel giugno 2022 in occasione dello Ziggy Stardust Festival, organizzato dal CUTAMC – grazie al lavoro di squadra tra progettista e un team di artigiani locali di grande esperienza.*

*Concept, Progetto e direzione artistica: Fanny Francesca Cavone Architetto.  
Rete di imprese che ha partecipato alla realizzazione: Damiani Marmi,  
CMC costruzioni, ebanisteria Zambetta, C. Edilizia snc, Pepe Graphic.*

### Riferimenti bibliografici

- Auslander, Philip  
2006 *Performing Glam Rock: Gender And Theatricality in Popular Music*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Bowie, David  
1972 *The Rise and Fall of Ziggy Stardust and the Spiders from Mars*, RCA (LP).
- Buckley, David  
2005 *Strange Fascination: David Bowie, the Definitive Story*, London, Virgin Books.
- Chambers, Iain  
2012 *Mediterraneo Blues. Musiche, Malinconia Postcoloniale, Pensieri Marittimi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Critchley, Simon  
2016 *On Bowie*, London, Serpent's Tail.
- Granata Elena  
2019 *Biodiversity*, Milano, Giunti.
- De Pascale, Gaia  
2020 *Fiosofai del ritorn al bosco*, Genova, Il Melangolo.
- Doggett, Peter  
2012 *The Man Who Sold the World. David Bowie and the 1970s*, London Vintage.
- Martino, Pierpaolo 2016  
*La filosofia di David Bowie. Wilde, Kemp e la musica come teatro*, Milano Mimesis.
- Pegg, Nicholas  
2011 *The Complete David Bowie*, London Titan Books.
- Sandford, Christopher  
1996 *Bowie: Loving the Alien*, London Little Brown.
- Waldrep, Shelton  
2004 *The Aesthetics of Self-Invention. Oscar Wilde to David Bowie*, Minneapolis, University of Minnesota Press.





MASSIMO MANDOLINI PESARESI

‘ATHANOR’: ALCHEMIE DU VERBE  
E  
FOEDERA PULVERIS

*“Athamor”: alchimie du verbe*

L'alchimia delle parole non si limita alla magia fonica, ma può estendersi anche al campo etimologico. Anzitutto già il vocabolo “alchimia” ne offre – *mise en abîme* – un esempio: la parola infatti coniuga l'articolo determinativo arabo “al” con il greco χυμός (khumos, pronunciato /khūmos/ in era bizantina) ‘succo’, a cui fa da pendant “elisir”, da “al”, preposto al greco ξερός (xeros) “secco”.

“Atamor! (o “athanor”, come appare in inglese e altre lingue) è generalmente definito come “il crogiolo in cui gli alchimisti cercavano di trasformare metalli vili come il piombo in oro”.

Il suo etimo è ricondotto all'arabo “al-tannur” (con assimilazione della ‘l’ alla dentale seguente). “Tannur” (تنور) “forno” rimanda alla radice ‘n-w-r’ (ن و ر), il cui significato primario è “fuoco, luce”.

Ritroviamo, ad esempio, la parola Nur come composto in alcuni nomi propri (vedi Nureddin, da Nur al-din, “luce della fede”). La radice si ritrova anche in ebraico, dove dà origine, fra l'altro, al nome proprio “Norah” e al vocabolo “menorah” (candelabro, ossia il “luogo, della luce”).

Una forma affine a “tannur” si ritrova in hindi: “tandoor” (il rinomato forno di terracotta, che conosciamo dalla cucina indiana.) In questo caso la ‘d’ risulta da dissimilazione della seconda ‘n’ in “tannur” per influsso della dentale precedente ‘t’.

Tutte queste forme risalgono a una radice accadica ‘nur’, che significa “fuoco”.

Si può discutere sulle modalità dei passaggi attraverso le varie lingue del Vicino Oriente antico e pre-moderno. Alcuni privilegiano una mediazione dell'aramaico ‘tanurah’ (תנורא), (mentre secondo altri il veicolo arabo resta il tramite principale. In ogni caso è facilmente identificabile una costellazione semantica che abbraccia “luce”, “fuoco”, accendere e che dal “crogiolo” linguistico mesopotamico ha spaziato verso Oriente (India), Nord (Persia), Sud (Arabia) e Occidente (Europa) lasciando tracce in innumere-



voli idiomi: dal hindustani al pahlavi, dall'aramaico all'arabo, fino alle lingue europee, dando vita a un caleidoscopio in cui l'elementare nozione di "forno" si è (alchemicamente appunto) trasformata in "crogiolo" per occulte metamorfosi.

(2022)

## FOEDERA PULVERIS

*Ask the dust!*

Chiedi alla polvere  
Se ricorda ancora  
Chiedi alla polvere  
Del sapore del sole

Chiedi alla polvere  
Del sonno delle nubi  
Chiedi alla polvere  
Come riacciuffare un sogno...

*Ghazal segreto della Huri*

Perennemente assente non sarai,  
Araldo d'onde e di dune,  
Tessera trafugata dal mosaico  
Rubro che la sabbia nasconde.  
Incognito diadema che adorna la  
Zona trapunta, tropico del sogno,  
Indifesa fantasia interrotta, che  
Abbraccia un rivolvere di mondi.

ن Né come, né perché saprò mai tu  
Estenuatamente vigile e ferma  
ع Modulata come un verso di tortora  
E persa in un intrico di richiami  
م Hai sentito il ricordo che si spegne.

*Asphódelos* del prato senza ombra  
*Narthex* di dimenticati unguenti  
*Anemone* memorialmente vivo  
Sandalò somnesso e screziato  
Timo da remoti colli di morte

تل الزعتر

*Amàrantos* che come 'l mirto permane  
Subdolo persistere d'un sole  
Ibisco raro, come la notte che lo insidia  
*Anastasia*, tu, radice di luce

*Rumaikiya*

روميكيه

“Il fiume si copre di scaglie  
già sotto la sferza del vento...”

“Quanto più bella la cotta di maglie  
Se s'aggiunge del ghiaccio il tormento...”

*Rumailiya*,

*Rumailiya*,

se vero è il tuo nome *I'timad*,  
si crei un gorgo nel fiume del tempo

da cui perennemente sfugga  
il pensiero di te, del tuo sguardo

... e sia per noi come un volo di gelsomini,  
o quella nube di fiori di mandorlo  
di cui s'ammantò Cordoba  
per farti sognare la neve

*Rumaikiyah*, poetessa arabo-andalusa del secolo XI e consorte  
di al-Mu'tamid ibn 'Abbad, signore della 'tayfah' di Siviglia.

*Sibilia 1070 C.E.*

*Rimmòn*

Le volpine... le volpine! Prendete le volpine  
ché le vigne sono in fiore  
e han teneri germogli'

שעליים  
שעליים קטנים

Dal fuoco delle notti  
È uscita la volpina,  
Occhi ardenti nella vigna  
La vigna che non vuol dormire

Da Sidone un melograno  
 Stende i rami fino a noi,  
 Frutto occulto della *Kore*  
 Che stupisce nel silenzio.

*Rimmon* vale “melagrana” in ebraico. I versi alludono a un passo di *Shir ha-Shirim* (*Cantico dei Cantici* 2: 15). Il significato delle parole in caratteri ebraici, “*she'alim, she'alim qrannim*” è “volpi, piccole volpi”

*Phoinissa*  
 Φοίνισσα

‘ Δήλω δὴ ποτε τοῖον

“A Delos vidi un giorno, d’Apollo presso l’ara,  
 un virgulto di palma, simile a te...”.

Il sole di quel giorno, col bianco del marmo  
 e il verde sull’azzurro, dà un brivido ora:

Quel virgulto s’è fatto fragranza,  
 che s’accende e sfugge.

Il sole di quel giorno è come  
 un sorso di primavera inattesa.

Solo la palma adesso  
 tiene il segreto d’un tempo  
 udito da dietro le fronde.

Il titolo è un gioco di parole fra *Phoinissa* (lett. “donna fenicia”) e *Phoinix* (Φοῖνιξ), che significa sia “fenicio” che “palma”. La citazione in greco è tratta dall’*Odissea* (Rapsodia 6: 162): incontro fra l’eroe e Nausikaa.

*Arciere d’argento*

*Arjuna* dei campi della luna  
 Notturmo antagonista del divino paredro  
 Ancora splendi, in disparte, con la falce  
 Scitica lama che miete sogno su sogno  
 Torna a visitare il sacello

Assorto sotto i gelsi e le nubi  
Scopri la dimora dei venti, che  
Irretiti attendono il tuo gemello  
*Apollon*, fosco citaredo dall'arco d'argento.

*Àrjuna* è uno dei protagonisti del poema epico indiano *Mahabharata*.

Il "divino paredro" è il suo consigliere, il dio.

*Àrjuna* significa "splendente" (cf. Gr. *argos* "bianco, luminoso" e *arguros* "argento").

(2021)









WALLACE MCKITRICK  
POEMS

*Investigation*

... alien to ourselves at the echoing heart of the real ...

Only predators  
can afford ceremonies of innocence;  
only those who'll idly watch our species shudder  
to extinction afford self-disgust. What choice now but to embrace  
our own corpse: grieve the loss of illusions of heaven;  
wake to the silent, cumulative ordinariness  
of tragedy?

... intense pursuit of maximum profit drives them to organise new wars, 'the best business'.  
Production fully socialized, but appropriation remains private. The yoke on the people a  
hundred times heavier. Imperialists dragged by their own economic laws into a new  
transitional order ....

And descend then,  
dolphin-shaped, through our own  
unsounded lake to find fertility's source.  
Were we led all this way for death? Or for homecoming,  
bittersweet: blood-sob from which we  
– without grief or pride – frailly reopen  
a closed investigation?

... an art with which to re-forge all relationship: a 'science of being' ....

*Mowing at Long Point Lagoon*

Today I am my father.  
Hat, khaki shirt, eyes steadfastly  
on the foulmouthed armrattling mower

as he plans each sideways  
 thrust, each backstep and forward glide  
 through tall straw-coloured summer grass.

Caged in noise, he still notes  
 angle and intensity of breeze, wink  
 of sun on a zigzag shoal of tiddlers,

wrens quick in melaleuca.  
 Job done, clean the tools, return each  
 to its allotted place. Light a billy for tea.

Today the father is the son.  
 In both, the brittle determination  
 of the grandfather. Both, through gut-cramping

years, have spun from Orange  
 bigotry and fractured clans a fine  
 light thread of peace-making. Today

blood debts are square. The son  
 pours the tea. Father drinks. To those  
 to come, we bequeath an increment of love:

*... free from ill-will, nourishing  
 the seeds of joy each hour.* Grey hawks  
 play the breeze, gracefully prepare to kill.

### *The poison*

In the thick pre-dawn,  
     unfolding from cars, hunched on bikes,  
     on foot across railway tracks  
 – shadow women, shadow men.

The engineering plant looms  
     dirty against clean dark.  
     To its yellow throat, past sleek  
 guards, we drift like phantoms.

The factory is not ours,  
     yet consumes our daily health.  
     We, not capital, create wealth.  
 When it busts, we wear the scars.

Once owned by Australia,  
 our works now belong to Detroit.  
 Our wealth goes there. What  
 pays our wages keeps us poor.

Last night, the Pentagon  
 declared war on independence.  
 Jutting jaw, spat sentence:  
*Comply or suffer. Don't question.*

The C-grade movie script  
 infects our eyes and ears. *Terror,*  
*traitors, punish, eradicate.* The Hitler  
 Big Lie – aped and re-aped.

Like smog, the poison  
 rolls and thickens. 'Fact',  
 'analysis', 'evidence', 'truth', choked  
 and buried in Hollywood fiction.

The corporate cowboys ride  
 – (*sing!*) *Don't try to understand 'em,*  
*just rope and throw and brand 'em!* –  
 and we're all in a nuclear Rawhide.

Our homegrown brown-nose  
 bully boys commit us all  
 to an obsequious Australian crawl:  
 goons abroad; at home, comatose.

Minds clouded, spirits low,  
 we stash our bags and start to talk.  
 A few have swallowed the President's puke.  
 Others ask, 'Who profits? How?'

By day's end, debate  
 has swung to how we organise.  
 'Always question', an old hand sighs,  
 'and watch for the words that divide us through hate'.

Dusk draws in; we've done  
 our bit for Detroit. But now it's clear  
 that peace is up to us. Or we're  
 shadow women, shadow men.

*Tides*

Pink sand. Shallow creekbed.  
 Dry twists of root  
 carried in by rains six years ago.  
 A small billy fire  
 beside mulga alive with tiny thornbills.  
 Here he mourns  
 his father, one year dead.

To the east horizon, scabrous  
 salt lakes conceal  
 tumult of frog and fish, pelican,  
 duck and kangaroo  
 that only flood can release.

*'Private (Old Verses)'.  
 From the envelope  
 he draws and reads for the first time  
 poems hidden by his dad:  
 'Blazing blackened gum trees  
 Dying scorched parakeets  
 Burnt cattle, life  
 Devastated, destroyed'.*

Another, *'Empire'*:  
*'Bleed not their mind their strength  
 ridicule not their worthiness,  
 an empire to build'*

*'Wilderness':  
 'Within the wilderness of life  
 alone I wander  
 Its many paths of ruin  
 its loss of peace  
 Its senseless wars of hate  
 its loss of truth  
 Its fading freedom  
 its starvation of love'.*

Abundance and absence. Cruelty.  
 Serenity and corrosion:  
 '...  
*Overflowing fullness everywhere  
 the emptiness prevails'.*  
 '...'

*Oh let me be  
 Oh let me be  
 Unleashed of hate  
 Fulfilled of peace'.*

In a legend of stolen land,  
 flutes of bone  
 from the tyrant's most precious steeds  
 made tunes beautiful  
 but always sad.

'Old man',  
 thinks the son,

'you could have slain the fear  
 that girdled your world;  
 you nearly learned what you longed  
 to understand –  
 the language of birds, clear tongue  
 of the selfless.

'But a simple wisdom crumbled  
 to what you once called  
 "*the smudge inside my head*"  
 a dementia  
 mocking your discoveries.

'Nothing is lost; your longing  
 lives in your children.  
 By your alchemy – fluxing  
 your own wounds  
 into tenderness – we had first hint  
 of miracles.'

Embers in pink sand. Thornbills  
 dance their brittle cage.  
 Treat all composed things as  
 a reverie, he recalls,  
 a fading mist, a tear of dew,  
 a stutter of flame.

In this country, where tides run  
 below monolithic  
 silence, and the dead have long given  
 elegies to dreamers,  
 he knows that fear annihilates  
 the mind or is at last  
 dissolved and turned to plenty.

*Toccata*

All afternoon the winter light has touched  
and sprung on every muscular roll  
of the tawny mesa range, its clean  
abundance like spinet contra-melodies.

Now a violet sky leaches colour  
from the hills, and their southern tor  
becomes the sphinx who each dusk views  
the plain, takes stock of coiled gulf and town  
and shacks and steaming power plant, until  
the thick dry dark claims all.

This night – as any other, at its core –  
may be treated as a death: to be approached  
with blind hope, with open-eyed perpetual  
sleep, with terror of nothing to think about,  
or with the wish to clasp to your own breast  
your cold, disfigured, failed self, and rest  
with it, murmur recognition, lament  
in shuddering song this lurid rehearsal,  
till the corpse is kindled with unashed fire.

Toccata from drought. Or stasis forever sour.

The town will wake in diffident bleached-blue  
light. From high cocoons, perfumed, impeccable  
Well To Do will glide in four wheel drives  
like armoured cars. In old rail yards,  
addicts who follow cheaper falsehoods  
will dry-retch. Into their stammering heads  
will lurch offcuts of history, shards  
of fine-boned loves and frightened child-selves.  
Between wound and denial, the town goes through  
its motions. The murdered abroad, all taste their shadow.

Mother Hathor, hunter-sphinx, would set  
men her question, devour the unsuccessful.  
Oedipus, casting her out, was castrated  
with a sickle moon. Ignorance and hubris;  
vain guesses and prideful knowing: all  
fatal. Here, where the headland asks the riddle  
month by impassive month, the victors  
are impotent. Songs to wake disfigured  
country, and make the human world well,  
lie hard-budded in the gut: *powerful*  
*grammar of modern care – inarticulate.*

*Translation*

... *civilisation, this act of translation, this half-world.*

Adrienne Rich, poem V of 'Twenty One Love Poems'

'Every limb of her was lustrous as swan, white as sea-foam'  
says Scots legend of a drowned 'giantess',  
purple-cloaked, hands tied, head severed, fifty  
feet tall, five between her breasts-like-quince.  
Is this, he wonders, about the loss of women's sovereignty

to the Pauline sword; reduction of a woven cosmos to  
drafting yards for the chosen and unclean?  
Prodding their campfire a thousand years from the legend's  
source, she tells of women's temptation  
to 'make a career of pain', the difficulty – after violence

for so long, on such scale – of refusing to be victims.  
'Finding, combining, just our ordinary strengths  
(and to be so perverse!)', she half-smiles, 'is heroic',  
She recalls a charm: 'With yarrow tincts  
may my lips be like juice of strawberries; a staff to the weak

may I be; I shall wound every man, no man  
shall wound me'. A spell against all  
shifting guises of the parasite. 'Is the need so deep  
for a companion', she asks, 'that from the cruel,  
the numb, the empty we always will make phantoms of hope?'

The desert stars give no reply. He – thinking that blows  
with love increase their freight; simple joy  
defines itself against disgrace – remembers Cuchulain  
relieved of shame by the warrior's duty  
of death. 'In this half-world, still male ascension

to glory through myth. Still the bound and savaged giant,  
still blind quotidian mix of fear  
and faith, tenderness and bludgeoning apathy'.  
She blew the coals. Fire fluxed colour  
through dreams of unguarded touch, the end of enmity.

*Note*

Lines 9-10, 12-13 draw on lines in Adrienne Rich's poems VIII and XIX of "Twenty One Love Poems".

Final stanza: Cuchulain is the best known of the characters in “The Ulster Cycle” of Irish mythology. Conflicting duties and loss within victory are two sources of tragedy in his exploits. Today’s reader can detect in Cuchulain seeds of a violent, heroic individualism that has influenced Celtic-American and Celtic-Australian male culture of recent centuries. This line of thought raises such questions as: “What other templates for resolving conflict or moral dilemma are available in myth?”, and, “Does the heroic model not continue to allow the hiding of failure, moral frailty and even gross inhumanity beneath the flare of official acclaim or apotheosis?”.

*Blowie*

Old friend, we’ve shared sixty mid-summers:  
 a man who can hang together enough memory  
 to form a single lifetime,  
 and a green-backed blowfly who may be  
 the thousandth of its line since ancestors  
 and the silent child first came  
 to doubt the window’s dusty borders  
 and the view’s veracity.

43 degrees. You jive and mumble at the glass,  
 crawl half-hopeful, half-defeated, up the frame  
 and buzz again. Without you, time would stand still  
 in this torpid cottage. Tomorrow, arse-  
 up, legs in the air, you’ll be dead on the sill  
 leaving me, mumbling, to find where grot opens into the sublime.

*Courage*

I will not wake my sleeping son  
 – five years from military age.  
 Let him lie: rich, innocent.  
 There’s time enough for him to do,  
 and be done, damage.

I will not wake my sweet son  
 – beauty spun from my own cells  
 in a loom once thought interminable.  
 Let him dream of intricate mysteries,  
 how life unfurls.

I will not wake my son – profound  
 a jewel as any breathing beast –



while his planet dies. Servile, never,  
 let him learn in sleep to pluck  
 future from this waste.

When his own wealthy limbs stir –  
 slide gorgeous like cicada from dead skin –  
 I'll be here, amazed, learning  
 from him the arts of joy and courage.  
 I will not wake my son.

*For Brian Medlin*

This last week  
 knowing you are motionless  
 my world has turned more hesitantly,  
 my thoughts taken up with your silence.

Over and again  
 I've remembered the agile teacher  
 leaping campus steps, hurling meteors  
 through the brains of the quick and dead.  
 We learnt not what, but how, to think.

Remembered too  
 the organiser, force inspiring  
 fuse and flower of resistance. Your fury  
 in a wrong world. Sometimes, rotting despair.

Remembered you  
 skinning rabbits, setting lamps, singing  
 gently in the Coorong dark. This bold  
 tip of the hat, that grave sweep of the arm.  
 Friend in a hundred disguises, splendid magician.

And at the centre,  
 uncut opal, impossible integrity.  
 Wit to scythe the odd rubbish and human beings.  
 Silences deeper than the workers' songs we share.

Comrade,  
 you belong to so many of us.  
 'No separate self, no entity to hold  
 together, to keep afloat, for the world to drown.'  
 Take our love into your limbs, and rise.

*Note*

Final stanza: the two lines quoted are from a poem written by Brian Medlin to me in 1976. It cannot now be found in his or my papers.

*Holding dear**for Izabel*

When she wakes, the world has lost its names.  
Her chant carries to the farthest dance  
of fullness; her breath goes and comes  
in time with the timeless rhythms  
of flame to coals, flower to seed, exuberance  
of forms to no-form (pure potential).

She walks in sea that glides and nods to her.  
Above, grey hawk, white gulls circle:  
'Drink in this sky and space, find succour  
in the invisible, become a silver  
lattice of light holding dear all  
your truths unknown to prisoners of form'.

It is night, which she knows to be  
day's necessary twin. A swarm  
of stars beckons: 'Gaze! See how we  
define the cosmos'. But, gazing, she  
discerns the starless plenum – black corm  
where she'll divine the world's new names.

*ILLUSION**for Brian Medlin 1927-2004*

Lagoon's length to the silted Murray mouth,  
whitecaps stutter; pelicans balance  
sinew and ill wind as if within momentous struggle

might be found essential calm. Sheltered,  
I watch yellow thornbills dart  
among twisted wattles and recall you barely

conscious, pelvis smashed, thighbone held  
with pins, twenty years ago  
in a hospital bed. Now you are motionless again.

I imagine outside your window the same  
bloom of green parrots as then  
kept vigil on the seedy grass – assembling

this time in farewell.

You once wrote of history as ‘the great  
illusion that anything is done  
and that the lives of man don’t merely happen’.

Adorning that illusion in a hundred ways,  
we go to war about the differences.  
What to do though with the jagged intuition

that the whole mad grandeur has meaning?  
That where the blue mountain-petals  
of The Grampians hunch to one another,

we at bud’s source might find at last  
irreducible morality?  
One breathless, cloud-looming day

when the throb of parasite and host  
was palpable, I asked you  
what the world would be *without its furniture*.

*A black hole*, you replied. Then in the violet  
dusk, a rain introspective  
like mercury pulled time’s garment inside out.

How I’ve treasured past news of renewal  
from your beloved McKenzie Creek!  
Bronze and silver Speargrass, Mat-rush,

Flame Heath and Nodding Chocolate-lily;  
first sightings of stone curlew,  
bandicoot, sugar glider, long-absent wasps.

Through half a lifetime, your work and strength  
and love have accrued in us,  
flower and flower again through the moral skin.

We and all the world’s glorious, ghastly  
furniture are contingent.  
But still (while light lasts), construing your life

as evidence to support heretically  
'the great illusion', I hold  
your purpose within me as the night lagoon's

peace will hold a galaxy.

*Note*

The ninth poem in Brian Medlin's *Thirteen Poems* (1970s, never published in full) includes the lines:

Camped by the idle sea  
Remembering history,  
The great illusion that anything is done  
And that the lives of man  
Don't merely happen.

KEVIN WREN  
TERMINALS

*Steer Horns*

A night before our night drives its blood into the wet bowels of the mother,  
Rising into her ruddy spawn, spearing the wilderness, hacking out its bounty,  
Hacking the first light, firing the infancy of time.

The highway gears into the valley of death, steer horns impaled in the dust.

The veined wing of time hangs over airy lounges of light-blessed décor,  
Where children sadden into their age, fathers seep with the sores of affluence,  
As Old Tom ranges the night, seeking the blood of the ineffable.

The highway gears into the valley of death, steer horns impaled in the dust.

Siamese eyes cut the deck of dominion, light-blinded eyes of illumination  
Across the table of the ocean, sound-shattering streams from the high warriors,  
The nuclei of enmity fathoms down, fathomless fauna.

The highway gears into the valley of death, steer horns impaled in the dust.

*Shorn Alibis*

I

My long bane, long in my father's grave, raging as I stir into a flower with tips  
of fire  
crying from his bones to the cicada in the devil's grass  
that summer when your mother slipped into her end and you cried  
"those I love must die". My love, I have wandered since, fiery flower,  
Through the metropolis of the dead, where my father, in his haunt,  
Feeds on cups of shade and, in a cowl of flame,  
I reap him now from the shorn alibis of time.

II

These mornings of my dismay, my father's glare passes through the unscalable walls of the air,  
 Limpening the blind dancers who, just a night before, had woven  
 To antique instruments ornate canticles of light, dulled by the dull drum  
 of my father's glare, voices of execration vying for the ear of a sentient ape  
 roasting on the faint fires of my despair, these mornings of my dismay.  
 I must step out with the blind dancers, thighs of ivory rising from virginal fires,  
 Doused by the dull drum of my father's glare, these mornings of my dismay.

## III

We grew in eyeless splendour, invisible light mythologizing the blue kingdoms  
 out west,  
 strode in insentient pomp down the teeming streets massing into the chorus  
 Of a tragedy brooding on the dusky stages of the light.  
 My father's rage has out-shadowed my life raging now into the shadow of light.  
 What is that child in the lucent garments of birth? That lilt on the air?  
 That swallow of the first spring?

*The Wide Champaigns*

## I

Earth, O Earth, scabby scalp of Methuselah, your wisdom seeps through his sores,  
 As a red wind blows through the parched stumps of despair,  
 Over thirsting prairies on air, through polar rain,  
 As red dust falls on the parched stumps of despair,  
 On the wide champaigns of the mind, and thought zaps from what it cannot  
 bear.  
 O the wide champaigns, flocks of men raised to a voice on air.

## II

Canticles of mortality travel from the loquacious jaws of distinction on air,  
 Their gums melting from the bone. Musters of mercenaries  
 Sip cocktails on the digital terraces of Orient, as the slow herds feed on air.  
 We wandered through the gardens outside Dublin,  
 Through the purple flora, in the meshed light of a wide-eyed sun,  
 And went home slowly and gently dreamt of coal clattering  
 Over stooped backs in the Delhi slums, and I descry  
 Vast crowds on air, hollow clouds over their heads bearing slogans of disdain,  
 As the slow herds feed on air and I come home slowly and gently dream  
 Of another day brewing in the tear ducts of the sky.

## III

The hordes on air, sick children of outrageous patriarchs glowering  
 Out of the godless air, wail indignation, despair, as over an azure chalet  
 By southern seas concupiscent sylphs streak the Attic sky, a ray  
 From an amputated trunk of the god dazzling the darkened retina of the mind,  
 As the hordes move, brandishing scrawls of spleen at blear-eyed viziers  
 Overseeing the fall of man, as glaciers melt, like the roast flesh of the lamb,  
 And the patriarchs howl their hollow ennui and the hordes move, wail, on air.

*The Golden Girls*

## I

*The Vengeance of the Sky*

## i

They have slept in the silos, dark lairs of sleeping fire, an infinitesimal lifetime  
 Since the war of all bled to an end, but now nuzzle the air,  
 Sleek serpents of the molten slain,  
 Of smouldering cities, vivid in the umbrae of the mind.  
 What Jesus could redeem this man?  
 Time hangs in the deaf vengeance of the sky.

## ii

A thunderous silence hangs over the fields of war,  
 A thunderous silence hangs in the incredulous soul.  
 And they rear up, they rear up,  
 From obscure caverns of the mind  
 To soar into the perdition of time.  
 A man in white prays. A man in jacket and tie  
 Preys on the flesh of the lamb.  
 Out of history, history's end  
 Cruises through the silent sky.

## iii

As we feed on the fields of gold, gutted-out cities fall  
 To the marauding factors of ill, men fall far from our screens.  
 Night's dens awake. Death heads uncoil to strike.

## II

*Lethean Phials*

i

Martial melodies intertwine over the territories of love, Berlin, Paris, Rome,  
 Calling up the boys of gold, embroiled in their mothers' arms,  
 To sing in sessions of rage on the empty stages of a dream  
 Woken to diurnal ruins, children, eyes aged with fear.  
 The boys of gold sniff on Lethean phials.  
 Heavy their lids in the territories of love, Berlin, Paris, Rome.

ii

The breeze plays over their skin, the infants of gold, by the sea.  
 An edifice, ringed by stars, against an azure sky,  
 When men burnt by war kept from its fire.  
 Little now as swollen autocrats bellow the liturgy of the damned,  
 Barbed wire screams its contorted credo to the skies.  
 The breeze plays over their skin, the infants of gold, by the sea.

iii

Golden sylphs flit through the forests of the Rhine, through the Tuilleries,  
 Through the gardens of Rome, into the dank ditch of despond  
 Where frogs fart runes of old beginnings, become an end.  
 Love, sylph-eyed on the air streams above the fields of blood,  
 Who are the golden girls in the ditch of despond?  
 Who are the golden girls in the ditch of despond?

*Terminals*

i

Thanatos, lord of the drapes drawn against the boroughs of little hates,  
 Against the teeming cities of solitary loss, I have come to your ministry  
 The last blink of my age, now what has been is a blasted metropolis  
 On the night, what to be a stick carved with weird visages of regret.  
 You tread my benighted brow withsteps of shade, shed Wolf's Bane  
 In your wake. My eyes darken with your dark eyes. I cannot, I cannot  
 Catch her glittering glance. The gods of my birth mumble beatitudes  
 Behind blank clouds as I tot up agonizing death, your seasonless  
 Harvesting, Thanatos, of screams. I take the pills of forgetfulness  
 Here in the chamber of despair. Windbeats on the clattering panes.



ii

In an era of love, when I was other than myself, the yellow flower  
Flung its bounty into the humming air and I strode the sun-curdled  
Streets of desire to consummation down town, where sylphs came on  
Against a simmering sky, ruminating prince of petticoats down  
Unknown lanes, vanishing into the light. I douse my corpulent tits,  
The bald plate of despair, in this province of my exile, where  
Little men ape the great, dogs squabble for scraps in ubiquitous dust.  
As I sleep, phantasmagorical memory yields the eyes of love, of death.

iii

The mind strains against its bony limits, the earth heaves with blood,  
Here in this chamber where I pay my time, cross no Lethe. Tell me  
What are the sins of the mind, what are the sins of the earth, that they  
Should burn in this raging Pentecost, scarlet illumination by night blazing  
Through the sleeping mind, dark fire by day palling the blithe usances of time?  
The dark cars purr down the path of no return, coast the cypresses.  
Our forgetfulness now is ending of what will come as a shriek, a howl in the night.



NELLA SPERANZA / IN HOPE





LUCIANO PONZIO

## QUANDO LA SCRITTURA SI FA IMMAGINE E VICEVERSA

J. Kawada: Lei crede che nella storia dell'umanità ci sia uno stadio ottimale della vita umana? E se sì, lo situa nel passato o nell'avvenire?

C. Lévi-Strauss: Sicuramente non nell'avvenire, Lo escludo! ... Prima di tutto, non è il mestiere degli antropologi: il passato è il nostro mestiere. È una domanda a cui è davvero difficile rispondere. Perché non basta dire: "Mi sarebbe piaciuto vivere in una certa epoca..." Bisogna sapere che posizione sociale avrei occupato in quell'epoca! Perché, evidentemente, avrei potuto... Pensiamo sempre a queste epoche passate nella prospettiva della classe privilegiata, e certo non delle altre!

Dunque non indicherò nessuna epoca in particolare. Direi piuttosto: un'epoca in cui esisteva ancora, tra l'uomo e la natura, tra gli uomini e le specie naturali, un certo equilibrio; in cui l'uomo non poteva affermarsi come padrone e signore della creazione, ma sapeva che era parte integrante di tale creazione, come gli altri esseri viventi che doveva rispettare. In quale epoca questo è accaduto meglio, con maggiore verità? In varie epoche è stato differentemente vero. La sola cosa che posso dire è: sicuramente non oggi!

(Claude Lévi-Strauss, *L'altra faccia della luna*, [2011], Milano, Bompiani, 2015: 218-2019).

"L'urgenza è grande: questa guerra provoca una crisi considerevole che aggrava e aggraverà tutte le altre enormi crisi del secolo subite dall'umanità, come la crisi ecologica, la crisi economica, la crisi delle civiltà, la crisi del pensiero. Che a loro volta aggravano e aggraveranno la crisi e i mali nati da questa guerra. [...]"

Più la guerra si aggrava, più la pace è difficile e più è urgente.

Evitiamo una guerra mondiale. Sarebbe peggio della precedente (E. Morin, "Per la pace", in *Di guerra in guerra*, Milano, Cortina, 2023: 103-104).



### 1. Sulle tracce della scrittura e sulla sua natura biologica

Una semiotica *del testo* che voglia tener conto della logica specifica *del testo* in termini di *dialogica* deve realizzarsi come attraversamento di tutte le possibili scienze del testo. In questo senso Bachtin definisce la sua analisi “filosofica” come “filosofia del linguaggio”, perché non resti confinata in nessun settore disciplinare. Se si vuole, d’accordo con l’insegnamento di Bachtin, indicare uno studio del genere come “semiotica del testo”, è necessario conferire all’approccio semiotico un carattere fondamentalmente interdisciplinare: “Conviene chiamare la nostra analisi *filosofica*”, ci dice appunto Bachtin (1959-61, in Id. 1979, tr. it. 1988: 291), “prima di tutto per considerazioni di ordine negativo: non si tratta, infatti, di un’analisi (studio) né linguistica, né filologica, né teorico-letteraria, né attinente a qualsiasi altra disciplina speciale. Le considerazioni in positivo sono le seguenti: il nostro studio si muove in sfere di confine, alla frontiera cioè di tutte le discipline suddette, nei loro punti di incontro e di intersezione”.

Ciò che può mettere insieme, che può scrivere delle possibili intersezioni/relazioni e che permetterebbero di trovare punti d’incontro tra discipline apparentemente lontane è la *scrittura*, a condizione che *si scriva per vedere* (Cfr. Derrida 1979-2004, tr. it. 2016; Derrida 1990, tr. it. 2003).

L’attività della scrittura, in particolare, va concepita come un *sistema di segni*, e non un mezzo di *trasposizione di segni*, *trascrizione*, dal momento che *scrivere non è trascrivere* (Cfr. Barthes 1981, tr. it. 1986). La *scrittura* va quindi configurata come un modo diverso di creare, produrre e interpretare la testualità di un’opera, intesa, quest’ultima, come organismo semiotico aperto alla lettura, senza un’identità estetica formale, non definibile una volta e per tutte (Cfr. Eco, 1962; Barthes 1967 in Id. 1984, tr. it. 1988).

Barthes in particolare descrive il suo rapporto quasi maniacale con gli strumenti di scrittura, contrapponendo la “scrittura dolce” della penna stilografica o del pennarello, allo “stile bic”, adatto ad una scrittura puramente *trascrittiva* del pensiero, esclusivamente strumentale. Barthes (1981; tr. it. 1986) ci indica tre pratiche: *il parlare*, *la trascrizione* (o *scrittura*) e *la scrittura*. Nel *parlare*, *tattica ludica e teatrale*, l’“esposizione” del pensiero diventa pericolosa perché immediata, dacché non si lascia riprendere: “lottiamo a cielo aperto con la lingua”, in una serie di richiami in cui “un corpo cerca un altro corpo” (ivi: 4), per *agganciare* l’altro e in un discorso che “prenda” l’altro, verificando di volta in volta che ci ascolti (funzione fatica). Nella *trascrizione* si perde il *corpo* in favore del *pensiero*, in una sorta di *messinscena delle idee* (in cui la frase diventa

gerarchica nella *subordinazione* grammaticale) e “riscrivendo quello che abbiamo detto, ci proteggiamo, ci sorvegliamo, ci censuriamo” (*ibidem*). Ciò che nelle tre pratiche – *il parlare, la scrizione, la scrittura* – ritorna nella *scrittura* è il *corpo* e “la scrittura crea un senso che le parole non hanno in partenza” (ivi: 8).

Non limitandola alla sfera del verbale, la *scrittura* è sinonimo di *linguaggio*, inteso come *capacità sintattica specie specifica dell'animale umano* (Cfr. Sebeok 1991, tr. it. 1998; A. Ponzio, Petrilli 2002; Sebeok 2001, tr. it. 2003; Sebeok 1981, tr. it. 1984). Il *linguaggio/scrittura*, distinto dalla *lingua*, dal *parlare* (riprendendo la differenza tra *language* e *speech*, descritta da Sebeok), *non nasce con l'obiettivo di comunicare*.

È importante indicare alcune questioni riguardanti il campo semantico della parola *linguaggio* a partire dall'accezione che ne danno Lotman e Uspenskij, tuttavia tenendo conto della presenza in essa degli “affluenti teorici” di matrice “strutturalista” e “formalista”, dai circoli linguistici di Jakobson fino ad arrivare alle origini della semiotica sovietica di Michail Bachtin (Cfr. A. Ponzio 1980; 1992; 1997), relativamente al problema dei generi testuali del discorso (Cfr. Bachtin 1979 tr. it. 1988), insieme a Valentin Vološinov (Cfr. Id. 1929 in Bachtin e il suo circolo 1919-1930) – a quest'ultimo riconoscendogli anche il merito di aver sottolineato il rapporto fondamentale tra *segno* e *ideologia*.

Tutto ciò è verificabile soprattutto per quanto riguarda la centralità attribuita ai *linguaggi*, in particolare ai testi artistici, ai “testi secondari” o “complessi”, secondo l'architettura estetica di Bachtin, e rientranti nei “sistemi di modellazione secondari”, secondo la formulazione di Lotman-Uspenskij – benché in questo secondo caso, a differenza della concezione bachtiniana, i sistemi sono gerarchizzati, secondo cui i *linguaggi* sono impiantati sulle *lingue* cosiddette “naturali”, intendendo quindi le *lingue* e i *linguaggi*, rispettivamente “primarie” e “secondari” in senso letterale – come luogo paradigmatico di espressione del segno in tutta la sua vastità e, quindi, di riflesso, come elemento centrale di studio della cultura, oltre ad incarnare quei sistemi modellizzanti di rinnovamento della vita stessa.

La Scuola Tartu-Mosca, dunque, proponendo la configurazione di una gerarchia tra due sistemi di modellazione, da una parte le “lingue naturali” intese come “sistemi di modellazione primari” e, dall'altra, tutti gli altri *linguaggi* (mito, folklore, religione, arte, ecc.) descritti come “sistemi di modellazione secondari,” ha provato (senza riuscirci) a fare aderire i *linguaggi* a una struttura ideale linguistica, alla dimensione frastica, dichiaratamente *verbocentrica*. Tale posizione tuttavia verrà messa in discussione ad un certo punto dallo stesso Lotman nei suoi ultimi scritti e che lo allonta-

na dal Lotman “troppo” strutturalista, come lo definisce inizialmente Bachtin negli anni Settanta (1970-71). La critica di Lotman è rivolta anche al pericoloso *antropocentrismo* e per fronteggiare ciò egli introduce la sua nota formula di derivazione “biologica” di *Semiosfera*, in analogia delle parole *Noosfera/Biosfera/Atmosfera* relazionate all’ambiente che ci circonda e dagli studi sui temi ambientali nei primi decenni del ‘900 intrapresi dal pioniere Vernadskij (Cfr. 2002 e 2022).

Gli studi scientifici e le indagini in ambito biologico (i riferimenti non sono solo a Vernadskij ma anche a Uchtomskij) vengono tradotti in ambito culturale e specificatamente letterario: la vita, nella sua totalità, è *incompibile* e *dialogica*. La vita, a livello planetario, è concepita non come somma degli organismi viventi ma come insieme unitario, ovvero con l’*interconnessione* e l’*interdipendenza* tra tutti gli esseri viventi, nella loro *traduzione* dei processi semiotici, senza le quali la vita stessa non sarebbe possibile.

Anche il biologo Ivan Kanaev, altro membro del Circolo bachtiniano, contribuì all’interesse di Bachtin per la biologia. Grazie a Kanaev, Bachtin ascoltò la conferenza sul cronotopo in biologia tenuta dal fisiologo Uchtomskij (estate 1925 Pietroburgo). Tale conferenza influenzò la concezione di Bachtin del *cronotopo letterario* (in quella conferenza furono trattate anche questioni di estetica). Kanaev dichiarò nel novembre del 1975 (Bachtin era morto il 7 marzo dello stesso anno) che l’articolo pubblicato nel 1926 sotto il suo nome, “Il vitalismo contemporaneo”, era stato scritto in realtà da Bachtin. Bachtin riprenderà poi il concetto di *filosofia della vita*, riorientandolo in una direzione diversa ma egli deve senza dubbio alle ricerche geofisiche, neurofisiologiche e biologiche del suo tempo la concezione del rapporto tra *corpo* e *mondo* come *relazione dialogica* nella quale la risposta dell’organismo vivente è inseparabile dal mondo che lo circonda.

Rispetto alla formula configurata dalla Scuola Tartu-Mosca, il rapporto tra lingue e linguaggio, dice Sebeok, biologo di formazione, stanno diversamente. Il sistema di modellazione specie-specifico dell’animale umano non può essere infatti la *lingua* (ossia le lingue cosiddette “naturali”, intese come sistema di modellazione primario per la scuola Tartu-Mosca) ma proprio il *linguaggio* (sinonimo di *scrittura*, qui soprattutto nell’accezione filosofica). Per essere più precisi, il *linguaggio* deve essere oggi inteso secondo le riflessioni di Thomas Sebeok (spesso in dialogo epistolare peraltro anche con Lotman), risalenti ad una sua conferenza tenuta proprio all’Università di Tartu nell’agosto 1970. Ebbene Sebeok, in quella occasione, rovesciava l’assunto di subordinazione/derivazione/filiazione dei lin-



guaggi dalle *lingue naturali*. A più riprese sosterrà, a ragione, che la comparsa del *linguaggio verbale* umano (le *lingue*) è solo una fase “secondaria” nell’evoluzione umana, e ritrovabile solo nell’*homo sapiens*. All’origine dell’evoluzione umana, a partire dall’*homo habilis*, vi è invece il *linguaggio* (*language*), inteso qui, contrariamente alle posizioni della Scuola Tartu-Mosca, come congegno di modellazione “primario”. Pertanto il *linguaggio* (*language*) è comparso molto prima del *parlare* (*speech*). È interessante che Sebeok, per non cadere nella trappola linguistica della lingua inglese (‘*language*’, come si sa, traduce sia ‘lingua’ che ‘linguaggio’; anche in russo, vale la stessa cosa per ‘*jazik*’), usi i termini ‘*language*’ per ‘linguaggio’ e ‘*speech*’ per il ‘parlare’. In tal senso, ad un certo punto la storia dovrà fare i conti con il punto di vista semiotico: Sebeok ha poi dimostrato, negli anni successivi a quel primo incontro tenutosi proprio a Tartu, come la capacità sintattica, articolatoria, il sistema di modellazione “primario” specie-specifico dell’animale umano è senza alcun dubbio il *linguaggio*, “secondario” invece sono le *lingue* e “terziario” la cultura (Cfr. Sebeok 2001, tr. it. 2003; 1985: 1-27).

## 2. *La scrittura di ricerca e il suo carattere decostruttivo e abduittivo*

Il concetto di *scrittura*, ripreso in questi termini, paradossalmente anche nella sua veste verbale, nasconde più che mostrare (Cfr. Barthes 1973 e 1994; tr. it. 1999). Il testo di scrittura quindi non è un *testo-atteutato* ma spesso esso diventa *pre-testo* per dire molto di più delle lettere che lo compongono. D’altro canto, la scrittura è proprio ciò che resiste alla lettura: “la scrittura non ha bisogno d’essere leggibile per essere pienamente scrittura” (ivi: 29). Perché la scrittura si esprima nella sua verità e non nella sua strumentalità (*trascrizione*), è necessario che si manifesti paradossalmente nella sua illeggibilità. La scrittura disfa la nominazione in una tessitura che *non dice*, sempre fuori-luogo, che porta il lettore, come dice Barthes, alla deriva, “trasportato di qua e di là in balia delle illusioni, seduzioni e intimidazioni di linguaggio, come un sughero sull’onda [...] roteante sul godimento intrattabile che [lo] lega al testo (al mondo)” (ivi: 87).

L’inconsumabilità, l’illeggibilità del testo non vuol essere però lo stadio “difettivo” o “mostruoso” della scrittura. Al contrario costituirebbe il valore aggiunto del testo, anche a vantaggio di una certa *opacità grafica*. Come scrive Barthes, “la scrittura è sovente (o sempre?) servita a nascondere ciò che le era affidato” (ivi: 10) di mostrare. Una scrittura dunque al limite del decifrabile e a sacrificio proprio di una leggibilità nelle sue mansioni pura-

mente pratiche e funzionali di comunicazione, di registrazione, di trascrizione, di meri strumenti mnemotecnici. La leggibilità classica e istituzionale, infatti, chiude l'opera e la lega alla lettura, legge alla lettera, la inchioda alla sua legge, le detta il suo significato, fissando il senso in un'unità chiusa, univocamente determinata e definita, impedendogli di tremare, di sdoppiarsi, di divagare, di differire.

Le parole, se usate in maniera appropriata nella scrittura, paiono capaci di resistere per sempre (Cfr. Woolf, tr. it. 2012: 22). Ad una prima lettura il *senso utile*, il *significato superficiale*, viene colto; ma subito dopo appena ci mettiamo a *guardare* le parole, esse si mescolano e mutano, ci dice Virginia Woolf. Ciò dimostra, se ce ne sia il bisogno – ne siamo tutti consapevoli in fondo – quanto poco le parole abbiano l'innato dono d'essere utili. Se ci ostiniamo nel forzarle contro la loro naturale inutilità, ci accorgeremo a nostre spese quanto esse ci sviino, ci *ingannino* (ivi: 19); le parole hanno frequentemente dato prova di detestare d'essere utili; la loro natura non è quella di esprimersi attraverso un'unica affermazione, ma con un migliaio di possibilità, tanto da farci cominciare finalmente a guardare in faccia la realtà. Le parole danno immediatamente vita a cespugli d'arbusti, tutti non pertinenti: forse un giorno le parole saranno “multate” per l'uso improprio del linguaggio, ironizza Virginia Woolf.

La *scrittura* è dunque ciò che resiste alla *lettura* (Cfr. Barthes 1973 e 1993, tr. it. 1999; Barthes 1984, tr. it. 1988), tenendo pertanto conto della sua dimensione *enunciativa* (Cfr. Bachtin e il suo circolo 1919-1930, tr. it. 2014), non iterabile, come specificità del *testo artistico*. Tale tipo di testo, infatti, non può essere compreso analizzandone solo la dimensione frastica poiché, se preso eccessivamente “alla lettera” – come un testo *sé-dicente*, ossia un testo *che se la crede e che crede pure di dire!* (ironizzerebbe Carmelo Bene) – ripiegherebbe solo sulle lettere che lo compongono conducendo il lettore inevitabilmente ad una lettura troppo riduttiva, pedissequa, *letterale* appunto, ingabbiando il testo al suo contesto come testo-attezzato, a testo documento/monumento, ovvero sminuito a testo an-estetico e anestetizzato.

Come sottolinea Derrida (Cfr. Id. 1986, tr. it. 2005), la scrittura è una scrittura *fuori-di-sé*, ritrovabile nel *pre-testo-Artaud* in quel “forsennamento” (da *fors-foris* latino: ‘fuori’; e tedesco *Sinn* [*Senso* ma anche *Senno*]) della lingua, dove i termini “senso” e “senno”, sono riuniti *forzando* la traduzione nella lingua francese nella parola ‘sens’, e laddove *perdere il senso* corrisponde a *perdere il senno*, conducendo la lingua stessa fuori dal suo significare *per sé*, quindi fuori dal suo *fascismo* che obbliga a dire secondo certi codici e registri (Barthes), fuori genere e fuori dai ge-

neri, fuori luogo, fuori rappresentazione, fuori delle modalità e dai modi, come scrittura che rifiuta ogni assoggettamento al *testo-attestato*, al *testo re-citato*, come atto di resistenza alla sua riduzione a duplicato della realtà, dunque come scrittura dell'irripetibile, dell'inimitabile, del non trasmissibile, dell'intrattabile, facendosi portavoce di un teatro dell'irrapresentabile (Cfr. Derrida 1967, tr. it. 1990), come Artaud proponeva (Cfr. Artaud 1948; tr. it. 2000), un "teatro senza spettacolo" – come diceva Carmelo Bene sostenendo l'incompatibilità tra *teatro* e *spettacolo*, dal momento che solo il teatro si occupa di *linguaggio*, di *scrittura* (Cfr. Artioli, Bene 2006), e lo spettacolo, invece, è destinato da sempre alla sua irreversibile riproduzione *senza teatro*.

La *lettura* si fa *scrittura* solo dal momento in cui queste due attività garantiscono del testo la sua alterità, la sua *non-oggettività* (Cfr. Malevič 1920-21, tr. it. 1969), *inesauribilità*, *inconsumabilità*, *inassimilabilità* (Cfr. Pasolini *Intervista* 1969, trascritta nel 2005), *incompibilità* (Cfr. Bachtin e il suo circolo 1919-1930, tr. it. 2014), *incomunicabilità* (Cfr. Blanchot 1980, tr. it. 1990; 1969, tr. it. 1977 e 2015; 1959, tr. it. 1969), *illeggibilità*, il suo *senso ottuso* (Cfr. Barthes 1973 e 1993, tr. it. 1999; Barthes 1982, tr. it. 1985), la sua *imprevedibilità* (Cfr. Lotman 1993), il suo *pensiero del fuori* (Cfr. Foucault 1998), la sua *infunzionalità* (Cfr. A. Ponzio 2004). Tali caratteristiche distinguono di fatto un *testo semplice* da un *testo artistico* conferendo a quest'ultimo il suo valore aggiunto di *opera* (Cfr. Levinas 1974, tr. it. 1983; Levinas 1990; Merleau-Ponty 1948, tr. it. 1962; Merleau-Ponty 1964, tr. it. 1989; Merleau-Ponty 1969).

Lungi dal rendersi *opera* intesa però come artefatto, oggetto idolatrico, ossia qualcosa chiuso e di finito, a portata di mano; potremmo dire che il testo artistico e di scrittura è un' *opera che non opera*, inoperoso, fuori dalla produzione e consumo della comunicazione-informazione (cfr. Deleuze 2010; Perniola 2004; Perniola 2009) che si pone, al tempo stesso, *fuori d'opera* (*hors-d'oeuvre*), ossia collocandosi il più lontano possibile da se stesso, "fuori di sé" (Cfr. Foucault 1966, tr. it. 2001; Foucault 1994, tr. it. 2004; Foucault 1998; Derrida 1986, tr. it. 2005), rivelando uno scarto più che un ripiegamento, una dispersione più che un ritorno dei segni su loro stessi, mantenendo aperto il suo grado di *informatività* (Cfr. Lotman 1973, tr. it. 2020; Lotman 1993), e rendendosi quindi in una scrittura come rivoluzione permanente, dal tratto scrivente e incisivo.

Nella sua *incompibilità*, la scrittura oppone resistenza ad ogni intervento di lettura che imponga forme arbitrarie, operando nella mobilità del senso, nel divenire molteplice (Cfr. Deleuze 1999), nello scarto incolmabile, nell'eccedenza, nella visione, nel differimento, nel rinvio di uno sviluppo

incompiuto, amorfo, magmatico, nel continuo cambiamento di un movimento traslato, proteiforme (dalla divinità mutaforma, Proteo), “ameboide” (*amoeba*, dal greco antico “cambiamento, trasformazione”) e della traduzione intersemiotica, laddove la traduzione è prima di tutto interpretazione di segni.

La sua presunta chiusura (entro margini, bordi, cornici o telai) conduce ogni tentativo di lettura immancabilmente fuori traccia, altrove, al di là della pagina e dello scritto. La lettura si fa scrittura che riscrivere il testo stesso e distrae una lingua pedissequa che non sa far altro che ripetere alla lettera. Solo così il testo può farsi portavoce di una scrittura scrivente e incisiva, resa in quel particolare movimento di apertura e di ascolto, giacendo sì sulla pagina ma disattendendone le attese di ogni lettore-consumatore. Si tratta di una scrittura che scrive *senza vedere* (Cfr. Derrida 1990; tr. it. 2003), prevede senza occhi, senza però mettere le mani avanti, in un movimento della scrittura che non anticipa, che non s’impadronisce prima (apprensione, prendere prima per proteggersi) ma inaugura un evento, una scrittura di ricerca e di scoperta che irrompe imprevedibile e imprevedibile con il disegno di un’idea in veste di scritto.

È in questa *cecità-vedente* (Cfr. Derrida 1990; tr. it. 2003) e nelle pieghe (Deleuze 1988; tr. it. 2004) del testo, dove la scrittura senza dimora, atopica, inventa se stessa e il proprio luogo, passando i limiti dei propri contorni e orizzonti, vaghi rispetto alla compiutezza desiderata, nell’abbandono di atti mancati e parole smarginate, tentativi abbozzati e non conclusi, eludendo nel suo corso ogni tentativo di delimitazione in contesti pre-scritti e circoscritti (fonti, confluenze, collettori e sbocchi). Così, sempre sovrainterpretata e fraintesa, in una sorta di linguaggio inaugurale, la scrittura, galassia di significanti possibili e tutti compresenti, dice molto di più di ciò che lascerebbe intendere il suo senso dichiarato e letterale.

Il testo è dunque un evento individuale, atto unico e senza replica, enunciazione irripetibile, che si determina nell’incontro agapastico, per somiglianza, per attrazione, nelle relazioni dialogiche con il lettore e con altri testi, rispetto alle quali esso risulta non ripetitivo e non ripetibile, a differenza della sua riproduzione meccanica che lo lascerebbe identico a se stesso. Il segno *interpretante*, ci dice Peirce (Cfr. Id. 1931-1958; Id. tr. it. 2003), è sempre qualcosa di nuovo e di più rispetto all’interpretato, e ciò vale quando il testo si realizza come *risposta*, come *interpretante di comprensione rispondente* di altri testi e quando esso stesso diviene oggetto di interpretazione.

Dal momento che il testo si compone di frasi, e le frasi di segni, non bisogna solo intenderli, riconoscerli (agnizione), tutt’al più comprenderli, in

una “comprensione rispondente” (Cfr. Bachtin e il suo circolo 1919-1930, tr. it. 2014), ovvero in cui lettura e scrittura sono associate in due attività complementari, laddove il *riconoscimento* (*lettura*) è la decostruzione del testo, e la *comprensione* (*scrittura*) è la costruzione di un altro testo.

Si tratta, infatti, di un congegno di modellazione in grado di produrre un numero indeterminato di mondi possibili – dato che “nella sua forma presente, non è questo l’unico mondo possibile!” come già affermava Paul Klee (tr. it. 2004: 49), in una sua conferenza *Sull’arte moderna*, tenuta a Jena nel 1924 –, grazie ad una sorta di *ars combinatoria*, alla capacità di costruzione/de-costruzione/ricostruzione, che Charles Peirce (Cfr. 1931-1958) indicava in maniera vaga come “gioco del fantasticare”, che con Charles Morris (Cfr. Id. tr. it. 1999, nuova ed. 2009; 2001 e 2012) e Thomas Sebeok (Cfr. 1981, tr. it. 1984) viene caratterizzata come “capacità sintattica”, e indicata come capacità di scrittura anteriore al parlare e alla società dell’alfabeto.

Comprendere il *senso* equivale inevitabilmente a comprendere il *linguaggio*. Ciò diventa interessante quando si riprendono alcune questioni terminologiche anche per quanto riguarda il libro di Lev Vygotskij, *Myšlenie i reč* (1934), tradotto integralmente in Italia col titolo *Pensiero e linguaggio*, a cura di Luciano Mecacci (XI ed. 2011).

Per quello che si è detto sopra in termini di *linguaggio*, anche nel caso delle parole scelte, *myšlenie* e *reč*, oggetti di studio di Vygotskij e che danno anche il titolo del suo libro, riteniamo sia stata operata una scelta traduttiva alquanto equivoca e approssimativa. Infatti dovremmo considerare la parola nel titolo *myšlenie* non in termini di ‘pensiero’ (dove il corrispettivo esatto in russo sarebbe *mysl’*), ossia il risultato del *pensare*, ma appunto dove *pensiero* rappresenta *un tutto*: “il pensiero [*mysl’*]”, ci dice Vygotskij, “non si esprime nella parola [*slovo*], ma *si realizza* nella parola” (ivi: 391, corsivo nostro). Nel titolo, per *myšlenie*, dunque, s’intende e si vuole sottolineare l’*attività del pensare*, non il *pensiero* in sé. Con una metafora, *myšlenie* viene paragonata da Vygotskij a una nuvola incombente che rovescia una pioggia di parole.

Così, se non peggio, tradurre *reč* con ‘linguaggio’ comporta ancora una volta una forzatura nonché ci conduce al fraintendimento del senso che Vygotskij vuol dare a *reč* in termini di ‘discorso’ e non di ‘linguaggio’, o tantomeno di ‘lingua’ (tradotte in russo entrambe con *jazik*). Dovremmo quindi tradurre il titolo di Vygotskij con *Il pensare e il parlare*, ovvero focalizzare come dice Vygotskij l’attenzione a quel *processo*, a quel procedere dal *pensare* [*myšlenie*] al *parlare* [*reč*], un passaggio estremamente complesso di *decostruzione del pensiero* e della sua *ricostruzione in parole* (ivi: 390).

Ci sembra inevitabile qui ricordare che anche la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole* viene tradotta in russo (nella nota traduzione di R. Šor nel 1933 del *Corso di linguistica generale* del 1916) rispettivamente in termini di *jazik* (*langue*) e di *reč* (*parole*). Di conseguenza *reč* è inevitabilmente *discorso*, ovvero ciò che riguarda del segno verbale la capacità di parlare, l'aspetto fonatorio, l'articolazione della lingua, il piano dell'espressione: *parole*, *reč*, appunto, contrapposto a *langue*, a *jazik*, ovvero la parte del segno verbale di cui s'intende il *codice* linguistico, il sistema di convenzioni socialmente determinate per comunicare, e che etimologicamente corrisponde all'italiano 'lingua'.

È interessante che nelle due traduzioni inglesi di *Myšlenie i reč* ci siano anche due scelte traduttive differenti del titolo: *Thought and language* (a cura di Kuzulin 1986) e *Thinking and speech* (in *The Collected Works of L. S. Vygotsky*, vol. I, a cura di Rieber e Carton, 1987). A conferma di ciò che abbiamo detto sopra, la seconda versione del titolo inglese *Thinking and speech* del 1987, focalizza l'attenzione per le attività, i processi del *pensare* e del *parlare* e che rendono meglio il senso dato da Vygotskij con le parole *myšlenie* e *reč*.

Potremmo considerare *reč* più vicino a *vyskazyvanie*, accezione fornita da Bachtin (curiosamente nato, peraltro, lo stesso giorno di Vygotskij, un anno prima) e tradotta in italiano come *enunciazione* (*utterance* in inglese). Non trascurabile il fatto che Vygotskij era anche lettore dei testi firmati dal circolo bachtiniano, considerati tabù all'epoca. E dei testi di Bachtin, particolare attenzione, Vygotskij rivolge a *Dostoevskij* (1929; 2<sup>a</sup> ed. riv. e ampliata 1963) nonché a *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929) di Vološinov, entrambi importanti nell'ambito non solo per la comprensione del concetto di "enunciazione" ma anche di "discorso interiore". Inoltre, come spiega Luciano Mecacci nelle note 386, 393 e 399 (Vygotskij 1934; tr. it. 2001: 416-417), proprio su Dostoevskij lo stesso Vygotskij scrisse una monografia (purtroppo andata perduta). Come pure, la citazione fatta da Vygotskij in *Pensiero e Linguaggio* (ivi: 371-372) per spiegare il *discorso interiore* e tratta dal *Diario di uno scrittore* di Dostoevskij (1906; tr. it., 2007: 163-164), è esattamente la stessa citazione riportata da Vološinov in *Marxismo e filosofia del linguaggio* (Cfr. Bachtin e il suo circolo, 2014: 1699-1701) per spiegare l'"enunciazione" e le sue "intonazioni" – nonché ripresa da Lev Jakubinskij nel suo saggio "Sul discorso dialogico" (Cfr. Id. 1923; tr. it. in Ferrario, a cura di, 1977: 333-351).

La scrittura letteraria di Dostoevskij e le sue immagini letterarie nella creazione verbale, dunque, hanno avuto un ruolo determinante sulla linguistica, sulla semiotica, sull'estetica, sulla filosofia e sulla psicologia

del linguaggio in autori come Vygotskij, Bachtin, Vološinov, Jakobson, Lotman e tanti altri. Lo studio del linguaggio verbale e non-verbale nella relazione tra pensiero e parola, tra senso, significato e traduzione trovano i loro campi di applicazione, di verifica, di comprensione rispondente proprio nella configurazione di testi artistici, in particolare nelle immagini letterarie e poetiche.

Va ricordato che Vygotskij, allievo di Špet, è stato un assiduo frequentatore del teatro di Stanislavskij nonché del cinema di Ejzenštejn. Sulla base di queste sue attenzioni rivolte all'arte, Vygotskij, anticipando (Cfr. i lavori svolti tra il 1915 e 1922, riassunti in *Psicologia dell'arte*, tr. it. 1972, in part. "L'arte come procedimento": 81-108) anche certe posizioni da parte del circolo di Bachtin (Medvedev, 1928; oggi in Bachtin e il suo circolo 2014) di critica nei confronti del metodo formale a firma di Ejchembaum (1927), contesta un "certo formalismo" basato su principi antipsicologici che metterebbero fuori gioco anche gli aspetti di carattere sociologico insieme alla possibilità stessa dell'arte di poter rinnovare la vita. In particolare Vygotskij si rivolge a Šklovskij, a cui gli va riconosciuto senza dubbio l'aver stabilito una iniziale differenza tra "linguaggio quotidiano" e "linguaggio poetico-artistico", tuttavia di non aver colto il reciproco coinvolgimento tra la "sfera dell'arte" e la "sfera della vita", come invece Bachtin e il suo circolo sosterranno fin dall'inizio. Così come, paradossalmente, anche lo stesso Jakobson, pur partendo dagli stessi Circoli linguistici frequentati anche da Ejchembaum e Šklovskij, ed etichettato negativamente insieme a questi come "formalisti", del linguaggio artistico, in particolare del linguaggio poetico ne ha fatto uno standard nei suoi studi tant'è che esso divenne un vero e proprio pre-testo per le sue successive ricerche che lo condurranno a scoperte determinanti relativamente alle forme foniche del linguaggio – già a partire dal testo sulla *Nuova poesia russa* del 1921 (pubblicata a Praga ma risalente al 1919).

### 3. Sulla scrittura dell'immagine e le immagini della scrittura

La *significazione* gioca un ruolo decisivo/incisivo nel tessuto scritturale. Tale compito segnaletico è sempre più affidato all'elemento visivo (Cfr. Barthes 1960 e 1962, tr. it. 1995), ma tale visualità possiamo ritrovarla anche nella creazione verbale, dove, soprattutto nel rapporto tra cinema e filosofia, il lavoro del filosofo di costruire *concetti*, corrisponde a quello del regista di costruire *percetti* nel montaggio e nella giustapposizione delle immagini (Cfr. Deleuze 1987, tr. it. 2003).

Il cinema, come fa notare Barthes, viene riconosciuto come “modello dei mezzi di comunicazione di massa” e “le scienze umane, da parte loro, conoscono un notevole sviluppo: l’esplorazione, sempre più coerente, dei fenomeni psichici, l’osservazione sempre più penetrante dei processi percettivi e delle loro conseguenze, l’estensione della teoria dell’informazione a sistemi complessi di segnali, e in modo particolare al linguaggio”: “tutto questo richiede”, continua Barthes, “una riflessione di sintesi di cui l’immagine filmica, grazie alla sua natura dinamica ‘totale’, costituisce l’oggetto privilegiato”; e ancora: “Di questo movimento di sintesi abbiamo già un indizio: la promozione della nozione stessa di *significazione* [...] (Cfr. Barthes 1960 e 1962, tr. it. 1995: 41). È dunque il cinema con il suo specifico linguaggio del montaggio ad insegnare in cosa consiste la *significazione*, il secondo *livello del senso* (*simbolico*), alla linguistica e a considerare anche il *terzo senso*, il *senso ottuso*, quello che Barthes conia nell’analisi di alcuni fotogrammi di Ejzenštejn con il nome di *significanza*, ossia il senso che eccede proprio quello della *significazione* (Barthes 1982, tr. it. 1985).

Così come, al cinema, nelle reti della significazione, le *immagini chiari-scono le immagini*, similmente, con le parole, si può e si deve fare in modo che il “non-verbale” appaia nel “verbale” – dove la *metafora* è la *figura* retorica più potente di questi processi di “trasferimento”, non solo nel testo verbale, nella linguistica tradizionale, ma ritrovabile anche nell’ambito del visuale, in una “retorica dell’immagine” (Cfr. Barthes 1982, tr. it. 1985 e 2001). Solo così la parola può farsi *enunciazione*, data anche la sua costituzione *dialogica* (Cfr. Bachtin e il suo circolo 1919-1930, tr. it. 2014), una parola quindi gravida di immagini.

Così come per i segni verbali, anche per quelli non-verbali è necessario riconoscerli uno statuto scritturale. *Scrivere per vedere*, dicevamo all’inizio (Cfr. Derrida 1979-2004, tr. it. 2016; Derrida 1990, tr. it. 2003), ma non si scrive solo con le parole, anche con le immagini. Tali sistemi di segni non servono solo per comunicare ma sono anche chiamati sistemi di modellazione, ossia propositivi di una scrittura inaugurale, una scrittura di scoperta e, quindi, una scrittura abduktiva, una scrittura capace finanche di reinventare se stessa e il proprio linguaggio, in una *scrittura sulla scrittura*, una “scrittura al quadrato” (Cfr. Derrida 1979-2004, tr. it. 2016), anche in considerazione del movimento arrischiato laddove l’altro è l’inanticipabile, in questa sua attività di decostruzione del pensiero e della sua ricostruzione in parole/immagini (Cfr. Vygotskij 1934, tr. it. 2011).

Spazi in cui la scrittura non è semplice “messa in scena”, rappresentazione, *trascrizione* (Barthes), re-citazione, resa meramente come sistema



di trasposizione di segni, ma appunto “scrittura di scena”, “messa in figura” del testo – come dice Maurizio Grande, studioso di cinema (Cfr. Id. 2003) e allievo di Emilio Garroni (Cfr. Id. 1968; 2005; 2006), ma intenditore del teatro come *scrittura* (Cfr. Grande 2005) –, cioè una scrittura che mette in scena se stessa più che il testo, produttrice pertanto di testualità come organismo linguistico aperto, plurale nei confronti della lettura e che rende il testo stesso inesauribile, un *finito-infinito*, paradossalmente assente e invisibile (Cfr. Vernet 1988, tr. it. 2008) – illeggibile, direbbe Barthes riferendosi al romanzo; inconsumabile e inassimilabile direbbe invece Pasolini della poesia.

Per intendere meglio lo statuto scritturale del cinema in termini di *linguaggio*, bisognerebbe risalire al senso lotmaniano del *linguaggio* come sistema di “modellazione secondario” nella versione però riveduta da Sebeok (come già spiegato). I linguaggi, dal 1962 in poi, sono oggetto di studio privilegiati dai semiotici sovietici, riscontrabile soprattutto nella funzione che i testi artistici svolgono nel meccanismo della cultura, in particolare il ruolo che vi svolge il cinema (Lotman 1973; tr. it. 2020). Il cinema nella sua eterogeneità mostra la sua specificità e può dunque comprendere meglio la cultura, dinamica per natura, e costituita essa stessa di linguaggi differenti. Prima che ce lo spiegasse Lotman in termini di modellazione, l’attività di rinnovamento della vita attraverso la visione dei linguaggi artistici faceva già parte della tradizione russa, a partire dagli anni Venti, particolarmente considerata già nell’architettura estetica bachtiniana, incentrata sulla valorizzazione del testo letterario, e che naturalmente la Scuola Tartu-Mosca, ereditandone gli studi, non manca di richiamare direttamente. Come pure non si può non considerare il contributo offerto dai cosiddetti “formalisti” russi, anticipatori proprio degli studi teorici condotti in campo cinematografico, mutuandovi elementi della tradizione linguistica-letteraria (studi raccolti in *Poetika Kino* del 1927 con articoli di Šklovskij, Ejchemberbaum, Tynjanov, Brik. Cfr. Montani, a cura di, 2019, con l’aggiunta di testi di Jakobson, Mukařovský e Lotman).

L’immagine filmica costituisce dunque l’oggetto privilegiato per l’osservazione semiotica, sempre più penetrante, intenta a estendere le nozioni della teoria dell’informazione a sistemi più complessi e dinamici. Ciò ha determinato la specificità della *cinematografia*, data la sua eterogeneità, come *linguaggio dei linguaggi* (Cfr. Pasolini 1972), capace di cogliere insieme, più di altri linguaggi artistici, fenomeni della percezione e processi di comunicazione. In campo semiotico si è passati dallo studio e dalle descrizioni del segno in sé (sebbene non sia possibile isolarlo, dato il suo carattere di rinvio a qualcos’altro che lo interpreta, detto *interpretante*) allo

studio dei sistemi di segni. Ecco perché, ad un certo punto, alla cinematografia si assegna un posto privilegiato nel meccanismo della cultura (Cfr. Lotman 1977 in Montani, a cura di, 2019; Lotman 1973, tr. it. 2020), non semplicemente perché mette in scena attività umane quali atti sociali, idee, immagini, valori, costumi ecc. ma soprattutto perché, attraverso un obiettivo meta-semiotico, riesce a farci comprendere meglio ciò che delle sue rese e pratiche di *scrittura* ci *ri-guarda*.

In ambito cinematografico, la differenza “cardine” tra *lingua* e *linguaggio* in termini semiotici è stata affrontata negli accessi dibattiti nel panorama italiano, nella metà degli anni Sessanta, soprattutto nella nota discussione tra Pasolini, il primo a definire il cinema “il linguaggio dei linguaggi”, sebbene poi lo abbia inteso come “lingua scritta della realtà”, con Umberto Eco che interviene orientando meglio la terminologia in senso semiotico (Cfr. AA.VV. 1989, *Convegni pesaresi 1965-1967*) e più in generale all’ambito dell’immagine, non solo cinematografica.

L’equivoco terminologico nella lingua italiana è dovuto anche alle traduzioni dei testi russi, in cui la parola *jazik* (come *language* in inglese, *Sprache* in tedesco) traduce sia *lingua* che *linguaggio*. Ciò è importante sottolinearlo perché ad un certo punto si tenderà a far aderire al cinema tratti che non gli sono propri, quelli del segno verbale, non solo con l’impiego dell’immagine come troppo poetico tra *metafora* e *metonimia*, ma anche inserendola nella struttura della frase, in termini di “cine-periodi”, “cine-frasi” e “cinemi” (Cfr. Pasolini 1972).

La domanda se il cinema sia da considerarsi una lingua o un linguaggio è posta naturalmente dalla scuola francese, con il noto articolo di Christian Metz – 1964, anno in cui, non a caso, nello stesso numero della rivista, *Communication*, si pubblicava di Barthes anche “La retorica della immagine” (Cfr. Metz 1968, tr. it. 1972; Barthes 1982, tr. it. 2001) – il quale più di altri ha condotto i suoi studi sul cinema in termini semiologici (qui nell’accezione di *semiologie* saussuriana, “ridotta” al solo contesto verbale), ovvero di orientamento linguistico, impiantato sulla lingua “naturale”, ma monca sul piano paradigmatico così da elaborare una “grande sintagmatica” che lo condurrà inevitabilmente a dire ciò che il cinema *non è*.

L’immagine cinematografica dunque deve essere intesa in termini di *parole*, di *enunciazione* contrapposta alla *frase*, anche secondo quanto già si voleva dimostrare, alle origini del cinema, con l’effetto-Kulešov (non a caso maestro di Ejzenštejn e Pudovkin), mostrante il volto dell’attore Mazzuchin, ripreso in primo piano, in giustapposizione di tre diverse immagini poste in sequenze e quanto ciò produceva altrettante diverse interpretazioni/emozioni. La frase, ci dice Bachtin nei suoi studi filosofico-lin-

guistico-letterari, a differenza dell'enunciazione, non è di nessuno, non è rivolta a nessuno, non risuona in nessun contesto, può essere ripetuta all'infinito senza che ne cambi il senso di ciò che stiamo dicendo, risultando appunto un'astrazione. Ciò che ci dice Bachtin dell'enunciazione non è riscontrabile però solo nella sua resa verbale. Infatti il linguaggio cinematografico ci dimostra proprio questo, ovvero il senso di un'immagine-movimento cambia a seconda delle "intonazioni" che ne diamo (inquadrature, luci, montaggio, sequenze, colore, musica sono le "voci" del cinema), medesimamente alla diversa intonazione che possiamo dare alla stessa parola nella sua correlazione tra contesto, parlante e interlocutore. In tal senso, anche nell'immagine come nella parola, l'enunciazione si dimostra irripetibile, al contrario della frase, in cui il senso e il valore di una enunciazione può essere reso anche nella differenza della ripetizione: in termini di enunciazione, una determinata espressione, così come una determinata sequenza, ripetuta una seconda volta, anche nel caso in cui si mantenga la stessa "intonazione", si caricherà inevitabilmente di un nuovo senso e valore.

Il rapporto tra parola e immagine si ritrova nel visuale, dove di fronte ad un'immagine c'è sempre un appello (Cfr. Derrida 2013, tr. it. 2016). L'espressione "*Tourner les mots*" di Derrida riassume questo rapporto parola-immagine (Cfr. Derrida e Fathy, 2000) e che il filosofo francese usa come titolo di un suo libro (ancora inedito in Italia), dedicato al cinema, volendo sottolineare la possibilità di "girare" le parole così come si "girano" le immagini, le scene – qui nel duplice senso della parola '*tourner*', non solo quello cinematografico di "registrare" ma anche quello di "ribaltare".

Così come Barthes ci spiega che le parole devono avere almeno due sensi a un tempo per essere considerate tali, con l'immagine cinematografica si crea in modo analogo un rapporto duplice, paradossale, di *attrazione/resistenza* (Cfr. Barthes, "En sortant du cinéma", in *Communications*, n. 23, 1975; poi in Id. 1984, tr. it. in Id. 1988: 355-359) ma anche di *credere/non credere* (Cfr. Lotman 1973; tr. it. 2020). Distanziamento, questo, necessario per *guardare/ascoltare*, per *de-collare* (anche in senso aeronautico, ci dice Barthes) quell'immagine che il consumismo e una certa ideologia dominante, nel flusso di un film, tenderebbero ad incollare ai nostri occhi, facendoci rimanere come rapiti e catturati dallo "schermo-specchio" della rappresentazione.

A differenza del fotogramma, la caratteristica dell'immagine fotografica è che essa non prevede la ripetizione, è "una volta" (Cfr. Wenders 2015). Essa testimonia l'esistenza di *ciò che è stato, di ciò che non è più* (Cfr. Barthes 1980, tr. it. 2003), ossia l'esistenza passata di un fatto, essa pertanto

certifica un fatto, marcando il suo carattere “documentale” (Cfr. Lotman 1973, tr. it. 2020). Sul carattere “mortifero” della fotografia si soffermerà notoriamente Barthes nel 1980, eccetto quando questa funzione di certificazione è messa in crisi dal *senso ottuso*, dal *terzo senso* (Barthes 1982, tr. it. 2001), in un *ascolto senza orecchi*, in una *visione* che si scrive in un movimento eccedente, ottuso, dilatato *senza occhi* (“ouço sem ver, e assim, vejo”, scriveva Ferdinando Pessoa, citato da Wenders nel film *Lisbon Story* del 1994), in una specie di tratto cieco ritrovabile nella storia della cecità nella figura dell’*aveugle-voyant*, del cieco-vedente (Cfr. Derrida 1990, tr. it. 2003) il quale però non può *pre-vedere*, *anticipare* il passo/il tratto, se non nel movimento stesso di disegnarsi uno spazio che ancora non c’è, in una scrittura arrischiata e di ricerca, in uno *scrivere* che è soprattutto un atto *per vedere*.

Proprio alla fotografia Wim Wenders dedica attenzione nella sua duplice attività di fotografo e regista cinematografico – ha dedicato anche a Sebastião Salgado un grande film sulla fotografia e sulla scrittura in luce (*Il sale della terra* 2014). Della fotografia, certamente, si potrebbe anche dire che essa è disposta a far saltare la separazione fra soggetto e oggetto, dal momento che, come fa osservare Wenders, *fotografare* “è un atto bidirezionale: in avanti e all’indietro. [...] Una fotografia è sempre un’immagine duplice: mostra il suo oggetto e – più o meno visibile – *dietro*, il *contro-scatto*, l’immagine di colui che fotografa al momento della ripresa” (2015: 48). Ma il cinema è soprattutto *immagine-movimento* (Deleuze). Di questo movimento, notoriamente Wenders (Cfr. Id. 2017) scrive disponendo finanche le parole sulla pagina come se si trattasse di una serie di blocchi di pensieri visibili, in una specie di grammatica per immagini, costruendo l’immagine di una *scrittura in movimento*, come in movimento devono essere le inquadrature di una macchina da presa: una scrittura che non fissa e che non congela l’immagine ma che le rende vive nel montaggio nel suo movimento di scrittura.

Tra “fotografia” e “fotogramma”, la prima opera per contiguità metonimica; nel “fotogramma”, invece, lo spettatore/lettore, per costruire la sequenza, deve mantenere una relazione aperta tra presente, passato e futuro, ossia tra ciò che vede sullo schermo, ciò che ha precedentemente visto e ciò che da lì a poco accadrà; esattamente ciò che accade al lettore di una poesia che, per costruire musicalmente la rima, deve mantenere aperta la relazione tra il verso che legge, il verso precedente e l’anticipazione del verso successivo (Cfr. Jakobson 1933; tr. it. in Montani, a cura di, 2019).

È nota anche la collaborazione-devozione lavorativa di Wenders (Cfr. “Il tempo con Antonioni” in Id. 2017: 30-41) nei confronti di Michelange-

lo Antonioni, autore di un grande classico del cinema come *Blow up* (1966), un film che racconta appunto di un fotografo, di uno scrittore e dei punti di vista caleidoscopici che cambiano continuamente la lettura del film. E proprio su questo film si sofferma Lotman (1973, tr. it. 2020) per spiegarci come un segno o, nelle sue maggiori espressioni, un testo può produrre *informazioni* solo nello scontro, nel conflitto (*come lo scoppio muove l'automobile*, direbbe Ejzenštejn), nella giustapposizione inedita di immagini, disilludendo continuamente le aspettative del pubblico, sempre più preparato e acculturato cinematograficamente, e reinventando lo stesso linguaggio cinematografico, continuamente.

Generalmente, se nel testo artistico, data la sua indole a-contemporanea e infunzionale, è un *significante* ad esprimere più *significati* (*polisemia*), nella scrittura cinematografica, in particolare nello spettacolo occidentale, è il *significato*, invece, ad esprimersi attraverso molti *significanti* (*sinonimia*), indicando quest'arte costituzionalmente analogica (Cfr. Barthes 1960 e 1962, tr. it. 1995). Sui diversi modi per mezzo dei quali un *significante* manifesta un *significato*, ossia sulla *messa-a-fuoco* delle strategie attraverso le quali un testo *produce senso*, la *cinematografia* (a differenza del *cinema*), sottolineandone proprio lo statuto scritturale, è un prodotto *significante* e come tale fa parte dei molteplici sistemi segnici oggetto della semiotica.

La scrittura nel cinema è configurata in Ejzenštejn in termini di *montaggio*, a patto che “l'inquadratura non diventi mai la lettera, ma resti sempre un geroglifico plurisemico” (Ejzenštejn, 1963-1970; tr. it. 1986: 54). Infatti per Ejzenštejn “non esiste un cinema senza cinematografia” (ivi: 3) e dove questa cinematografia è innanzitutto montaggio come espressione d'un pensiero cinematografico. Il principio del montaggio è ritrovato da Ejzenštejn non nella scrittura occidentale ma nella cultura figurativa giapponese e *nell'incontro tra scrittura, pittura, montaggio* e nella figura del geroglifico nonché dell'ideogramma giapponese, immagini-forma. Lo stesso Barthes ha colto questa estensione del senso nell'*Impero dei segni* (Cfr. 1970, tr. it. 1984) ritrovando questa antica relazione tra pittura e scrittura. Sia Barthes che Ejzenštejn, dunque, per spiegare alcune qualità della scrittura colta nel rapporto tra parole e immagini, prendono come punto di riferimento la scrittura orientale. Rispetto a Barthes, Ejzenštejn, nel 1928-1929, fa fare un ulteriore salto al linguaggio cinematografico, cogliendo proprio nell'ideogramma giapponese i presupposti del montaggio e, in questo rapporto immagine/parola, il verbo russo *pisat'* già restituisce questa relazione traducendo sia *scrivere* che *dipingere*. Barthes dedicherà una serie di saggi per questo passaggio alla translinguistica, portandosi dalla “scrittura del leggibile” alla “scrittura del visibile” nella raccolta *L'ovvio e l'ottuso* (1982).

Il “terzo senso”, o “senso ottuso”, coniato da Barthes proprio nel cinema di Ejzenštejn, è estremamente legato alla dimensione musicale, alla dimensione auditiva: felice coincidenza, dice Barthes, è che nel paradigma classico dei cinque sensi, il terzo si riferisca di fatto al senso auditivo. Questa relazione tra *sensu ottuso* e la dimensione musicale del testo si realizza, dice Barthes, nel momento in cui l’ascolto (senza riferimento a una *phoné* unica) detiene in potenza la metafora che meglio si adatta al ‘testuale’: l’orchestrazione, il contrappunto, la stereofonia. Anche Lotman (1973; tr. 2020) usa molto, parlando del testo cinematografico, la metafora del contrappunto. L’orchestrazione, il contrappunto, la stereofonia sono modalità della *scrittura*, della *testura musicale del testo*, nella quale i significanti sono liberi da relazioni di scambio con il “proprio” significato e sono interlacciati mediante particolari regole sintattiche, che non rispondono alla sintassi di qualche “*langue*”, di qualche codice prefissato astrattamente. Lotman, nella sua descrizione del testo cinematografico, fa anche frequentemente uso del termine “polifonia” e dell’aggettivo “polifonico”. Anche Bachtin utilizza il termine “musicale” *polifonia* riferendosi alla letteratura ed in particolare al “romanzo polifonico”, che il filosofo russo fa iniziare con l’opera di Dostoevskij. “Polifonia” è anche un concetto centrale nella ricerca teorica e creativa di Ejzenštejn concernente il testo cinematografico. L’orchestra, scrive Ejzenštejn nel 1946 (in Ejzenštejn, a cura di Montani, 1982: 76) rappresenta il prototipo di una corretta procedura volta a utilizzare ogni settore espressivo al massimo delle sue possibilità, sapendolo al tempo stesso collocare nell’*ensemble* generale. La polifonia consiste in una eterogeneità di mezzi espressivi, le cui “voci” sono reciprocamente rispettate e distinte benché coordinate attraverso un’abile “orchestrazione”. La polifonia è funzionale a far emergere, ad un dato momento di svolgimento del discorso filmico, un determinato elemento espressivo al massimo delle sue possibilità e a fungere più di altri da significante principale. La polifonia è quindi concepita come avvicendamento dei mezzi espressivi in funzione dell’effetto drammaturgico. Ciò però non comporta il fatto che più mezzi espressivi siano utilizzati contemporaneamente tutti insieme annullandosi. Tale avvicendamento non è assoggettamento, mortificazione di un mezzo espressivo a vantaggio di altri; ma essi si devono avvicendare secondo le necessità espressive. L’orchestrazione comporta dunque una calcolata emersione di un mezzo espressivo, proprio attraverso il giusto e opportuno impiego degli altri.

In questa eterogeneità, specifica del linguaggio cinematografico, giocano un ruolo importante la *dialogicità* e il carattere *polifonico*. Intese solo in un primo momento nelle loro forme letterarie descritte da Bachtin ma che

possono trovare una loro peculiare manifestazione anche nella scrittura cinematografica. La scrittura letteraria ha ampiamente dimostrato come l'elemento della *dialogicità* sia espressione delle forme miste di riportare il discorso altrui. Il discorso indiretto libero, studiato da Bachtin e Vološinov (1929), è una strategia letteraria emancipante dal voler/dover rappresentare voci – voci assoggettate invece nelle forme più consuete del discorso diretto o indiretto – per far sì che un testo si renda *raffigurazione*, spazio dialogico e enunciazione non iterabile. C'è da dire che il *discorso libero indiretto* in chiave linguistico-letteraria (Vološinov 1929; tr. it. in Bachtin e il suo circolo, 2014) è evidenziato da Bachtin nel romanzo di Dostoevskij (Bachtin 1929 e 1963) ma anche nella poesia, laddove il piano fonico e il piano semantico sono inseparabili costanti simboliche dell'opera di Puškin (si pensi a *Razluka* di Puškin, analizzata da Bachtin nel 1920-24, tr. it. in Bachtin e il suo circolo, 2014; ma anche allo scritto "La parola nella vita e nella poesia" del 1926 di Vološinov. Come pure, in termini di "intonazione", Jakobson nel suo saggio "La statua nella simbologia di Puškin" (1937, tr. it. in Jakobson *Poetica e poesia*, 1985; Cfr. L. Ponzio 2015), dimostra come il linguaggio poetico abbia il potere di trasformare la statua stessa da idolo a icona: "è così che il *logos* (la parola) trionfa sull'*eidolon*" (ivi: 98). Anche Ejzenštejn, profondo conoscitore della simbologia della statua in termini di idolo nella cultura russa e nella vita di Puškin, ha dimostrato come nel cinema un leone di pietra possa sollevarsi come se fosse vivo, a differenza della fotografia che confermerebbe solo la sua statica "marmorietà" (Cfr. Lotman 1973; tr. it. 2020).

Come fa notare Montani, nella sua "Introduzione" al volume di Ejzenštejn, *Il colore* (1982), il concetto di "ex-stasis" può essere collegato a quello bachtiniano di "corpo grottesco", secondo cui ogni cosa è vista in divenire e collegata inseparabilmente con altre cose, in un processo generativo, come creata e creante: "Il corpo grottesco non è mai dato e definito: si costruisce e si crea continuamente, ed è esso stesso, che costruisce e crea un altro corpo" (Bachtin, 1965: 347). Tale processo dinamico del segno è stato evidenziato anche da Peirce nella sua concezione del pensiero come rinvio da segno a segno che, come "interpretanti" gli uni degli altri, si susseguono senza fine, una catena ininterrotta che il semiologo e filosofo americano chiama "semiosi illimitata".

Nel distrarre le parole dal loro significato immediato, dunque, una certa linearità classica tra *significato* e *significante* viene interrotta. Ciò spiegherebbe come il modello semiologico di Peirce e quello di Bachtin siano senz'altro più complessi rispetto alla configurazione perfettamente correlata del segno tra *langue* e *parole* di matrice saussuriana (perlome-

no quella ereditata inizialmente dal *Cours*). Da qui la querelle circa una concezione troppo statica del segno saussuriano, semplificato nello scambio comunicativo eguale e senza alcun carattere eccedente, nessuna alterità, secondo una visione alquanto economica e utilitaristica della comunicazione, che non tiene conto quindi del *processo interpretativo* e di *comprensione rispondente* (Bachtin).

Il significato sta nel rapporto tra segni, non i segni di un sistema definito e chiuso (codice, *langue*), ma si tratta dei segni che s'incontrano nel processo interpretativo, di una comprensione rispondente e non iterabile. Per Peirce il significato è l'interpretante, ossia un altro segno, laddove il rapporto tra segno e il suo oggetto è necessariamente mediato tra segno e interpretante. In termini bachtiniani diventa di fondamentale importanza la struttura dialogica del segno, donando ad esso un effetto che non annulli il differimento, l'alterità, l'intercorporeità, ossia il processo semiotico che avviene per trasmigrazioni di senso in altri corpi segnici. Le parole non si fanno trovare nell'iscrizione tipografica del corpo della lettera indelebile, non vivono nell'ordine della loro sistemazione letterale, e anche le immagini di qualcosa non sono il semplice riportare/ricalcare/riprendere l'oggetto della realtà: l'immagine si mostra senza riferire l'oggetto, facendosi immagine, appunto, segno di qualcos'altro.

La vita raffigurata sullo schermo/testo per immagini differisce da quella reale. Il *cronotopo letterario* e *cronotopo quotidiano*, infatti, non coincidono, l'uno non può sostituirsi all'altro. Il cronotopo letterario può prolungare il tempo per pagine e pagine: "scrivere per non morire", "infinito intrattenimento", diceva Blanchot (1969; tr. it. 2015, parlandoci di un "linguaggio all'infinito", ripreso poi Foucault (1994: 73) – si pensi agli interminabili racconti in *Le mille e una notte*; al racconto di Borges *Il miracolo segreto*. Ma anche il cinema mostra questa non corrispondenza col tempo assoluto tuttalpiù col tempo relativo e, addirittura, con una propria misura del tempo. Ma anche con l'utilizzo delle più note strategie cinematografiche rubate alla letteratura, come il *flash-back*, capace di prendere in giro la storia, la concatenazione regolare, normale, naturale degli eventi.

#### 4. La scrittura in controluce. Le ife modello di speranza

La scrittura scrive nel *segno dell'altro*, del *dire* della sua persistenza, irriducibile ad una identità, della sua ineliminabilità, che ne è la vera cifra, la singolarità, l'unicità, di questa assoluta alterità. È una scrittura che non assoggetta il suo oggetto di studio ma anche una scrittura de-soggettivante



che *strappa* il soggetto (sempre identico a se stesso) a se stesso. “Strappar-mi’ a me stesso” – come dice Foucault in un’intervista (in Trombadori 2005: 30-32) – “impedendomi di essere sempre lo stesso”, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro, “uscendone trasformati”, stabilendo, a conclusione del libro, nuovi rapporti con l’eroe, vale a dire con ciò di cui ci si intrattiene scrivendo. Foucault parla di scrittura come *esperienza* – “un’esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati” –, in cui il “libro-esperienza” è contrapposto al “libro-verità” e al “libro-dimostrazione”, lavorando per questa trasformazione divenendone un *agente*: “Se dovessi scrivere un libro che ho già pensato”, ci rivela ancora Foucault, “non avrei mai il coraggio di cominciarlo. [...] Quando scrivo, lo faccio soprattutto per cambiare me stesso e non pensare più la stessa cosa di prima” (ivi: 30-32).

Questa *scrittura-esperienza* può avvenire solo in uno spazio altro, esteso e non localizzabile, *exotopico* (Cfr. Bachtin e il suo circolo 1919-1930, tr. it. 2014) ma anche *eterotopico* (Cfr. Foucault 2011 – il filosofo francese, chiama lo studio di questi luoghi di crisi, di rottura, di deviazione, di sospensione, di passaggio col nome di *eterotopologia*), in cui cose che non stanno abitualmente/apparentemente insieme s’incontrano, anche in senso di eterocronia nella presunta distanza tra società cosiddette evolute e quelle, a torto, chiamate primitive e arcaiche (Cfr. Levi-Strauss 2013, tr. it. 2015). Spazi altri dove per primo il corpo, nella sua alterità, nella sua apertura, nella sua esposizione dialogica, nella sua intercorporeità (Cfr. Bachtin 1963, tr. it. 1968; e 1965, tr. it. 1979), nella sua interconnessione con altri corpi, non si fa dominare né gestire, disobbediente rispetto ad ogni tipo di controllo, di potere e di sottomissione, di bio-potere nella produzione capitalistica nell’apparato produzione-consumo (Cfr. Foucault 1994), mettendo totalmente in discussione una presunta autonomia e affermazione del sé, dell’identità, e ogni *ordine del discorso* (Cfr. Foucault 1971, tr. it. 2004) e *prosa del mondo* (Cfr. Foucault 1966, tr. it. 2001). Il corpo in rapporto con altri corpi significa anche il recupero del rapporto corpo-mondo, ossia essere in rapporto con l’ambiente circostante, tra tutti gli altri esseri viventi, in termini ecologici e ambientali, quindi con la vita del nostro pianeta, un corpo coinvolto inevitabilmente con l’intera vita dell’ecosistema, dove la vita è per sua natura dialogica e vivere significa partecipare a un dialogo (Cfr. Bachtin 1979, tr. it. 1988).

Di questo rapporto con l’ambiente dovremmo prima o poi tenerne conto in termini semioetici. Le ife (‘ifa’ dal greco ὑφή (hyphé) ‘tessuto’, ὑφέν (huph’ hén) ‘insieme’ e φαίνω (phainō) ‘mostrare’), nelle sue strutture rizomorfe, particolarmente nei funghi, rappresentano la strut-

tura, l'organizzazione di un intreccio, di una rete cellulare funzionale di ogni essere vivente e che permette il passaggio del protoplasma. Attraverso il micelio (*μύκης*), 'fungo', si espande sottoterra creando una rete di connessione tra tutte le specie vegetali, permettendo non solo di "comunicare" tra loro ma anche di prendersi reciprocamente cura, proteggersi, nutrirsi, in un mutuo soccorso, l'uno dell'altro. Se un albero di una foresta è in pericolo di vita (viene tagliato o bruciato in un incendio) il micelio comunica agli altri alberi della foresta che uno di loro sta morendo e tutti gli altri alberi, di conseguenza, sempre attraverso il micelio costituito da ife, inizieranno a prendersi cura e cercare in tutti i modi di mantenere in vita l'albero in difficoltà. Ciò riguarda aspetti di *fitosemiotica* (Cfr. Krampen 1981; 1986 e Uexküll 1922; 1940 in Posner, Robering Sebeok, a cura di, 1997), ma ancor più da vicino di *micosemiotica*, laddove le *ife* rappresentano il modello di un sistema di segni – la vera rete (contrariamente ai *social* e *internet*) –, di strutture pensanti rizomorfe da cui prendere spunto per riattivare un pensiero rizomatico, ossia quella specifica capacità sintattica di *linguaggio*, di *scrittura* da cui ripartire, pur di ritrovare la speranza per la sopravvivenza di un pianeta in pericolo, in cui le crisi che si susseguono (ambientale, ecologica, pandemica, economica, comprese le guerre) hanno una sola origine: la crisi culturale. La radice antica della semiotica nella *semeiotica*, che si prende cura dei *segni della vita*, passa il testamento alla *semioetica* che, responsabilmente, deve farsi portavoce della sopravvivenza, a livello planetario, della vita dei segni.

La scrittura permette anche una riconquista/rilettura del tempo perduto/ritrovato (Cfr. Deleuze 1964, tr. it. 2001), una scrittura-lettura dissidente ad una diffusa "dromocrazia" (Cfr. Virilio 1984, tr. it. 2005; 1995, tr. it. 1997; 1988, tr. it. 1989; 2002) che condurrebbe, nella sua profusione consumistica delle immagini, ad un'automazione "iperreale" della percezione, e alla paradossale "scomparsa della realtà" in cui non c'è più niente da vedere (Cfr. Virilio 2005, tr. it. 2007; Baudrillard 1995, tr. it. 1996; 1974, tr. 2010). Di questa velocità tecnologica che non dà più modo e tempo di immaginare il futuro ce ne parla anche Augé (2017; 2010, tr. it. 2020) che, per uscire dall'impaludamento delle disuguaglianze dell'attuale forma sociale, si augura un'utopia dell'istruzione per tutti. Ciò spiega perché il ricorso al testo di scrittura, la sua rivoluzione permanente, sono evitate dall'impero della velocità, proprio perché la lettura-scrittura, attività indissociabili in semiotica, implicano un "rallentamento", offrendo *speranze* al "tempo della riflessione", al tempo della scrittura, al tempo dell'immaginazione, sogno, utopia, auspicio, desiderio, augurio di un altro mondo possibile.

*Riferimenti bibliografici*

- AA.VV., *Per una nuova critica. Nuovo cinema. I convegni pesaresi 1965-1967*, Marsilio, Venezia, 1989.
- Artaud, A., *Il teatro e il suo doppio*, a cura di G. R. Morteo e G. Neri, pref. di J. Derrida, Einaudi, Torino, 2000 (or. 1948).
- Artioli, U.; Bene C., *Un Dio assente*, Medusa, Milano, 2006.
- Augé, M., *Che fine ha fatto il futuro?*, Eleuthera, Milano, 2020 (or. 2008).
- Augé, M., *Un altro mondo è possibile*, Codice, Torino, 2017.
- Bachtin, M., *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, tr. it. di G. Garritano, Einaudi, Torino, 1968 (or. 1963).
- Bachtin, M., *L'opera d'arte di Rabelais e la cultura popolare*, tr. it. di M. Romano, Einaudi, Torino 1979 (or. 1965).
- Bachtin, M., *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi, Torino, 1988 (or. 1979).
- Bachtin, M. e il suo circolo, *Opere 1919-1930*, con testo russo a fronte, a cura di A. Ponzio, tr. it. in coll. con L. Ponzio, Bompiani, Milano, 2014.
- Barthes, R., *I segni e gli affetti nel film*, con saggi di F. Casetti e L. Termine, 1995 (or. 1960 e 1962).
- Barthes, R., *La camera chiara*, tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino, 2003 (1980).
- Barthes, R., *La grana della voce*, tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino, 1986 (or. 1981).
- Barthes, R., *L'ovvio e l'ottuso*, Einaudi, Torino, 2001 (or. 1982).
- Barthes, R., *Il brusio della lingua*, Einaudi, tr. it. di B. Bellotto, Torino, 1988 (or. 1984).
- Barthes, R., *Variazioni sulla scrittura* seguite da *Il piacere del testo*, a cura di C. Ossola, Einaudi, Torino, 1999 (or. 1994 e 1973).
- Baudrillard, J., *La società dei consumi*, il Mulino, Bologna, 2010 (or. 1974).
- Baudrillard, J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà*, Cortina, Milano, 1996 (or. 1995).
- Blanchot M., *Il libro a venire*, tr. it. di G. Ceronetti e G. Neri, Einaudi, Milano, 1969 (or. 1959).
- Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento. Scritti sull' "insensato gioco di scrivere"*, Einaudi, Torino 1977 e 2015, di R. Ferrara (or. 1969).
- Blanchot, M., *La scrittura del disastro*, SE, Milano, 1990 (or. 1980).
- Derrida, J., *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi e intr. di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1990 (or. 1967).
- Derrida, J., *Antonin Artaud. Forsennare il soggettivo*, tr. it. a cura di A. Cariolato, Milano, Abscondita, 2005 (or. 1986).

Derrida, J., *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, tr. it. a cura di A. Cariolato e F. Ferrari,, Abscondita, Milano, 2003 (or. 1990).

Derrida, J., Fathy, S., *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Galilée, Paris, 2000.

Derrida, J., *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979-2004)*, a cura di A. Cariolato, Jaca Book, Milano 2016 (or. 2013).

Deleuze, G., *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino, 2001 (or. 1964).

Deleuze G., *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli 2003 (or. 1987).

Deleuze G., *La piega*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004 (or. 1988).

Deleuze, G., *Divenire molteplice*, Intr. e cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 1999.

Deleuze G., *Due regimi di folli e altri scritti*, Torino, Einaudi, 2010.

Dostoevskij, F.M., *Diario di uno scrittore*, tr. it. di E. Lo Gatto, Bompiani, Milano, 2007.

Eco, U., *Opera aperta*, Bompiani, Milano, 1962.

Ejzenštejn S.M., *Il colore*, a cura di P. Montani, Marsilio, Venezia, 1982.

Ejzenštejn S.M., *Il montaggio*, a cura di P. Montani, Marsilio, Venezia, 1986.

Ferrario, E., a cura di, *Teoria della letteratura in Russia 1900-1934*, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Foucault, M., *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 2001 (or. 1966).  
Foucault, M., *Scritti letterari*, tr. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2004 (or. 1994).

Foucault, M., *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano, 1994.

Foucault, M., *Il pensiero del fuori*, Se, Milano, 1998.

Foucault, M., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano, 2011.

Garroni, E. *Semiotica ed estetica. L'eterogeneità del linguaggio e il linguaggio cinematografico*, Laterza, Bari, 1968.

Garroni, E. *Immagine, linguaggio, figura*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Garroni, E., *Scritti sul cinema*, a cura di E. Bruno, Aragno, Torino, 2006.

Grande, M., *Il cinema in profondità di campo*, a cura di R. De Gaetano, Bulzoni, Roma, 2003.

Grande, M. *Scena, evento, scrittura*, a cura di F. Deriu, Bulzoni, Roma, 2005.

Klee, P., *Confessione creatrice e altri scritti*, tr. it. di F. Saba Sardi, Abscondita, Milano, 2004.

Levinas, E. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983 (or. 1974).



Levinas, E. *Le sens et l'oeuvre*, in "Athamor", *Il senso e l'opera*, Longo, Ravenna, 1990, pp. 5-10.

Lévi-Strauss, Cl., *L'altra faccia della luna. Scritti sul Giappone*, Pref. di J. Kawada, tr. it. di S. Falcioni, Bompiani, Milano, 2015 (or. 2011).

Lévi-Strauss, Cl., *Siamo tutti cannibali*, Il Mulino, Bologna, 2015 (or. 2013).

Lotman, J.M., *Semiotica del cinema e lineamenti di cine-estetica*, Mimesis, Milano, 2020. tr. it. e a cura di L. Ponzio (or. 1973).

Lotman, J.M., *La semiosfera, L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia, 1985, a cura di S. Salvestroni.

Lotman, J.M., *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Feltrinelli, Milano, 1993, tr. di C. Valentino (or. 1993).

Lotman, J.M., *Il girotondo delle muse. Semiotica delle arti*, a cura di S. Burini, Bompiani, Milano, 2022.

Malevič, K., *Suprematismo. Il mondo della non-oggettività*, a cura di F. Rosso, Bari, De Donato, 1969 (or. 1910-21).

Metz, Ch., *Semiologia del cinema*, Garzanti, Roma 1972 (or. 1968).

Merleau-Ponty, M. *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano. 1962 (or. 1948).

Merleau-Ponty, M. *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, SE, Milano 1989 (or. 1964).

Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano. 1969.

Morin, E., *Di guerra in guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa*, Cortina, Milano, 2023 (or. 2023).

Morris, Ch., *Significazione e significatività*, Graphis, Bari, 2001.

Morris, Ch., *Lineamenti di una teoria dei segni* (1938), a cura di F. Rossi-Landi (1954), Manni, Lecce, 1999; nuova ed. a cura di S. Petrilli, Pensa, Lecce, 2009.

Morris, Ch., *Scritti di semiotica e di estetica*, tr. it. e intr. di S. Petrilli, Pensa, Lecce, 2012.

Montani, P., *I formalisti russi nel cinema*, Mimesis, Milano, 2019.

Pasolini, P.P., *Pasolini rilegge Pasolini. Intervista con Giuseppe Cardillo* (1969), Archinto, Milano, 2005.

Pasolini, P.P., *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano, 2003 (1972).

Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, 8 Voll., Harvard University Press, Cambridge.

Peirce, Ch. S., *Opere*, a cura di M. A. Bonfantini, Bompiani, Milano, 2003.

Perniola, M., *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi, 2004;



- Perniola, M., *Miracoli e traumi della comunicazione*, Torino, Einaudi, 2009.
- Ponzo, A., *Bachtin. Alle origini della semiotica sovietica*, Dedalo, Bari, 1980.
- Ponzo, A., *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani, 1992.
- Ponzo, A., *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Levante, Bari, 1996.
- Ponzo, A., *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Mimesis, Milano, 2004
- Ponzo, L., *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*, Mimesis, Milano, 2015.
- Ponzo, A.; Petrilli S., *I segni e la vita. La semiotica globale di Thomas A. Sebeok*, Spirali, Milano, 2002.
- Posner, R.; Robering, K.; Sebeok Th., *Semiotik/Semiotics*, volume 1, De Gruyter, Berlin-New York, 1997.
- Sebeok, Th., *Il gioco del fantasticare*, Spirali, Milano, tr. it. di M. Pesaresi, 1984 (or. 1981).
- Sebeok, Th. *A sign is just a sign. La semiotica globale*, Spirali, Milano, tr. it. a cura di S. Petrilli, 1998 (or. 1991).
- Sebeok, Th., *Segni. Una introduzione alla semiotica*, Carocci, Bari, tr. it. a cura di S. Petrilli, 2003 (or. 2001).
- Trombadori, D., *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma, 2005.
- Vernadsky, W., *La biosphère*, Seuil, Paris, 2002.
- Vernadskij, I.V., *Dalla biosfera alla noosfera. Pensieri filosofici di un naturalista*, tr. it. e a cura di S. Tagliagambe, Mimesis, Milano, 2022.
- Vernet, M. *Figure dell'assenza. L'invisibile al cinema*, Kaplan, Torino, 2008 (or. 1988).
- Virilio, P., *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa&Nolan, Milano, 2005 (or. 1984).
- Virilio, P., *La macchina che vede*, Sugarco, Milano, 1989 (or. 1988).
- Virilio, P., *La velocità di liberazione*, Mimesis, Milano, 2000.
- Virilio, P., *L'incidente del futuro*, Cortina, Milano, 2002 (or. 2002).
- Virilio, P., *L'arte dell'acceccamento*, Cortina, Milano, 2007 (or. 2005).
- Vygotskij, L.S., *Psicologia dell'arte*, tr. it. di A. Villa, Editori Riuniti, Roma, 1972 (or. 1915-1922).
- Vygotskij, L.S., *Pensiero e linguaggio*, a cura di L. Mecacci Laterza, Roma, 2011 (or. 1934).

Wenders, W., *Una volta*, Contrasto, Roma, 2015.

Wenders, W., *I pixel di Cézanne e altri sguardi su artisti*, Contrasto, Roma, 2017.

Woolf, V., *Sul cinema*, Mimesis, Milano, 2012.





DEVON SCHILLER

FACE PLAY IN LIFE AND LABORATORY:  
A PRAGMATIC HOPE\*<sup>1</sup>

*Face play*, as I use the term here, is when an experimenter makes dynamic facial behaviors by volitionally activating their face, its muscles, and movements. The experimenter performs experiments using their own face. And they become themselves an epistemic tool in a scientific practice. In this way, face play constitutes a method of auto-experiment. To philosophize the science, I critically explicate the justification, motivation, and valuation of auto-experimental practice in the study of facial behavior and affective phenomena in the science of psychology. My select case study is the Facial Action Coding System (FACS) created by American psychologists Paul Ekman (1934-) and Wallace V. Friesen (1933-). Today, FACS is the most comprehensive system and the most authoritative standard for scientific measurement of facial behavior. First published in 1978, and substantively revised in 2002, the Ekmanian approach to behavioral measurement is intellectually indebted to first-generation cognitive science, mechanistic ethology, and pragmatic biosemiotics (Schiller 2021). In comparison to other behavioral measurement systems both historical and contemporary, FACS is anatomically based as well as theoretically neutral. FACS' most distinctive feature is that it provides a technique for specifically probing the temporal dynamics of facial behavior. This in turn opens novel horizons for the study of the face through the multifarious FACS-based applications, such as automated facial behavior analysis and affective artificial intelligence. Of course, the historical progenitors for auto-experimental practice in the study of the face can be traced back not only to modern pathognomy but also to antique physiognomy. But it was none other than English naturalist Charles Darwin who pioneered auto-experimental face play using great apes, human children, and – much like it is still practiced – his very own face (Schiller in press). To research and develop FACS, Ekman, Friesen, and their colleagues in the Human Interaction Lab-

---

\* This research was supported by a DOC Fellowship from the Austrian Academy of Sciences.

oratory at the University of California, San Francisco spent the better part of a decade from 1972 to 1978 playing with their faces. And face play in FACS, as pictured in Figures 1-3, continues to serve as a pedagogical device and an analytic instrument. Indeed, as I argue, face play is a foundational methodology in contemporary scientific measurement of dynamic facial behavior.



Figures 1 (left), 2 (top right), and 3 (bottom right): FACS Training Workshop, Room 240, Sutardja Dai Hall, University of California, Berkeley, California, U.S.A., 21-25 September 2015 (photographs by the author)<sup>1</sup>

The psychological study of facial behavior, like any study in the sciences, must begin with something. And I propose that the study of the face be-

<sup>1</sup> I extend my gratitude to American psychologist Erika L. Rosenberg and the participants of her FACS Training Workshop for their permissions with these photographs. Those participants who have chosen to be named include Chelsea Rae Kelly in the Department of Sociology at the University of Georgia (Figure 1), as well as Alexander Yurchenko, the Director of Technology, and Kevin Masterson Behan, the Director of Academics, from the UCode Programming Academy (Figure 3).

gins first and foremost with *hope*. Perhaps nowhere is this more apparent than in auto-experimental practice. To critically explicate the role and importance of hope in face play, I draw primarily upon the pragmatic semiotics of the Anglo-American tradition, particularly the semiotics of American pragmatist Charles Sanders Peirce (1839-1914), contemporary pragmatists, and Peirce commentators. I turn to Peirce and his pragmatism because he theorizes about hope specifically in relation to scientific practice, and in relation to that which is processual within this praxis, that is, in relation to the scientific method. What is more, Peirce considers hope paramount not only in human experience and everyday life but also in scientific epistemology and laboratory experimentation. Ekman and Friesen hoped to scientifically measure facial behavior. And Peircean semiotics can help us understand the way this science works and how it emerges from hope. Taken as a whole, pragmatism affords for one of the most persevering accounts of hope from the Western philosophical tradition. The foundational thinkers of pragmatist thought, including C.S. Peirce, William James, and John Dewey, among others, philosophically conceptualized a pragmatic hope that is about *what we know* and *how we know it*, which is to say, about epistemology. This pragmatism of the hopeful developed out of debates over the sciences and their methodologies during the mid to late nineteenth century. Since then, neo-pragmatists as well as contemporary pragmatists, including Richard Rorty, Patrick Shade, Judith Green, and Colin Koopman, among others, have expanded this concept of hope across diverse socio-political dimensions. Consequently, pragmatic hope is gaining relevance not only in American pragmatism but also in global pragmatism (see, for review, Stitzlein 2020). However, many, if not most, founders of pragmatism, including Peirce himself – the so-called “father of pragmatism”, conceive of hope more implicitly than explicitly. Indeed, Peirce’s semiotics of the pragmatists’ hope developed across several distinct stages. First, in 1872-1873, Peirce introduced pragmatic hope in his monograph prospectively titled *Toward a Logic Book*, which he intended to be his magnum opus of general theory, until he aborted the project (W 3: 14-108, 1872-1873).<sup>2</sup> Then, in 1877-1878, Peirce developed pragmatic hope in the acces-

2 I reference Peirce according to the tradition in English and American studies, Peirce studies, and semiotic studies. Firstly, I reference unpublished Peirce manuscripts according to the numbering and the pagination by Richard S. Robin, cited as “MS n:p, year”, where “n” is the manuscript number, and “p” is the manuscript page. For further information, see: the Robin Catalogue, Charles S. Peirce Papers MS Am 1632 (339), Logic Notebook, CSP 339, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, MA (<https://nrs.lib.harvard.edu/urn-3:fhcl.hough:3686182>);

sible series of popular essays titled “Illustrations of the Logic of Science” for *The Popular Science Monthly*, particularly in his first essay “The Fixation of Belief” in November 1877 (W 3: 242-256, 1877), his second essay “How to Make Our Ideas Clear” in January 1878 (W 3: 257-275, 1878), and his third essay “The Doctrine of Chances” in March 1878 (W 3: 276-289, 1878). Finally, around 1893 and 1894, the philosophy of hope became prominent for Peirce when he revised these papers for republication in *How to Reason: Critick of Arguments*, another project the philosopher aborted (CP 5.407, 1893). Peirce supports his pragmatic semiotics with examples from the practices as well as the histories of the natural sciences as well as the human sciences. In the tradition of this historicism, I reference the autobiographies by a scientist, interviews with a scientist, and my specialist training in this behavioral measurement.<sup>3</sup> As I explicate it, the pragmatic hope in Peircean semiotics is epistemic, habitual, and fallible. This semiotic model of pragmatic hope, and its constitutive functionalities, is neither hierarchical nor exclusive. Hope is abductive too, for example, but I do not address this here. The aims of this paper are twofold: First, the psychological study of facial behavior tends to be viewed, both historically and contemporarily, as pseudoscientific, as Orwellian, and as impeded by the *isms* of the ideological. By critically explicating the pragmatic hope in auto-experimental practice, I restore a largely forgotten but long fundamental positive epistemic attitude to the study of the face. Second, the principles of pragmatism, such as fallibilism and habituation, function as hopes in the several parts of Peirce’s semiotics as well as in the contrasting per-

---

the Charles S. Peirce Papers, 1787-1951 (MS Am 1632), Houghton Library, Harvard University (<https://id.lib.harvard.edu/ead/hou02614/catalog>); and, for the digitization of these manuscripts, in a project that is ongoing, the Peirce Archive, Humboldt University of Berlin, Berlin, Germany (<https://rs.cms.hu-berlin.de/peircearchive/pages/home.php>). Secondly, I reference published Peirce manuscripts as follows: Wherever possible, for the convenience of the reader, I reference the *Writings of Charles S. Peirce: Chronological Edition*, cited as “W v: p, year”, where “v” is the volume, and “p” is the page. However, if the material does not appear in the *Writings*, I reference the *Collected Papers*, cited as “CP v,para, year”, where “v” is the volume, and “para” is the paragraph. If the material only appears in *New Elements of Mathematics*, I reference this work, cited as “NEM v: p, year”, where “v” is the volume, and “p” is the page. Finally, I reference all other Peirce manuscripts using the author-date reference style. Of course, I provide full bibliographic information on these sources in the references.

- 3 I participated in Erika L. Rosenberg’s FACS Training Workshop, at the University of California, Berkeley, California, U.S.A., 21-25 September 2015, and at I&G Management, Milan, Italy, 12-16 June 2023.

spectives of Peirce commentators. However, I propose that these principles constitute different but related phases, practices, or processes within hope itself. This semiotic model of pragmatic hope, as per the pragmatic maxim, brings to light the usefulness of hopefulness in the psychological science of facial behavior and its auto-experimental method.

### 1. *Hope is epistemic*

For the study of the face, pragmatic hope conditions scientific inquiry, contributes to generating both novel ideas and new truths, such as via the auto-experimental practice of face play, and ultimately is conducive to the intelligibility of dynamic human facial behavior. At least in his mature semiotics written around the turn of the twentieth century, Peirce claims that inquiry, logic, and indeed science itself are based upon the “regulative principle” of “intellectual hope” (CP 1.405, 1890). To “[d]esperair is insanity”, Peirce contends, so while “there may be facts that will never get explained”, we must “be guided by the rule of hope”, and “look forward to the explanation” (CP 1.405, 1890), probably not of every facial behavior, but possibly of some facial behavior. This pragmatic hope can be expressed in the logical form of deductive inference. Exemplifying the formalization by Elizabeth F. Cooke (2005: 659-660): When Ekman and Friesen ask a question about the face, they presuppose that the question will be answered (first premise conditional statement); the psychologists ask a question (second premise affirmation); therefore, they presuppose that the question will be answered (conclusion). This logic expression makes it appear as though Peirce appeals to hope as an *a priori* or transcendental precondition; but he does not. At least with the Facial Action Coding System, if not with the Basic Emotions Theory, the Ekmanian approach to behavioral measurement is less transcendental and more pragmatic. If in terms of the transcendental, scientists like Ekman, Friesen, and their colleagues, would hope not only that asking a question would lead to an answer, but also that finally there would be one answer and one answer only, that different scientists through different experiments would in the final instance come to one and the same answer, and so on and so forth. Certainly, Ekman and Friesen hope that FACS will lead scientists to answers for their questions about facial behavior and affective phenomena. However, the fact about FACS, as formalized by Ekman, is that it is used for measuring the sign vehicles that convey the message rather than for making an interpretation judgment about one message or another, that is, for measuring what the face *can do*

rather than what the face *should do*. Ekman and Friesen thereby acknowledge that claims of absolute certainty, like “a smile means someone is happy” or “a frown means someone is sad”, are not in fact possible. Peirce concedes that a “transcendentalist would claim that it is an indispensable ‘presupposition’ that there is an ascertainable true answer to every intelligible question” (CP 2.113, 1902). As posited by German Enlightenment philosopher Immanuel Kant, investigations of reason beg the question “What may I hope?” (1781 [1929]: 635). Through hope, claims Kant, reason takes into consideration not only the speculative and the theoretical but also the experiential and the practical in such a way that it can then lead to the answers for the questions “What can I know?” and “What ought I to do?” (1781 [1929]: 635-636). Certainly, Peirce’s pragmatism is intellectually indebted to Kant’s transcendentalism. As Peirce himself recalls, when he was but “a babe in philosophy [his] bottle was filled from the udders of Kant” (CP 2.113, 1902). In “How to Make Our Ideas Clear”, the second paper in the series “Illustrations of the Logic of Science”, in *Popular Science Monthly* in 1878, Peirce articulates how “followers of science are fully persuaded that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to every question to which they can be applied” (W 3: 273, 1878). In addition, Peirce argues, “[d]ifferent minds”, that hold different “views”, and perform different “investigation[s]”, will still arrive “to one and the same conclusion” (W 3: 273, 1878). The young Peirce, like the old Kant, assumes that “[t]his great law is embodied in the conception of truth and reality” (W 3: 273, 1878). However, by his early sixties and his elder scholarship, Peirce had “come to want something more substantial” (CP 2.113, 1902). As Cheryl Misak traces, Peirce took what he viewed to be the “spurious metaphysics out of transcendental idealism” (2016: 48). In the revisions for this paper, “How to Make Our Ideas Clear”, which he intended to have included within *How to Reason: Critick of Arguments* around 1893 and 1894, another project the philosopher aborted, Peirce amends the universal “every question to which they can be applied” (W 3: 273, 1878) to the particular “each question to which they apply it” (CP 5.407, 1893). The variation between these versions, Robert G. Meyers suggests, exemplifies the way in which Peirce “change[d] his mind about truth” (2005: 336), essentially from it being a certain and contemporaneous thing to it being a conditional and continuous process.

While developing his semiotics, Peirce advanced from a youthful idealism and nominalism to a mature pragmatism and realism. Between 1878 and 1894 with “How to Make Our Ideas Clear”, Peirce edits this essential paragraph in extra places, changing “fully persuaded” to “animated by a

cheerful hope” and “this great law” to “this great hope” (W 3: 273, 1878; CP 5.407, 1894). Although Peirce adheres to many, if not most, of the aspects from his early account in this later account, as Albert Atkin acknowledges, he “now makes *hope* central to the notion of inquiry” (2016: 108). Here, Peirce introduces pragmatic hope not as a constitutive principle but as a regulative principle. From the perspective of this pragmatism, hope lies in the practices of science rather than in the objects of science, that is, *in actu* rather than *in natura*, or in semiosis rather than in the sign in and of itself. With this paradigm shift in Peircean semiotics, Peirce turns from an absolutistic notion of scientific inquiry to a relativistic notion of scientific inquiry. To Peirce, like Kant, inquiry has conditions. But to Peirce, unlike Kant, these conditions are more sufficient than necessary. According to Misak, Peirce holds pragmatic hope to be part of an “indispensability argument” (2016: 50). Of course, philosophers generally and pragmatists specifically employed this form of an argument in the late nineteenth century. Peirce, however, takes the road less travelled not only by his predecessors but also by his contemporaries. For Peirce, the indispensability of a presupposition to the practices of an inquiry ought to justify neither that the presupposition is a necessary truth nor that the presupposition is a contingent truth. In “On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies”, a paper that he presented at the National Academy of Sciences in 1901, Peirce contends that the first abduction or the ultimate hypothesis that “we must embrace at the outset” of inquiry, “however destitute of evidentiary support”, is that “the facts in hand admit of rationalization, and of rationalization by us” (CP 7.219, 1901). At least, Peirce claims, “we must hope” that the facts can be rationalized (CP 7.219, 1901). Peirce concludes that we “must be animated by that hope concerning the problem we have in hand, whether we extend it to a general postulate covering all facts, or not” (CP 7.219, 1901). Eventually FACS would become a comprehensive descriptive coding system. But from the beginning, Ekman and Friesen studied each facial muscle and its every dynamic movement on the grounds of the hope that it was measurable and that they would find a way to measure it; hence, they practiced auto-experimental face play. Since the late nineteenth and early twentieth centuries, Cooke highlights, pragmatists have relied upon Peirce’s idea of pragmatic hope for an “alternative to the excesses of traditional epistemological foundationalism” (2005: 651). Foundationalist theories of epistemic justification have long held that so-called basic or foundational beliefs do qualify as justified and do qualify as knowledge without their depending upon any other beliefs for this positive epistemic

status and, what is more, that some beliefs must finally depend upon such foundational beliefs. Peirce, however, is not one of the “transcendental apothecaries” who calls for “indispensable *Voraussetzungen* [requirements in German] of logic” (CP 2.113, 1902). As Peirce himself puts it, he does “not admit that indispensability is any ground of belief” (CP 2.113, 1902). Rather, Peirce argues that “all that logic warrants is a hope, and not a belief” (CP 2.113, 1902), whether in everyday life or in laboratory experimentation. In this way, Peirce distinguished the transcendental, idealist hope from his pragmatic, realist hope. And it was with hope not belief that Ekman and Friesen used auto-experimentation to create FACS.

## 2. *Hope is habitual*

Pragmatic hope is practiced habitually. And the amelioration of this habituation affords for knowledge and its growth. Indeed, “how do ideas happen?” is one of the central questions for contemporary semiotics, whether in relation to the philosophy of science, diagrammatic reasoning, cognitive semiotics, or beyond. In Peirce’s own words, what is the “mental process”, the “change”, and “the law of the change” within the mind of an individual “by which an obscure idea becomes clear” (W 2: 342, 1869)? The semiotician as a young man first asked this question in 1869 during one of his fifteen lectures at Harvard University on “British Logicians”. Here Peirce remarks how English philosopher William Whewell, given his focus on “*public process[es]*” rather than private practices within the histories of the sciences, appeared to have “no conception of the question” (W 2: 342, 1869). By the late 1860s, Peirce was already making clear that he sought to offer something more akin to a psychology or “a physiology of science”, Henry M. Cowles historicizes, in other words, “an affective account of the act of *thinking* rather than a simple set of formal rules” (2020: 168). As Cowles also highlights, in one of Peirce’s many aborted monographs, prospectively titled *Toward a Logic Book* in 1872-1873, the philosopher grounds logic in the “personal sense of doubt” that is both pervasive and perpetual for us all (2020: 164). Later in the 1870s, Peirce systematically illuminates in his “Illustrations” series the role and importance not only of belief but also of *doubt* for science. Ekman’s doubt, as he testifies himself in autobiographies and interviews, began with his father’s abuse and his mother’s suicide. These events motivated Ekman to study the face, so that he might “help people like [his mother] who suffered from mental illness”, not through medical practice, but through psychological research, which



also had the “fringe benefit of provoking [his] father”, who “had not pursued his own love of scholarship”, and so was “offended [by this] choice” (1987: 7-8). Here pragmatism meets psychology. As widely discussed in Peirce studies, Peirce critiques introspective psychologism, but he celebrates experimental psychology. To answer the question “how do ideas happen”, Peirce brings together: primarily, a psychological description of how minds *can* turn doubt to belief in everyday life; and secondarily, a methodological prescription for how science *should* posit hypotheses and pursue conclusions in laboratory experimentation. The affective process that Peirce advances, Cowles proposes, is analogous to Darwinian “evolutionary change” (2020: 165). To Peirce, Cowles traces, “all inquiry begins with an aversion” (2020: 166), that is, with a doubt. In one of the drafts for the first chapter of the *Logic Book*, Peirce claims that “[r]eal inquiry begins when genuine doubt begins” and, reciprocally, that real inquiry “ends when this [genuine] doubt ends” (W 3: 14, 1872). At least as far as he complicates belief with doubt, Peirce, like his fellow pragmatists in The Metaphysical Club at Cambridge, Massachusetts to whom he read a draft of this chapter in 1872, adopted the argument by Scottish logician and mental philosopher Alexander Bain about how belief has meaning only in relation to action, its preparation, and its habituation. Taking Bain further, Peirce contrasts how belief is “a calm and satisfactory state which we do not wish to avoid or to change to belief in anything else” with how doubt is “an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief” (W 3: 22, 1872). In this pragmatic view, science becomes, Cowles suggests, almost “an act of self-soothing” (2020: 165). Ekman doubted the many faces of his father, the one true face of his mother, and the faces of others around him. Survivors of child abuse not uncommonly acquire an aptitude for interpreting others’ dynamic facial behavior, Ekman confides to English-born Canadian journalist Malcolm Gladwell in an interview for *The New Yorker* in 2002, so that they can “predict the behavior”, for example, of “volatile parents” who perpetrate violence (2002: 48). To create FACS, Ekman brought his personal lived experience into his scientific laboratory experiments with the hope of changing his own doubt to belief through habit.

Ekman “trained to be a psychotherapist” and thought “psychotherapy was the way to solve the world’s problems”, as he tells American historian Harry Kreisler during a “Conversation with History” at the Institute of International Studies at the University of California Berkeley in 2004 (2004: 1). Ekman “really did believe that”, but “no longer believe[s] that”, since once he saw “what people did with their face” during his doctorate, the

study of the face “would then occupy [his] whole life” (Kreisler 2004: 1). In the context of the conversation about science and its methods from the mid to late nineteenth century, Peirce reviews several methods that had previously been utilized to “satisfy our doubts”, which included, for instance, the “*a priori*”, “authority” and “tenacity” methods (W 3: 253, 1877). Yet these methods can achieve little beyond the limits of belief. Instead, Peirce suggests that the promising solution is “the method of science” (W 3: 254, 1877). In “How to Make Our Ideas Clear”, the second in the series “Illustrations”, in 1878, Peirce – as was his wont – typologizes belief triadically. Belief, to Peirce, is something: first, “that we are aware of”; second, “that appeases the irritation of doubt;” and third, “that involves the establishment in our nature of a rule of action”, that is, “a *habit*” (W 3: 263, 1878). The purpose of a habit, Peirce goes on to propose, is “to produce a sensible result”, where thought itself “come[s] down to what is tangible and practical”, to the extent that there is “no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference in practice” (W 3: 265, 1878). This pragmatic maxim, as he would later call it (CP 5.18, 1903), demonstrates a fundamental of thought in the semiotics of Peirce: science is not only objective but also subjective. For an idea to become clear, Peirce illuminates, we must consider “what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have”, and then “our conception of these effects is the whole of our conception of the object” (W 3: 266, 1878). As Cowles appraises Peirce, scientific inquiry is “born from personal experience” (2020: 167), as, for example, with Ekman and the faces he survived. From the perspective of this pragmatism, a study can only become a science when developed out of experience. Indeed, Peirce emphasizes, Cowles expounds, “how science is *lived*” (2020: 167), that is, the natural origins and material dimensions behind scientific inquiry. If not rational, hope is natural. But above all, Cooke interprets Peirce, “hope is *useful*” (2005: 653). From the outset of his project, Ekman conducted his research on facial behavior and affective phenomena such as deception detection, duping delight, involuntary micro-expressions, and non-verbal leakage – all useful strategies for surviving abuse. Given the role and importance of the lived, the personal, the subjective, and, most of all, the utility in Peirce’s interpretation of scientific inquiry, some contemporary Peirce commentators go so far as to characterize this pragmatic hope not only as a principle but also as an *affect* within Peircean epistemology. Hope takes the form of an “affective epistemic attitude”, Atkin explicates, that “compels us to act” by providing a “convenient friction” between disagreement and agreement in discourse (2015:

457). Indeed, Peirce infers that “*hope* with reference to *each case* as it comes up is, by a *saltus*”, that is, by a breach of continuity, by a leap, by an unjustified inference, “stated by logicians as a *law* concerning *all cases*” (NEM 4: xiii, undated). What is more, Christopher Hookway clarifies, hope can be motivating if, and only if, it is “manifested in sentiments,” whether these sentiments align with “the demands of rationality” or not (2000: 242), as was the case, at first at least, with Ekman, Friesen, and their auto-experimentation.

Whether or not pragmatic hope is considered affective, it is certainly experiential. In “The Fixation of Belief”, the first in “Illustrations”, in 1877, Peirce qualifies human beings as mostly, but not perfectly, “logical animals”, who are “naturally more sanguine and hopeful than logic would justify” (W 3: 244-245, 1877). However, the “effect of experience”, Peirce heralds, is “continually to contract our hopes”, with experience serving as a “corrective” to hope, such that “optimism is extravagant” only where hope goes “unchecked by any experience” (W 3: 245, 1877). To research and develop FACS, Gladwell reports, “day after day” Ekman and Friesen “sat across from each other” in the Human Interaction Laboratory at the University of California, San Francisco, making “every conceivable face they could” (2002: 42). As Ekman and Friesen performed these auto-experiments, they volitionally activated their facial behaviors one after the other, Gladwell portrays, by “first locating the muscle in their mind and then concentrating on isolating it”, then “watching each other closely as they did”, and going on to check their own facial “movements in a mirror” (2002: 42), writing notes, and recording videos. Patrick Shade holds that Peircean semiotic *habits* “prepare us to act”, by identifying the “modes of interaction” that have been effective in the past and so will be efficient in the future, which form and transform the present by maximizing the “ability to respond to changing circumstances” (2001: 27). At the Cambridge Conference Lectures in 1898, Peirce further defines habit as temporally fluxing rather than as temporally fixed when he describes “the power of readily taking habits and of readily throwing them off” (1992: 189). Of course, Shade observes, this controlling of habituation “provides stability”, but it does so by expanding the capacity for “making habits fluid” (2001: 108). After Ekman and Friesen “mastered” individual facial movements, Gladwell illustrates with his general interview, they began to work them in “combination, layering one movement on top of another” (2002: 42). As Ekman tells Gladwell, this volitional activation of the facial muscles resulted in “three hundred combinations” with two facial muscles, “over four thousand” with three muscles, and, when Ekman and Friesen went “up to

five muscles”, more than “ten thousand visible facial configurations” (2002: 42). Of course, most of these facial behaviors, in Ekman’s interpretation for Gladwell’s interview, do not “mean anything”; they are “non-sense faces” like those “children make” at play (2002: 42). By this auto-experimental face play, Ekman and Friesen’s hope concretized through what Mats Bergman terms “*habit-change*”, an “integral phase of interpretant-development”, that, in turn, leads to “pragmatic signification” (2012: 126). Arguably, habituation amounts to a call for tests of habit, Bergman asserts, that is, for “experimentation in the worlds of experience, both internal and external” (2012: 145). Pragmatic hope as a habitual practice, Cooke points out, “conditions the motion of thought”, affecting the ways in which the “hopeful mind” can “play with ideas” (2005: 669). Over time, Ekman and Friesen checked their hope by changing their habits, which, in turn, led them to create an anatomical, comprehensive, descriptive, and visual measurement system for facial behavior.

### 3. *Hope is fallible*

The reliance upon hope may be a provident strategy for pragmatic scientists. But hope still requires justification. Peirce claims that hope plays “a considerable part in logic”, nowhere more so than “when we discuss a vexed question”, and “we *hope* that there is some ascertainable truth about it, and that the discussion is not to go on forever and to no purpose” (CP 2.113, 1902). This appeal to hope makes apparent Kant’s system within Peirce’s semiotics. Certainly however, Hookway clarifies, while Peircean inquiry rests upon “a framework of assumptions and standards which function as hopes”, there remains the obligation within pragmatism “to explain why those hopes [are] warranted” (2000: 235). To perform their auto-experiments, Ekman and Friesen had to fundamentally believe that facial behaviors constitute a token concrete instance of an abstract object type. In other words, they had to hope the facial behaviors they observed to exist within their own faces are, in fact, the facial behaviors that do exist within nature itself. Given the extent to which their experience of the behavior appeared to correlate with the existence of this behavior, such hope is reasonable. Yet across his oeuvre, Peirce argues that belief and reality – what one *thinks* and what *is* actually – are not one and the same thing. This argument suggests that Peirce accepts, in some respects, what Misak characterizes as the “correspondence theory of truth” (2016: 34). Simply put, the more that a representation of something corresponds with the reality of something,

the more this representation becomes truthful. Thus, FACS is *truthful* because its action units, intensity scores, and timing segments faithfully resemble facial reality – more or less, at least. Peircean metaphysics, Misak postulates, is “a natural science” (2016: 34), whereby the scientist aims to explain the rules that govern the natural world through scientific methods that produce models of natural processes, such as with Ekman, Friesen, and FACS. Misak maintains that Peirce proposes that “we are obliged to suppose, but we need not assert” (2016: 50), the answers to questions exist within nature. In “The Fixation of Belief” in *Popular Science Monthly* in 1877, Peirce claims that a “fundamental hypothesis” – that is, a *hope* – must be taken as a given for the epistemology of the sciences: that indeed there are “real things”, the characters of which are “entirely independent of our opinions about them” (W 3: 254, 1877), that can be discovered through investigation, such as individual dynamic facial behaviors.

To create and develop their comprehensive system for descriptive measurement, Ekman and Friesen found it necessary to ground this facial behavior measurement system in “the functional anatomy of the facial muscles” (1987: 27). Of course, Scottish anatomist Charles Bell (1774-1842), French neurologist Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne (1806-1875), and Swedish anatomist Carl-Herman Hjortsjö (1914-1978), among others, already had identified the musculature of the physiognomy and its motion. However, Ekman himself exposed, his predecessors had probed the human facial muscles largely by their “location” and less by their excitation of “action” and its effect on “appearance” (1987: 27), which is to say, based on topographical anatomy rather than functional anatomy – based on form not function. Ekman was reluctant in the beginning to study the anatomy, since his abusive father had allegedly been a man of medicine, and he preferred not to participate in any “endeavor that involved medical practice” (2016: 98). But Ekman and Friesen began performing auto-experiments at least in part to make functional anatomy visible. As Ekman memorializes in the first of his autobiographies, he and Friesen “spent two years learning how to move each facial muscle independently and studying the appearance changes each movement produced” (1987: 27). Alas, pragmatic hope alone proves neither what representamen of the face *there really are* nor what our interpretants *about them can be*; hope is not truth. Nevertheless, for the purposes of this pragmatism, a scientist has only to hope that something might be true for the sake of asking questions about it. Essentially, the inquiry justifies the hope. By way of abduction, the hope of a scientist, Peirce contends in his eighth lecture at the Lowell Institute in Boston, Massachusetts in the fall of 1903, needs only “the justification of desperation”

(CP 5.603, 1903). And Ekman was desperate. With hope in their hearts, as it were, Ekman and Friesen adapted several additional techniques for their auto-experimental practice. This included, for instance, the neuromuscular electrical stimulation developed by Duchenne in the mid-nineteenth century. Ekman and Friesen requested that a surgeon next door in the Department of Anatomy at the University of California, San Francisco help to insert needles into their faces, attach these needles to a device, and send electrical impulses that non-volitionally contracted their facial muscles, Ekman himself recalls, for them “to learn how each muscle changed the surface appearance” (1987: 27). “That wasn’t pleasant at all”, Ekman recounts to Gladwell (2002: 42). Still, this auto-experimentation served to confirm not only the facial movements they had made with their own facial muscles but also the movements they could not make themselves. When a scientist is “observing a fact and then professing to say what idea it was that gave rise to that fact”, Peirce challenges, if they were “not to say such things”, then they would “be quite unable to know anything of positive fact” (CP 5.603, 1903). Not to hope would be not to inquire. The pragmatic hope behind this auto-experimental practice is that for the given question that Ekman and Friesen asked – “can facial behavior be objectively measured?” – they *would*, or at least someone ultimately *would be able to*, arrive at an answer.

From the perspective of this pragmatism, *if* Ekman and Friesen did not presuppose that facial behavior is objectively measurable in the first instance, *then* they could not prove its measurability in the last instance. Peirce, already in “Grounds of Validity of the Laws of Logic” in the *Journal of Speculative Philosophy* in 1869, argues that the “only assumption upon which [we] can act rationally is the hope of success” (W 2: 272, 1869). Misak defines what Peirce describes by “the principle of bivalence” (2016: 49). That is, for any given proposition, the proposition has exactly one of two values, the proposition is either true or false. Imagine, for instance, in the linguistic symbols of a sentential logic: During the auto-experiment on the subsequent day in the early 1970s, Ekman and Friesen’s volitional muscle activation would constitute not only a visible facial behavior but also a measurable action unit ( $p$ ). Either it would be true that their volitional activation would constitute an action unit, or it would be false that their volitional activation would constitute an action unit ( $p \vee \neg p$ ). Alternatively, to adopt Peirce’s exemplar “a bag of beans”, from the sixth paper in his “Illustrations” series, “Deduction, Induction, and Hypothesis”, in 1878 (W 3: 324-326, 1878), in the form of an abduction: All the facial behaviors from this action unit involve these muscle activations and their appearance

movements (rule), these facial behaviors involve these muscle activations and their appearance movements (result), these facial behaviors are from these action units (case). Importantly, however, the bivalent logic of pragmatic hope within the auto-experimental practice of face play affords a truth claim neither about the nature of reality nor about the nature of reason. The behavior of humans is far too complex, and the science of psychology is far too messy, for the absolute valuation of such binary variables. Instead, Misak identifies, the principle of bivalence functions not as “a law of logic” for scientific theory but as “a regulative assumption” for scientific practice (2016: 49). When Ekman and Friesen researched and developed the Facial Action Scoring Technique (FAST) in the late 1960s, the predecessor to what became the Facial Action Coding System (FACS) in the early 1970s, Ekman believed the facial behavior measurement system was “workable” but had “inadequacies” (1987: 27). In fact, Anthropologist H. Wade Seaford, Jr. showed Ekman “some glaring omissions” (Ekman 1987: 27). Seaford used “a facial movement on his own face”, leaving Ekman “devastated by [this] demonstration” (2016: 97). “Logic requires us”, Peirce insists, “with reference to each question we have in hand, to hope some definite answer to it may be true” (NEM 4: xiii, undated). However, all “true presuppositions of logic are merely *hopes*”, Peirce illuminates (NEM 4: 19, 1902). Only by failing, and failing again, with their own faces, could Ekman and Friesen learn the “many signals the face can generate” and create a facial behavior measurement system that “allows study of any facial movement for any purpose” (1987: 28).

Neither the correspondence with reality nor the bivalence with truth addresses the way FACS is justified and valued. To hope with pragmatism, as Ekman and Friesen did, is not to expect the knowing of truth itself but rather to except the unknowability of some truths. Peirce makes this point when he reviews German mathematician Ernst Schröder’s *Algebra and Logic of Relatives* (*Algebra und Logik der Relative*) in 1896. Schröder presumes, Peirce suggests, there can be only “one truth” in relation to the question at hand, that is, “one result, which when reached will never be overthrown” (CP 3.432, 1896). “Undoubtedly”, Peirce submits, “we hope that this, or *something approximating to this*, is so”, otherwise “we should not trouble ourselves to make the inquiry;” however, “we do not necessarily have much confidence” this is the case (CP 3.432, 1896). As Atkin acknowledges, this position by Peirce stands in “stark contrast” to his earlier statements (2016: 110). In “How to make Our Ideas Clear” in 1878, for instance, Peirce claims that scientists cannot “escape the predestinate opinion” that is “embodied in the conception of truth and reality” and “fated to

be ultimately agreed to” (W 3: 273, 1878). In such a way, the pragmatic hope in Peircean semiotics concerns not only science but also truth, particularly in the pragmatism published by Peirce around the turn of the twentieth century. To create FACS took the better part of a decade from 1972 to 1978. Amidst this process, Ekman and Friesen had to consider “a difficult choice”: either begin to answer their own questions using FACS or create “a self-instructional package so that others could learn it” (Ekman 1987: 28). Ekman and Friesen decided to develop their technique into a tool, recognizing how diverse questions with different answers demanded that “many investigators work independently” (Ekman 1987: 28). On the one hand, this psychological study of facial behavior had to begin with the hope that its methods could result in answers to questions. On the other hand, this study of the face also had to begin with the hope that there was truth to be found. The idea that inquiry begins first and foremost with the pragmatic hope that a question has an answer is neither an intentional naïveté towards scientific realism and its complexities nor a wilful ignorance towards scientific truth and its constraints. Instead, scientists like Ekman and Friesen accept the possibility that what they observe may have no explanation while assuming the principle they may explain what they observe. By making FACS accessible, through licensing agreement if not open access, Ekman and Friesen hoped that “if many investigators were to use the same measurement technique, knowledge would accumulate quickly” (Ekman 1987: 28). As Peirce reflects in “Reply to the Necessitarians” in *The Monist* in 1893, scientists have no reason to think the “unanimity” of a community, including the scientific community and its sub-communities, “will be quite complete, nor can we rationally presume any overwhelming *consensus* of opinion will be reached upon every question” (CP 6.610, 1893). Rather, Peirce rejoins, “[a]ll that we are entitled to assume is in the form of a hope that such conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied” (CP 6.610, 1893). After creating the coding, Ekman and Friesen brought together postdoctoral fellows and research assistants to “determine if FACS was reliable” (Ekman 2016: 104). Ekman instructed his colleagues: “we don’t know if FACS is going to work”, or “if you are going to score” the same, but we will “publish it and others will then be able to use it”, or “we will try to figure out why and if we can fix it” (Ekman 2016: 104). Scientific inquiry only makes pragmatic sense if there is the hope of an answer to a question and if there is the hope of a truth to be justified. It is rational to inquire about a question, Peirce recognizes, “only if we can (at least) rationally hope that we will reach a solution”, and only if we can rationally



hope this solution “would also be reached by anyone who inquired into the same manner”, and “whose inquiry was not hampered by perversity or by unpropitious ‘accidental circumstances’” (qtd. in Hookway 2012: 60). The self-instructional *FACS Manual* affords for reliability testing and inter-rater agreement. This acceptance of doubt, and this openness to fallibilism, implies hope – not a skeptic’s hope, but a pragmatist’s hope. And today, as shown in Figure 4, the auto-experimental practice of face play still serves as the start for doing this science.

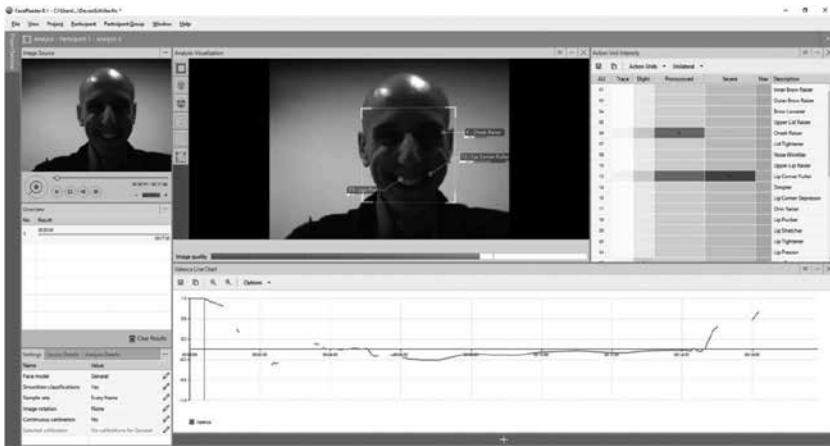


Figure 4: Analysis visualization from FaceReader 8.1, a FACS-based automated facial behavior analysis system developed by Noldus Information Technology, Wageningen, the Netherlands, and distributed by VicarVision, Amsterdam, the Netherlands (screenshot by the author, video of the author)<sup>4</sup>.

## Conclusion

The psychologists Ekman and Friesen, like so many scientists before them from classical physiognomists to contemporary biometricians, ask the questions: Do facial signs have meanings? If so, by what carriers or vehicles do these signs convey those meanings? And how can these signs be

4 I extend my gratitude to ethologist and psychologist Marc Méhu at Webster Vienna Private University in Vienna, Austria for his instruction with this technology and for his assistance with this screenshot on 12 July 2022.

interpreted? Today, this primary discussion includes, for instance, these secondary debates: Can the study of the face be objective, predictable, and reliable; can it be scientific? Do constituent facial behaviors help explain complex human behaviors, or is the whole greater than the sum of its parts? Will the idiographic study of a particular face lead, in turn, to the nomothetic discovery of a universal behavior? To what extent is a specific dynamic facial behavior genetic and inherited or acquired and learned, in other words, is the origin of this face biological, cultural, or some combination of both? Is facial behavior pre-determined by evolution, the environment, and other entanglements, or self-determined by expression, that is, by free-will? How does facial behavior differ between age, ethnicity, gender, neurobiology, and other diversities? And in what ways is the affect part of the face, or the face part of the affect, and how do affective phenomena and facial behavior interact with one another? Traditionally, of course, scientific papers conclude with answers not questions. But playing with questions is exactly why hope is important and necessary. In and of itself, hope can be epistemic. And in the Peircean semiotics of the pragmatic tradition, hope affords for the generation of questions as well as for the justification of answers. Hope serves as a sufficient condition and a regulatory principle for scientific practices, methods, and inquires, not only in the maturation from Peirce's early to his later work, but also in the very pragmatic semiotics of the Peircean tradition itself. In his own words, Peirce acknowledges how the study of the face, which in his day was termed *physiognomy*, and which he exemplified with Swiss Pietist minister Johann Caspar "Lavater's 'Essays on Physiognomy'", is "very much discredited", and that he is himself not "a strong believer" in either a causative or a correlative relation between the outside physiology and the inside psychology (CP 7.256, undated). Indeed, the study of the face tends to get a bad reputation. Such criticism is not unwarranted. Just during Peirce's lifetime in the mid to late nineteenth and early twentieth centuries, the science was applied towards colonialist dehumanization and institutionalized discrimination as well as eugenics policy and systematic genocide. But this misuse is the minority. And there is much more to how science makes the face visible than meets the eye at first sight. Ultimately, even Peirce himself recognized how physiognomic reasoning is based upon "pure observation", and this convinced him that one day psychology would "assume its legitimate dignity among the sciences" (CP 7.256, undated). A hundred years later, scientists like Ekman and Friesen, using the auto-experimental practice of face play, seek to understand their own faces and thereby the behavior of others. But it's only a hope.

### References

Atkin, Albert

2015 “Intellectual Hope as Convenient Friction”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 51(4), pp. 444-462.

2016 *Peirce*, London, Routledge.

Bergman, Mats

2012 “Improving Our Habits: Peirce and Meliorism”, in *The Normative Thought of Charles S. Peirce*, edited by Cornelis De Waal and Krzysztof Konrad Skowroński, pp. 125-148, New York, Fordham University Press.

Cooke, Elizabeth F.

2005 “Transcendental Hope: Peirce, Hookway, and Pihlström on the Conditions for Inquiry”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41(3), pp. 651-674.

Cowles, Henry M.

2020 *The Scientific Method: An Evolution of Thinking from Darwin to Dewey*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Ekman, Paul

1987 “A Life’s Pursuit”, in *The Semiotic Web 1986, Approaches to Semiotics 78*, edited by Thomas A. Sebeok and Jean Umiker-Sebeok, pp. 3-46, Berlin, Mouton de Gruyter.

2016 *Nonverbal Messages: Cracking the Code – My Life’s Pursuit*, San Francisco, Paul Ekman Group.

Gladwell, Malcolm

2002 “The Naked Face: Can You Read People’s Thoughts Just by Looking at Them?”, *The New Yorker*, *Annals of Psychology*, 5 August 2002, pp. 38-49.

Hookway, Christopher

2000 *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Oxford, Oxford University Press.

2012 *The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press.

Kant, Immanuel

1781 *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan and Co, 1929.

Krestler, Harry

2004 “Face to Face: The Science of Reading Faces, Conversation with Paul Ekman”, *Conversations with History*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 13 January 2004. [https://conversations.berkeley.edu/ekman\\_2004](https://conversations.berkeley.edu/ekman_2004).

Meyers, Robert G.

2005 "Peirce's 'Cheerful Hope' and the Varieties of Realism", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41(2), pp. 331-341.

Misak, Cheryl

2016 *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.

Peirce, Charles Sanders

1931-1958 *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, 1931-1935, edited by Charles Harshorne and Paul Weiss, Vols. 7-8, 1958, edited by Arthur W. Burks, electronic edition, 1994, edited by John Deely, Cambridge, MA, Harvard University Press. (Cited as CP)

1976 *The New Elements of Mathematics*, 4 volumes, edited by Carolyn Eisele, The Hague, Mouton Publishers. (Cited as NEM)

1982 *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, general editor Edward C. Moore, Bloomington, Indiana University Press.

1992 *Reasoning and the Logic of Things*, edited by Kenneth L. Ketner, Cambridge, Harvard University Press.

Schiller, Devon

2021 "The Face and the Faceness: Iconicity in the Early Faciasemiotics of Paul Ekman 1957-1978", *Sign Systems Studies*, 49(3), pp. 361-182.

In press "Face in the Mirror, What Can You See? Catoptric Autoexperimentation and the Physiognomic Gaze", *Chinese Semiotic Studies*.

Shade, Patrick

2001 *Habits of Hope: A Pragmatic Theory*, Nashville (TN), Vanderbilt University Press.

Stitzlein, Sarah M.

2020 "Pragmatist Hope", in *The Moral Psychology of Hope*, Moral Psychology of the Emotions 11, edited by Claudia Blöser and Titus Stahl, pp. 93-112, London, Rowman and Littlefield.

FAROUK Y. SEIF

AMBIGUOUS SIGNS OF HOPE:  
DE-SIGN AS THE EMBODIMENT  
OF DESIDERATA DESPITE DESPAIR

1. *Preamble: Was It A Coincidental Occurrence?*

It has been my predisposition to consistently write about topics and events that not only inspire me intellectually but also affect me emotionally. Writing this essay was no exception; it was a therapeutic process for dealing with my personal agony over the passing of my beloved sister Nadia (May 7, 1953 – April 21, 2022). Composing this article was intensified by the coincidental occurrence of my agonizing experience of the death of my sister and synchronously receiving an unexpected invitation to contribute to an Athanor special issue on “Hope as a Sign” (*La speranza come segno*). On March 26, 2022, Susan Petrilli (Professor of Philosophy of Language and Semiotics at University of Bari “Aldo Moro”, Italy) sent me the initial invitation, which I responded to favorably and gratefully, but then I was so utterly worried about my sister’s illness that I couldn’t follow-up. Petrilli kindly reminded me on May 8, 2022 only to discover that I had lost my sister. Not only did this reminder relatively coincide with Nadia’s passing but also it occurred near what would have been her 69<sup>th</sup> birthday on May 7. As a twist of fate, this coincidence was a cathartic experience. Was Petrilli’s invitation a solace that prepared for me for coping with the immanent loss of Nadia?

In Egypt, Coptic Christians traditionally mourn the deceased for 40 days after death<sup>1</sup>. According to this tradition, Nadia’s soul continued to wander the Earth for forty days, visiting familiar places she had lived and hovering around family and friends – I truly felt her presence near me. Initially, my loss of Nadia – who was years younger than me – left me with a feeling of uncertainty, inevitable depression, and even disbelief in life. It left me questioning whether our life is pointless since it ends with death! Unavoid-

---

1 On the 40th day after the death, family and friends gather to represent spiritual intercession on the part of the deceased. It is believed that the soul continues to wander the Earth for 40 days after the initial death. On the 40th day memorial, the soul finally departs from this world – the soul transitions to the afterlife.

ably, as we grow older, we tend to notice more often than not others passing into the world of the non-living. But ascertaining from Ancient Egyptian mythologies and Christianity, as well as other religious traditions, human beings are created for immortality. Earthly life ends with death, but the soul continues to live on. Our interactions with others cease, but our relationship with them lives on (Deely 2013).

Through dreams and ritual enactments, ancient Egyptians conversed in imaginary dialogues with those who passed on to the realm of the dead (Seif 2018, 2019). Bearing in mind Charles Sanders Peirce's declaration that "man is a sign" (CP 5.14) we can ascertain that human beings are signs in a universe of signs that have the potential of crossing borders and traversing boundaries in life. Through "trans-signs" – to borrow a notion from Susan Petrilli (2010: 227) – we can noetically traverse the boundary between the world of the living and the world of the dead, due to the fact that the relation between the two worlds never ceases.

While rare events and a variety of experiences seem to have no discernible connection of cause and effect, by reflecting on them we can group them together in meaningful ways. Just like that which Arthur Koestler (1964) calls "bisociation" (in which two incompatible events or occurrences become integrated) it is difficult to conceive that they existed separately. In particular, when we experience sadness and loss we are likely to see coincidences through observable patterns. We notice, analyze, interpret, and draw inferences from patterns to make meaning. In his oeuvre, Carl Jung (1960) asserts that such meaningful coincidences are produced by the forces of *synchronicity* which, in the Peircean sense, can be triggered by either chance and necessity, or creative love.

Indeed, this coincidental occurrence can tender a luminous response to a whole array of negating personal, cultural, environmental, and political issues. Certainly, any discussion concerning hope is generally focused on the individual level; the phenomenon of hope exists on the socio-cultural level and across space and time. In a Shakespearean sense, hope by any other name would mean the same. For me, Nadia represented – and continues to exemplify – a *sign of hope* that luminously transcends the worldly interaction, becoming an immortal relationship.

## 2. Hope: What Is In A Name?

In Egyptian tradition, the name "Nadia" would be given to a newborn child through a ceremonial ritual where the family lit up several candles,

each of which represented a different name. The one that remained lit after the others candles were no longer burning out would be the most favored name, which the divine had chosen for the infant. Astonishingly, my parents did not really know what the name Nadia meant, they just loved its beautiful pronunciation. Popular in Eastern European and the Middle Eastern countries, the name Nadia etymologically comes from the Arabic *نيدان* (*Nadiyyah*) and means ‘delicate’ or ‘tender’; Nadia, or Nadya, also means ‘hope’ in the Slavic languages. Whether in Arabic or Slavic languages, the name Nadia as hope is connected to femininity and gracefulness. Hope, then, is delicate, tender, and graceful. The Arabic word for hope is *أمل* (*amal*) and in Italian *la speranza*, both mean not only ‘expectancy of possibility’, ‘probability’, or ‘potentiality’ but also, through trust and faith, the prospect of ‘seeking vision’ and ‘anticipating desired outcomes’.

Some philosophers – such as John Dewey, William James, Søren Kierkegaard, and Richard Rorty as well as Aristotle, Heraclitus, and Plato – recognize the paradoxical aspects of hope as both good and bad. Other scholars focus mostly on hope as irrational and naïve, believing that it is generally used for short-term goals that equate hope with wishful thinking (based largely on ignorance), hope which keep people from audaciously facing reality; from Plato, who called those who listen to the voice of hope a “foolish counselor” to Nietzsche, Francis Bacon, and Shakespeare, who viewed hope as an illusion that lacked substance (Snyder 2000) this is clear. As thereby seen, the concept of hope seems to be attached to a wide-range of interpretations.

Hope is not mere optimism or wishful thinking, nor is it a denial or a distortion of current reality, nor is hope a kind of addiction, *hopium*, or “irrational optimism” as viewed by some system scientists (e.g. Wheatly 2021). Judeo-Christian theologians have interpreted hope as a virtuous quality, since it motivates human behavior toward indirect outcomes, relying on desire, faith, and love as a possibility for good. According to the Christian Monk St. John Cassian (AD 360-435) – who was inspired by his early learning experience from the Egyptian monks, known as the Desert Fathers – the soul of the dead does not lose its consciousness or disposition of hope and hopelessness, joy and grief, audacity and fear (Cassian 1985). Such consciousness is integrative and diaphanous (Gebser 1949), at ease with the polarities of hope and despair, existence and nonexistence.

To hope is in thinking to give being; to forget is in thinking to take away being from that which *nevertheless exists*, to blot it out. [...] This is why what is hoped for, just like the *unseen*, is something that does not exist, to which hope in thinking indeed gives *existence* (Kierkegaard 1847: 296, my italics).

Dewey, James, and Rorty regard the concept of hope as implicit in pragmatism and faith, and trust in the goodness of others as a rational choice, even in the absence of proof, since it offers the energy to work towards progress and improvement of both political and social issues. Hope then is not merely one's wish, craving, or expectation (which can put one to shame) (cf. Kierkegaard 1847). Hope requires faith in the unseen, which is constant to what is hoped for. Surprisingly then, hope involves the desire for that *which-is-yet-to-come* and simultaneously tolerates the uncertainty of an unidentifiable outcome. To hope is to envisage a desired future not necessarily by foreknowledge, prediction, or expected results. In this sense, hope is not necessarily about being aware of that which will happen; rather, it is about navigating toward that *which-is-yet-to-come*. This can be a taxing effort and may lead some to view hope as either a gift or a curse.

### 3. *The Ambiguous Sign of Hope: Gift or Curse, Good or Bad*

Strangely, most interpretations of historical accounts of hope have been associated with envy, revenge, and even malevolent acts. Take, for example, Plato, who negatively portrays hope as being irrational, associated with ignorance, and unlikely to be fulfilled. Socrates, in contrast, views hope as rational for the purpose of persuasive argument. Such is the ambiguity of hope! But let us go back in time to the myth of hope and Pandora's jar in *Works and Days* by the ancient Greek poet Hesiod, which was written in 700 BCE<sup>2</sup>. Where, although the gods have sufficient livelihood, or greater good, they have hidden it all from mortal humans.

2 Hesiod indicated that curiosity led Pandora to open a container left in the care of her husband Epimetheus, releasing physical and emotional curses upon human beings. Pandora's box in Greek mythology, which is mistranslated in a modern idiom as "any source of great and unexpected trouble", was actually a large storage jar releasing anxiety, despair, hostility, pride, and even worry. Only the spirit of *Hope* (Elpis) is left to comfort Pandora at the end. Alternatively, while the act of opening such a jar is considered a valuable gift for humankind, it is in reality a curse. Elpis has been translated ambiguously as hope, anticipation, or expectation (either good or bad). However, Elpis is considered good simply because she helps human beings understand their own human condition as to how to distinguish humans from the gods, who have no need for anticipation or expectation (Vernant 1980). This may appear as inconsistent, but really Elpis as hope creates ambiguity and uncertainty, it is a form of plurality, a double-edge sword of the good and the bad, a gift and a curse, which, as we shall see, it is at the core of *De-sign*.



According to the myth, Pandora could not resist her curiosity and the temptation of opening the lid of the jar, thereby allowing a plague to damn humans forever, but she did not notice that *Elpis* (the spirit of hope) was stuck under the lip of the jar. Before this “fateful day”, humans were separated far apart from all evils and troublesome toils, and were free of painful diseases. On that particular day, however, Pandora – the “gift with whom anything goes” – removed the great lid of Zeus’ jar; consequently, a host of evils escaped with only hope (*Elpis*) remaining in the jar. If one considers the misinterpretation of hope as an evil force, one may then presume that hope has also escaped from the Pandora’s jar! Indeed, this is a hopelessly misguided construal.

Paradoxically, the meaning of the sign of hope – *Elpis* – is ambiguous and the consequence of its action is uncertain. The notion that hope alone remained in Pandora’s jar has been interpreted in differing ways since ancient times. However, it has since been accepted that *Elpis* can be seen as a positive act, for it functions to contain of evils through Pandora’s agency (Canevaro 2011). If all the evils were still inside the jar, there would be no grounds to hope for anything other than what is already in existence. If life was delivered up exclusively and irremediably to evil and misfortune, there would be no place even for hope. But since the evil is intermingled with the good, it is difficult for us to foresee exactly how tomorrow will turn out for us; “we are always hoping for the best” (Vernant 1980: 200).

This is not surprising. For in all ancient myths of creation, in Judaism and Christianity, as well as in Islam, we encounter the duality of *Eros*, God as the creator, and *Eris*, the Evil as the destroyer. As William James (1907: 43) affirms: “We can with difficulty comprehend the character of a cosmic mind whose purposes are fully revealed by the strange mixture of goods and evils that we find in this actual world’s particulars. Or rather we cannot by any possibility comprehend it”. There is a reverse aspect to everything; there can be no good without evil, birth without death (Vernant 1980). Such a mixture of goods and evils is a daimonic energy which can be either destructive or creative.

It has been said that hope always deals with dualities of rising or falling, good or bad, free will or determinism. Finding a balance in each situation demands good judgment and ethical imagination. “*Duality is the mental splitting and tearing apart of polarity*”, says Jean Gebser (1949: 86). Although duality is a contrast between two extreme opposite ideas, it is within polarity that the two opposites or extremes can be reconciled to reach a complementarity relationship. Needless to say, there are only degrees of separation between extremes, but we should not swerve toward an extreme.

Considering the “principle of polarity”, there are no such phenomena as absolute love and absolute hate, or an absolute perception of both a gift and a curse. In polarities, such terms apply to the two poles of the same phenomenon, where hope resides. In the book of *The Kybalion*, which William Walker Atkinson (1908: 94-95) most likely authored, we are aware of that every pair of opposites exist everywhere; “there are two sides to everything”. Where we find one thing, we find its opposite. Clearly, then, everything has the potential to transform itself into its opposite. Those who misconstrue hope are erroneously overlooking the fact that anything can be used in excess can certainly be a form of addiction – e.g. excessive use of food is an addiction. On the contrary, as we shall see, hope is the human spark can tend to reframe existing reality in order to materialize and actualize possibilities.

Moreover, there is a difference between hope and optimism, hope and wishful thinking, as Václav Havel puts it in his book *Disturbing the Peace*:

Hope is not the same thing as optimism. It is not the conviction that something will turn out well, but the certainty that something makes sense, regardless of how it turns out. In short, I think that the deepest and most important form of hope, the only one that can keep us above water and urge us to good works, and the only true source of the breathtaking dimension of the human spirit and its efforts, is something we get, as it were, from “elsewhere”. It is also this hope, above all, that gives us the strength to live and continually to try new things, even in conditions that seem as hopeless as ours do, here and now (Havel 1990: 181-182).

On the contrary, hope is the human spark that tends to reframing existing reality in order to materialize and actualize desirable possibilities. This is precisely why hope, as a process of *De-sign*, is a promised gift that crosses the boundary between actuality and potentiality, the real and the imaginary; by doing so, it makes the impossible possible. For impossibility is what happens outside our anticipation of possibility. There is a critical distinction between *expectation* and *anticipation* – I shall return to this issue later. It suffices for now to say that “expectation” is a kind of wishful thinking entitlement aimed at a specific result, whereas hopeful “anticipation” is about emergent qualities of an unexpected outcome regardless of what shape it displays.

The possible is not the opposite of the impossible (Derrida 2007; Juster 1961). Impossibility does not mean that which cannot be possible. Rather, impossibility is a leap outside the realm of our expectations. Both possibility and impossibility reside in our habitual ways of thinking and acting, as in

Peirce's category of thirdness. The imaginary then is not impossible, but is a potentiality waiting to be actualized as real or true, as much as the real and the true can be reframed differently by the imaginary (Seif 2016). Giambattista Vico (1688-1744) emphasizes the creative power of human beings to transform reality when he introduces *fantasia* (imagination), the human capacity to imagine anything desirable, and *ingegno*, the human capacity to convert imaginative thoughts and novel ideas (see Tagliacozzo 1976).

#### 4. *The Spirit of Hope and the Infinity of Love*

How does love relate to hope? In the *Symposium*, we learned from Aristophanes that love motivates hope for action. There is harmonious interconnection between the spirit of hope and the infinity of love. The ever-relentless desire for love is the human predisposition to engage in the infinity of love (D'Aragona 1547), where "all desire wishes for eternity" (Nietzsche 1887: 116). When humans desire for eternity and seek the infinity of love, they do so relentlessly and continually through the spirit of hope. For we love only what we do not wholly possess; love always seeks what it lacks. In the words of Marcel Proust (1993: 133), drawing from the *Symposium*: "Love, in the pain of anxiety as in the bliss of desire, is a demand for a whole", whereas the desire for the infinity of love would ensue through the spirit of hope.

What Peirce calls "Evolutionary Love" or "Agapasm" is the fundamental energy that drives all of creation. In fact, Peirce asserts that just as darkness is the defect of light, so hate must be the defect of love; for love must be great enough to embrace or transcend its opposite. "Love, recognizing germs of loveliness in the hateful, gradually warms it into life, and makes it lovely" (CP 6.289). Such agapastic love "embraces hatred as an imperfect stage of it" (CP 6.287). Since love cannot have a contrary – "but must embrace what is most opposed to it, as a degenerate case of it" (CP 6.304) – so despair and fear are imperfect stages of signs of hope and courage. While hope can be understood as the positive form of fear, both hope and fear are "phenomena of insecurity which the mind relates to the future" (Gebser 1949: 158). Once again, everything has the potential to transform itself into its opposite.

Specifically, what kind of judgment of hope might we embody to distinguish between what is loveable and what is hateful? How do we embody the spirit of hope and the infinity of love despite fear and hate? Such discernment requires paradoxical thinking that goes beyond an *either-or*

mindset into a *both-and* posture through reflective, transparent, and integrative consciousness – all which require perseverance (Seif 2014). Handling these polarities requires learning how to *persevere* through *paradoxes*. However, when our hope and love swerve toward an extreme, they can become skewed toward enslavement and could even manifest cruelty and hate – Hitler is an example. Hitler’s hope (or love) for the purity of German ethnicity was merely wishful thinking for the chosen few, but it was a hopeless horror against human dignity for others worldwide. Hope and love in such a manner that are deeply ingrained in narcissistic indulgence can produce the most horrible evil violations.

### 5. *Sign of Hope and Desire for the Ideal*

The sign of hope depends on the relationship between objects and things and how this relationship changes our understanding as to whether hope is a navigational process toward desired objects or wishful thinking aimed at achieving things. The objective world is exclusively a world of objects, of which some are identical or coincidental with things. Interestingly, without signs there could be no objects, and without objects there could be no awareness of things in the world (Deely 2001, 2013). Neither can the ideal be found in the actual nor in the physical things existing in reality. To be sure, there is a fallacy in perceiving reality as things that arise from the routine mistaking of “objects” for “things”, which leads to confusion about the role of hope in desiring that which-is-yet-to-come.

According to Merriam-Webster definition, “hope” seems to not only be close to “wish” but also is “to cherish a desire with anticipation to want something to happen or be true”. Certainly, hope is essentially connected to an unrelenting desire for the best or the ideal, even though it is uncertain that such a desire will be fulfilled. But as with all signs, the sign of hope is resilient in the sense that it provides the means to make us aware that we can transform physical things that exist in the world through playing with objects in the mind. Hope as a sign represents a mixture of mind-dependent and mind-independent being, allowing us to overcome the limitations of perceiving physical things as absolute reality and to envision and actualize a desirable lifeworld.

Drawing on the insightful work of John Deely (2001) we extrapolate that the signs of hope are not necessarily about things that exist in the world but more significantly are about what could be and what should be and what will be in the future. Therefore, hope is not only about the need to reach the

actuality of the existent but also about the desire for the possibility of the ideal or the imaginary, which ultimately transcends the actual in order to reconstruct the existence of reality itself. This is precisely why those who lose sight of the difference between objects and things tend to use hope as wishful thinking to obtain specific result or achieve physical things, which consequently renders hope a kind of addiction of expectation.

The desire for the ideal brings to mind what Jacques Maritain (1959: 207) calls *dianoetic* and *perinoetic* knowledge. “Dianoetic intellection is a case in which the signs manifest more than hide. Perinoetic intellection is a case in which the signs hide more than manifest”. Perinoetic gives us knowledge of essences or qualities through signs, where essences exist without our knowing what they are. We may proclaim that through embodying the spirit of hope and the desire for the ideal we can enter the gate of eternal knowledge. Such an assertion echoes the mystical words of the Lebanese American poet Kahlil Gibran (1923: 80):

In the depth of your hopes and desires lies your silent knowledge of the beyond;  
And like seeds dreaming beneath the snow your heart dreams of spring.  
Trust the dreams, for in them is hidden the gate to eternity.

While the relationship between hope and desire is well established, the notion of desire and its emergent outcome is ambiguous and uncertain. Granted, we know that hope and desire are related, yet we do not know how different aspects of our desire are manifested through hope. Neither do we know how to perceive and assess unexpected outcomes from our hoping efforts. This is precisely why hope is not necessary about the belief in our capabilities to achieve goals or obtain perfect conditions, as some psychologists would assume. Rather, hope requires our relentless desire and magical imagination that allows us to liberate ourselves from the gravity of the here-and-now reality, transcending the limitations of the present into the weightless dreaminess of desired future possibilities. Hope, then, relates to the desired future, to possibility not actuality; this desired future is certainly at the very heart of intentionality.

#### 6. *The Endurance of Hope: Desiderata, Intentionality, and Playfulness*

The endurance of hope for seeking the ideal despite despair is the intimate connections between desire, intentionality, and playfulness. Ac-

According to Aristotle (c. 330 BCE), once a final cause (intention) is in place, other causes follow<sup>3</sup>. Causality is intentional, causing meaningful things to emerge out of the imagination. But before any attempt to establish the link between desire, intentionality, and playfulness, I need to elaborate on how to synchronize the audacity of hope with the persistence of desire.

Intentionality is the *aboutness* or *directedness* of desire toward objects that do not necessarily exist in reality. Intentionality is a distinctive feature of the mental state of the semiotic animal as an intentional being (Deely 2007, 2010), which is directed toward or is about objects in the mind that are not physical or veridical phenomena; it is the “intentional inexistence of an object” (Brentano 1874). In other words, when I embody desire and intentionality with hope for the ideal, the object of my desire need not exist at all. What we are thinking about evades us; while thinking draws our attention toward something, it constantly points “toward what withdraws” (Heidegger 1954: 9). The obsession of the mind to merely paying attention to physical phenomena is precisely what makes humans misuse hope as mere wishful thinking that resolves the conflict between belief and desire in achieving particular goals.

The intentionality of hope is a journey of navigation toward objects of desire, not a wishful destination to arrive at things. In this sense, objects of our desire are possible but not expected, neither are they certain. Paying attention to mere physical things is a cognitive process of wishful thinking that sooner or later ends up in disappointment. Whereas intentionality is a noetic navigation toward a desired object in the mind – not aimed at a physical thing – that ultimately allows for the emergence of unexpected outcomes. *Attention* does not mean *intention*. In intentionality, we are not deliberately paying attention to things that are already there as ontic, specific things, but we are hoping for future potentialities; we are navigating toward that which allows something embodying qualities to emerge unexpectedly.

Desire also includes an element of will, not a mere wish. “Wishing is not willing; it is a speculative variation of willing mingled with a speculative and anticipatory feeling of pleasure” (CP 1.376). Again, this is precisely why wishful thinking is a *deliberate* act aimed at specific things, whereas hope is an *intentional act* toward objects of desire. A deliberate act seeks to

3 In the Aristotelian sense, the four causes – material cause, formal cause, efficient cause, and final cause (intention, purpose, or teleology) – while they are not mutually exclusive, illuminate different aspects of how a thing comes into being.

know what already exists, while an intentional act is for imagining what-does-not-exist<sup>4</sup>. A deliberate act is pointed toward finding the missing thing or fixing what is broken; whereas an intentional act envisions new and desired possibilities.

Motivated by the embodiment of desire to overcome the polarities of good and bad, free will and determinism, hope transcends dubious despair by integrating intentional acts and playful anticipation. In this sense, embodying desiderata is an intentional navigation augmented by Peirce's "pure play of musement", a lively exercise of our power, where musement is a moderate indulgence of play that "has no purpose, unless recreation" (CP 6.458), and where it is possible for the real and imaginary worlds to interact (Seif 2019). Whereas intentionality is a navigational trajectory towards desired outcomes, playfulness is a moderate indulgence – a source of amusement adjoined with objects of desire. This navigational trajectory entices us to persevere through the paradoxical relationship between intentionality and playfulness. While intentionality makes it possible for us to hopefully perceive the world and make meaning of it, playfulness is a moderate indulgence that acts as a source of amusement and recreation – not wishful thinking – as we navigate toward meaning-making.

Clearly, the meaning of musement implies a sense of wonder and contemplative, reflective leisure. The etymology of the word "muse" is enlightening here in the context of hope. To muse is "to ponder, to reflect upon, to be absorbed in thought"; the notion of "the muser" is of one who ponders or dreams (Gebser 1949: 317). In a nutshell, the muser is anyone who embodies hope motivated by desiderata<sup>5</sup> to intentionally envision and actualize the hope for new possibilities through *De-sign* (the fusion of design and signs).

---

4 The two adjectives *deliberate* and *intentional* are frequently used interchangeably, but they are quite different. A deliberate act is a calculated action directed toward obtaining a specific result or a particular physical thing. In contrast, an intentional act has no characteristic of advanced thought and is a spontaneous navigation toward a desirable outcome.

5 Interestingly, the word "desire", from the etymological roots of desiderata, is the longing for the constellation of heavenly bodies, the love for wholeness. The desire for love and the making of meaningful images constitute an intentional and loving act of giving life to form, of ensouling the world, of animating the lifeworld.

### 7. Manifestations of Hope and Embodiment of Desire Through De-sign

Not only is hope considered a virtue in religious traditions and spiritual practices, as some theologians and psychologists advocate, but it is also at the core of *De-sign* experience of negation, thinking and action, despite all odds (Seif 2020). Enduring such an experience of negation reaffirms the connection between the idea of *De-sign* and the signs of hope. Not only does this negation reiterate the tenacious embodiment of desire despite hopelessness but it also confirms the need for synchronization between the audacity of hope and the persistence of desire.

*De-sign* signifies intentionality, which is initiated by desire, love, and imagination –not triggered by needs, fear, or desperation (Seif 2019); such signification occurs through the action of signs and is connected to the human yearning for desirability (Petrilli 2012). Desire is beyond human needs and mere necessity, which are generally mitigated by problem-solving strategies. Needs are attached to expectation, but desires are interconnected with anticipation. If the expectation of wants and needs are not met it will ultimately lead to disappointment and frustration; whereas anticipation of what is desired and hoped for opens up unexpected possibilities, far beyond what we would have expected.

Essentially, while desire motivates us to envision and actualize new possibilities, it does not signify intentionality but instead the force behind intentionality. In this sense, desire implies a tendency to volition and is the driving force or motivation for our actions; if desire does not propel us toward hopeful action, then it is mere wishful thinking. What call us for action is not desire, *per se*, but intentional imagination.

Moreover, most scholars assume that what we hope for is in the future. But in the broader sense, hope is not only about future possibilities. Hope is the force behind the human desire to intentionally produce images that are essential not only for *prescribing* a desired future but also for *describing* the past we may have forgotten and the present we do not notice. Indeed, intentional hope through *De-sign* allows us to adjust our understanding of the past, reframe present challenges, and form a desired reality; it thereby gives meaning to our experiences in the world culturally, environmentally, and politically.

Intentionality is defined as “care” (*sorge* in German), a condition where humans identify their ontological significance of “being-in-the-world”, and is the source of the will to act (Heidegger 1927). In this sense, intentionality is “care for life” (Sebeok 2001) by which *De-sign* and life converge in the *Lebenswelt* (lifeworld). Such care for life de-



pend on the relentless desire for creative love and the will to act. Indeed, there are intimate interconnections among desire, intentionality, love, and the will to act; as Hegel (1807: 255) reminds us, “love that does not act has no existence”. In a teleological sense then, the intentional act of love is to create and, conversely, the intention of creation is to love. The reciprocal desire for creation and love is really the human psyche oriented toward the integrated experience of meaning and significance through *De-sign*.

Deriving from Charles S. Peirce’s phenomenological categories, hope transcends the reality of the actual (secondness) into the reality of the possible (firstness), where our habits (thirdness), along with the embodiment of desire despite despair, mediate between *what-already-exists* and that *what-is-yet-to-come*. This is precisely how hope is manifested through *De-sign*. Peirce tells us that “a desire is always general” and “vague, or indeterminate” until the will to act overrides the generalization of its character; desire becomes more specific when we pursue it (CP 1.205-207).

It is only through the action of *De-sign* that our desire becomes specific and the audacity of our hope can be revealed. As Peirce says “that we seldom, probably never, desire a single individual thing. What we want is something which shall produce a certain pleasure of a certain kind” (CP 1.341). Desire has nothing to do with a particular thing; “it relates to qualities” (CP 1.341). This is simply because every *De-sign* situation is a unique journey toward infinite possibilities of creation. Indeed, the uniqueness of every *De-sign* journey echoes Heraclitus’s proverb: “You cannot step twice into the same river”.

In the Peircean sense, feelings of qualities are really *qualia* (CP 6.221) that must be distinguished from the properties and shapes of things. And because qualities are shapeless and formless, they are not necessarily physical things. Recalling Maritain’s notions of “dianoetic” and “perinoetic” knowledge is helpful here. Perinoetic knowledge gives us knowledge of essences or qualities “*by signs and in signs*” (Maritain 1959: 207) and shows us that objects of desire exist without our knowing that they do. Quality then is not a thing to aim at, but something to navigate toward; in Peirce’s category of “firstness”, quality is the possibility of the imaginary or the ideal by which the sign of hope can be revealed. Things are deliverables at the conclusion of the *de-sign* process; they may contain qualities, but they are not qualities in and of themselves. Aiming at deliverables (physical things) in *De-sign* misleads us into an engrossment into deliberate acts and wishful thinking. Since the emergent qualities in *de-sign* outcomes are

manifested in *de-sign* deliverables, qualities are not things at which to aim at but, instead, require intentional navigation toward imagining them – anticipating, not expecting those qualities.

To intentionally ponder or dream is to navigate toward qualities or *qualia*. In this sense, *De-sign* is motivated by abduction, desire, and a sense of wonder toward emergent and yet unexpected outcomes. The spirit of hope is significant to the very essence of being human, which involves an intentional act toward a desired outcome, not a deliberate act aimed at a specific target. The human desire to transform reality, despite uncertainties, precariousities, and insecurities (Petrilli and Ponzio 2021), is at the core of Aristotle's *entelechy*<sup>6</sup> – the vital force of purpose and meaning. Certainly, it is the audacity of hope that urges human beings to persevere through many paradoxes to create new realities. This is precisely why hope is essential for *De-sign* as the embodiment of desiderata despite despair.

### 8. An Unexpected Closure from Solace

Provoked by desire and creative love, hope can turn life's misfortune into opportunities, even sorrows into joys. The audacity of hope and the intentionality of *De-sign* require tolerance for paradoxical thinking in dealing with the polarity of doubt and belief. We often struggle against doubt and belief in our hoping for the ideal. But as Peirce says, "If we did not struggle against doubt, we should not see the truth" (CP 2.84). Doubt is not the opposite of belief; there is no belief without doubt. The trans-signs of hope should not be viewed as autonomous dualities.

To be involved in *De-sign* is to persevere through paradoxes and do well despite all odds in challenging situations. Indeed, both *De-sign* and hope demand perseverance through the paradoxes of joy and sorrow, desire and despair, as well as deal with the immateriality of intentionality and its unexpected outcome (Seif 2014, 2022). Perseverance through the paradox of hope demands what Morris Berman (2000) calls "nomadic spirituality" – a quest for meaning. Hope as a sign impels us to imagine; it does not confine us cognitively (Danesi 2007) but inspires us to see how we might reshape reality through *De-sign*.

6 In *De Anima*, Aristotle (c. 330 BCE) defines the soul as *entelechy* – the vital force of purpose and meaning that is intrinsic to the very web of life.

Let me illustrate this in a mythopoetic sense. The ancient Egyptian mythology of Isis and Osiris necessitates a remarkable ability to persevere through the paradoxes of life and death, order and chaos, good and evil, among a host of other autonomic forces (Seif 2013). When Isis hoped to bring her deceased husband Osiris back into life – breathing into his dismembered corpse to give him the spirit of life – she expected to see Osiris as she had always known him before. But such an effort embodied by desire and the spirit of hope revealed an unexpected outcome; Osiris returned to life not in the guise of a mortal being, but as the emergent quality of regenerative and expansive life. Also, in a near-contemporary anecdote, we know that Christopher Columbus (1451-1506) hoped to reach India by circling the Earth, only to discover that he had reached the Americas.

The spirit of hope as the driving force toward the ideal is the *de-signerly* way for human beings to express multiple possibilities of meaning. The ambiguous signs of hope are a way of life through which the embodiment of desire despite despair is essential for human life, which “under any circumstances, never ceases to have a meaning, and that this infinite meaning of life includes suffering and dying, privation and death” (Frankl 1959: 83). “If one does not hope one will not find the un hoped, since there is no trail leading to it and no path” (Heraclitus c. 500 BCE, Fr. 18).

All things considered, Pandora’s jar is the storehouse of our integrative *de-signerly* consciousness where hope resides; whether or not we allow the spirit of hope to motivate us to create the meaningful and the ideal it is entirely up to us. Our strength may raise us above our outward fate; we must not lose the signs of hope but should hold on to our courage to *De-sign* in the face of ambiguity and uncertainty, knowing that the hopelessness and sorrow of our struggle do not detract us from the dignity and meaning in life. Through *de-sign* thinking and action we take solace and find joyfulness in our lives. In the true sense of the word, hope, as a sign, is at the heart of *De-sign*.

In the manner of the solace of closure, while this essay may be viewed as a farewell tribute to Nadia, her spirit prevails in my consciousness, sending a subliminal message of hope despite hopelessness in world that is becoming increasingly chaotic environmentally, socially, and politically. Her candle that was lit 68 years ago continues to shine through and make me muse. In the poetic words of Kahlil Gibran (1918: 65-66):

When my Sorrow was born I nursed it with care, and watched over it with loving tenderness. And my Sorrow grew like all living things, strong and beautiful and full of wondrous delights. ... But my Sorrow died, like all living things, and alone I am left to muse and ponder.

*References*

Aristotle (c.330 BCE)

1986 *De Anima*, trans. by R. D. Hicks, Penguin Classics, London, Penguin Books.

Atkinson, William Walker (1862-1932)

1908 *The Kybalion: A Study of the Hermetic Philosophy of Ancient Egypt and Greece*, Chicago, ILL, Yogi Publication Society Masonic Temple.

Berman, Morris

2000 *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality*, Albany, NY, State University of New York Press.

Brentano, Franz

1874 *Psychology From an Empirical Standpoint*, trans. by Linda McAlister, A. Rancurello, and D. B. Terrell, New York, Humanities Press, 1963.

Canevaro, Lilah Grace

2011 "A woman of consequence: Pandora in Hesiod's Works and Days", *The Cambridge Classical Journal*, vol. 57, no. n/a, 9-28. <https://doi.org/10.1017/S1750270500001251> Accessed on Nov. 18, 2022.

Cassian, John

1985 *John Cassian: Conferences*, trans. by Colm Luibheid, Mahwah, New Jersey, Paulist Press.

Danesi, Marcel

2007 *The Quest for Meaning*, Toronto, University of Toronto Press.

D'Aragona, Tullia

1974 *Dialogue on the Infinity of Love*, ed. and trans. by Rinaldina Russell and Bruce Merry, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1997.

Deely, John

2001 *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, Toronto, Canada, University of Toronto Press.

200 *Intentionality and Semiotics. A Story of Mutual Fecundation*, University of Scranton Press.

2010 *Semiotic Animal: A Postmodern Definition of "Human Being" Transcending Patriarchy and Feminism*, South Bend, IN, St. Augustine's Press.

2013 "Objective Reality and the Physical World: Relation as Key to Understanding Semiosis", *Semiotics 2013*, pp. 317-379.

Derrida, Jacques

2007 "A Certain Impossible Possibility of Saying the Event", *Critical Inquiry*, Vol. 33, N<sup>o</sup>. 2 (Winter 2007), pp. 441-461. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Frankl, Viktor E.

1959 *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, Boston, MA, Beacon Press.

Gebser, Jean

1949 *The Ever-Present Origin*, trans. by Noel Barstad and Algis Mickunas, Athens, OH, Ohio University Press, 1985.

Gibran, Kahlil

1918 *The Madman: His Parables and Poems*, New York, Alfred A. Knopf, 1973.

1923 *The Prophet*, New York, Alfred A. Knopf, 1971.

Heidegger, Martin

1927 *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Row Publishers, 1962.

1954 *What Is Called Thinking?*, trans. by J. Glenn Gray, New York, Harper and Row Publishers, 1968.

Heraclitus (c. 500 BCE)

1987 *Fragments*, trans. by T. A. Robinson, Toronto, University of Toronto Press.

Havel, Václav

1990 *Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hvizdala*, trans. by Paul Wilson, New York, Vintage Books.

Hegel, G. W. F.

1807 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. by A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977.

James, William

1907 *Pragmatism*, New York, Dover Publications, 1995 [originally published as *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longman, Green and Company].

Jung, Carl G.

1960 *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*, Princeton NJ, Princeton University Press.

Juster, Norton

1961 *The Phantom Tollbooth*, New York, Epstein and Carroll, Random House.

Kierkegaard, Søren (1813-1855).

1847 *Works of Love*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton NJ, Princeton University Press, 1995.

Koestler, Arthur

1964 *The Act of Creation*, London, Penguin Books.

Maritain, Jacques (1882-1973)

1959 *Distinguish to Unite, or The Degrees of Knowledge*, trans. by Gerald B. Phelan, New York, Charles Scribner's Sons.

Nietzsche, Friedrich

1887 *The Will to Power*, trans. by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, ed. by Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967.

Peirce, Charles Sanders

(1839-1914) *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, Vols. I–VI, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, MA, Harvard University Press. Vols. VII–VIII, ed. Arthur W. Burks (same publisher, 1958). References from this source are abbreviated a CP followed by numbers that refer to the volume and paragraph with a period in between.

Petrilli, Susan

2010 *Sign Crossroads in Global Perspective: Semiotics and Responsibility*, New Brunswick, Transaction; London, Routledge, 2017.

2012 *Expression and Interpretation in Language*. New Brunswick, Transaction; London, Routledge, 2017.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2021 "Precarity and *Insecuritas*, between Fear of the Other and Apprehension for the Other: From Semiotics to Semioethics", *The American Journal of Semiotics* (2021), 37.3-4: 193-227.

Proust, Marcel

1993 *In Search of Lost Time: The Captive and The Fugitive*, Vol. 5. C. K. Scott and Terence Kilmartin (trans.), New York, Modern Library Classics.

Sebeok, Thomas A.

2001 *Global Semiotics*, Bloomington, IN, Indiana University Press.

Seif, Farouk Y.

2013 "Dialogue with Kishitta: A Semiotic Revelation of the Paradox of Life and Death", *The American Journal of Semiotics*, (2013), 29, pp. 101-115.

2014. "Paradoxes and Perseverance: Designing Through Antinomies of Life", *Semiotics 2014: The Semiotics of Paradox*, New York, Legas. 2015, pp. 135-160.

- 2016 “What Is Real Is Not Always True! Reconstruction Reality in a Transmodern World”, *Is It Real? Structuring Reality by Means of Signs*, Zeynep Onur, et al. (eds.), Cambridge Scholarship Publications, 46-65.
- 2018 “Imaginary Dialogue with John Deely: Playing with Boundaries Across Space and Time”, *The American Journal of Semiotics, Deely Memorial issue* (2018), 34.1-2 (2018), pp. 189-227
- 2019 “De-Sign” in *The Transmodern World: Envisioning Reality Beyond Absoluteness*, Bern, Peter Lang.
- 2020 “De-Sign as a Destiny of Negation: The Paradox of Sustaining Boundaries While Traversing Borders”, *The American Journal of Semiotics*, 36.3-4, pp. 179-215.
- 2022 “De-sign Agency as the Envoy of Intentionality: Trajectories Toward Cultural Sensitivity and Environmental Sensibility”, *Biosemiotics* 15, pp. 285-307 (2022).

Snyder, C. R. (ed.)

2000 *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications*, San Diego, CA, Academic Press.

Tagliacozzo, Giorgio, et al. (eds.)

1976 *Vico and Contemporary Thought*, New Jersey, Humanities Press.

Vernant, Jean-Pierre

1980 *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. by Janet Lloyd, New York, Zone Books, 1990.

Wheatley, Margaret

2021”Freeing Ourselves From the Addiction to Hope”,  
<https://medium.com/@WarriorsForTheHumanSpirit/freeing-ourselves-from-the-addiction-to-hope-4b6c88920229>. Accessed on November 7, 2022.





SARAH M. DE IULIIS, SUSAN MANCINO

SIGNS OF HOPE: ENCOUNTER,  
INTERPRETATION, AND COMMUNICATION

This essay situates the concept and experience of hope as an embodied practice of being-in-the-world with others – a principal characteristic of the biosemiotic nature of human life. We recognize experiences of hope as part of the human condition, shared with others through the encounter, interpretation, and communication of signs of hope. Emmanuel Levinas’s philosophy explicates a semioethical perspective of encountering and responding to the Other with attentiveness to a distinctive sign of hope – the face of the Other. Levinas’s work offers a hermeneutic entrance into an embodied phenomenology of hope with direct connection and relevance to semioethics.

Semioethics, as proposed by Susan Petrilli and Augusto Ponzio (2007), joins theories of sign and language studies intimately informed by the work of Charles Sander Peirce, Mikhail Bakhtin, Emmanuel Levinas, and others. In *Sign Studies and Semioethics: Communication, Translation, and Values*, Petrilli problematizes our hypermodern world where communication is all-too-often reduced to the reproduction of globalized processes of consumption and bureaucracy. This environment produces misguided assumptions about one’s “technical” and “limited responsibility” to and for Others and the shared lifeworld. Semioethics as an alternative perspective of sign and language studies, however, forgoes this assumption. While notions of limited responsibility are guided by reified dictates and codes for action, semioethics demands “unlimited responsibility” that recognizes the primordial position of ethics (Petrilli 2014: v)<sup>1</sup>. This perspective is, of course, in line with Levinas’s (1989) theory that posits “ethics as first philosophy”.

Levinas’s “ethics as first philosophy” frames hope through a phenomenological attentiveness to the *face of the Other*. For Levinas, the moment of encounter moves one beyond the self implicated in the recognition of an Other

---

1 This position reflects the influence of Levinas and Bakhtin on semioethics. Petrilli notes that both of these twentieth-century thinkers developed philosophical perspectives that recognize primordial origin of ethics rooted in one’s dialogic responsibility toward an Other (Petrilli 2014: 89).

as one who can be neither objectified nor constrained. Levinas postulates a phenomenology of hope that is not only embodied but grounded in a call to the face of the Other, who calls us into responsibility without clear direction. His work offers an alternative to the ontological ethical perspective of Martin Heidegger, who places Being as the primordial origin. As made explicit in his 1974 book, Levinas's ethical philosophy is *Otherwise than Being*. With this shift, Levinas offers an intersubjective ethical theory emergent from one's encounter with the face of an Other. This ethical perspective, characterized by an impersonal disinterest and non-reciprocal response, is undeniable, irreducible, and never diminished. This encounter is a significant semioethical moment as one comes up against signs of hope that carry forth the demands and implications of responsibility, dialogue, and ethics.

### 1. *Encounter: Meeting the Other*

Levinas's ethical philosophy placed at the intersection of semiotics and semioethics relies upon encountering the face of the Other as a meaningful sign (Arnett 2017; Arnett, Mancino, and Karolak 2018; Kozin 2004; Petrilli 2014). The face serves as a sign that ignites an ethical response that renders one "powerless", held hostage in obligation to another (Arnett, Mancino, and Karolak 2018: 192). This encounter with the face of the Other prompts the substitution of one-*for*-the-Other without return to the self. Levinas points to a metaphorical and material rendering of the 'face', referencing elements within the human encounter which transcend any object-orientation.

This path of encounter ignited by the face does not return to the self but rather extends and transforms the self in its demand for response. Levinas explains that the face "is not an *experience*, but a moving out of oneself, a contact with another being and not simply a sensation of self" (Levinas 1990, Eng. tr.: 10). The face, for Levinas, calls "forth a response from me that I hear what the other says as a language, as a demand for a response" (Moran 346). Levinas begins with the face of the Other; his ethics as first philosophy – before ontology – means that encountering the Other preserves hope as one becomes responsible to attend to that Other.

Levinas introduces his project in *On Escape: De L'évasion*; this text, first published in 1935, contextualizes his move to hope away from the philosophical and ethical emphasis on the ontological perspective rampant in Western thought. Here, Levinas's conceptualization of temporality reveals that human need is a reflection of desire and hope (not one of insufficiency or lack). Eric Severson, in *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Re-*

*sponsibility, Diachrony, Hope*, explains that the ‘instant’ and the ‘subject’ lack time; thus, Levinas recognizes time as a gift, as an opportunity for ‘pardon’, and as a “reason for *hope*” (Severson 2013: 60, emphasis in original). Severson writes, “hope is never internally fulfilled... Hope ushers the subject to the brink of salvation, but that salvation must come from beyond the subject, beyond the instant, beyond history” (*ibid.*: 63). In *Existence and Existents*, Levinas emphasizes this intersubjective encounter, recognizing that the Other grants the gifts of hope and time; hope occurs beyond the self in encounters with the Other.

As Dermot Moran contextualizes Levinas in his *Introduction to Phenomenology*, he acknowledges this perspective with the idea of “being or existence [...] as overwhelming, all encompassing, indeed as brutal, as trapping the human spirit” (Moran 2000: 333). Similarly, Jeffrey Bloechl, a Boston University theologian and Levinas scholar, writes, “as the Latin phrase favored by Levinas reminds us: ‘*Spiro, spero*’, he writes, ‘I breathe, I hope’” (Bloechl 2004: 26). Hope is a phenomenological and semiotic way of orienting oneself to the world. Signs of hope manifest in and through the Other. This ‘Other’ – who is not another me but something fundamentally and irreducibly distinct – frames Levinas’s ethics as responsibility for the Other, before the self.

In *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, Levinas frames the Other as one who is “not first an object of understanding and then an interlocutor” but rather one who is radically Other (Levinas 1998, Eng. tr.: 6). In this text, Levinas connects hope as a sign with the human experience of suffering and offers the concept of “useless suffering” as a phenomenological and semiotic inquiry into what it means to meet the Other in crisis. More specifically, he offers a semiotic phenomenology that posits a redemptive conceptualization of hope in the face of suffering.

Phenomenologically, useless suffering manifests in a passivity of suffering. Levinas views extreme passivity as “much more profoundly passive than the receptivity of our senses, which is already active reception, immediately becoming perception”, leaving our senses vulnerable and allowing for no escape (*ibid.*: 92). Levinas views this as an evil that threatens the “humanity of those who suffer” (*ibid.*). Levinas asks:

Is not the evil of suffering – extreme passivity, helplessness, abandonment and solitude – also the unassumable, whence the possibility of a half opening, and, more precisely, the half opening that a moan, a cry, a groan or a sigh slips through – the original call for aid, for curative help, help from the other me whose alterity, whose exteriority promises salvation? (*ibid.*: 93)

A person constrained by passive suffering experiences pain, meaninglessness, and uselessness.

Levinas, however, simultaneously posits suffering as an opening for the call of the Other with signs of hope.

When we encounter the “suffering of suffering, the suffering for the useless suffering of the other, the just suffering in me for the unjustifiable suffering of the other”, we are held to our responsibility to an Other (*ibid.*: 94). The suffering of an Other causes one to “my own experience of suffering, whose constitutional or congenital uselessness can take on a meaning, the only one of which suffering is capable, in becoming a suffering for the suffering (inexorable though it may be) of someone else” (*ibid.*). Turning away from an Other’s suffering causes one’s own suffering, and directly illustrates a semiotic phenomenology of hope, wherein one meets the Other in responsiveness and “asymmetry” (*ibid.*: 101). Hope is evoked in the meeting of suffering. In Levinas’s philosophy, the humanity of suffering exists in the recognition of responsibility to and for the Other.

Levinas teaches us that useless suffering is the passive evil during which our senses and emotions are violated. However, Levinas’s ethics to respond to and care for the Other means that hope exists in the meeting of the face of the Other. Even in encounters marked by moments of pain, insecurity, and trial, hope recognizes that one does not have to suffer alone. Levinas considered hope, hospitality, and the redeeming nature of ethics as first philosophy to be of the utmost importance in engaging the other.

For Levinas, hope is vital-necessary and important. Semiotically and phenomenologically, a temporal examination of the self in relation to and substituted for an Other manifests hope. For Levinas, hope brings one to transcendence. Severson explains, “To have hope is to settle for neither an irreparable past nor any anticipating future” (Severson 2013: 62). Levinas’s ethics as first philosophy brings forth hope preserved in the recognition of a face of the Other as a sign; this ethical substitution of one-for-the-Other without a return to the self announces the inevitability of change and the possibility for transcendence in the semiosis of hope. The face of the Other as a sign manifests hope as it is recognized, interpreted, and embodied within an Other.

## *2. Interpretation: Discerning Phenomenological Hope*

Encountering the face of the Other as a sign initiates the interpretive power and meaning of hope. Levinas’s ethical perspective, however, ac-

knowledges the difficulty of this task. Emphasizing the non-reciprocal and impersonal characteristics of his theoretical offering, Levinas articulates relationships between and among ethics, violence, suffering, and denial. His perspective of hope within this articulation of ethics is deeply phenomenological. This conception of hope is distinct from, but often confused with, what is often referred to as optimism. Conversations about these differences have deep philosophical distinctions that require critical discernment. This interpretative task is dually significant as one recognizes, and ultimately comes to embody, signs of hope.

Numerous scholars have addressed these themes from Voltaire's Enlightenment critique of Panglossian optimism in *Candide* to Christopher Lasch's well-known distinction of optimism as an "ethic of abundance" and hope as an "ethic of limits" (Lasch 1990). These perspectives inform Ronald C. Arnett's explication of hope in writings dedicated to dialogic civility (Arnett and Arneson 1999), Hannah Arendt (Arnett 2012), relational/interpersonal communication (Arnett 2015), Levinas (Arnett 2017), and most recently, the Scottish Enlightenment (Arnett 2022). Throughout this work, he acknowledges a conception of "tenacious hope" that is courageous (Arnett 2017) as it withstands darkness (Arnett 2012), cynicism (Arnett and Arneson 1999), and uncertainty (2022). Tenacious hope, like semioethics, attempts to counter a "customer mentality" of unending consumption (Arnett 2017: 11). His work offers a deeply phenomenological notion of interpersonal and relational encounters that aligns with the calls to unending and unlimited responsibility found in the work Levinas and the perspective of semioethics.

Hope embedded within the phenomenological tradition emphasizes embodied experiences that generate understanding and meaning. At the 21<sup>st</sup> Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center Lectures at Duquesne University, Bloechl articulates hope from this phenomenological perspective; he writes:

To hope is to find oneself in a world of suffering and lack, and yet turned beyond that world toward the coming of an end to suffering and lack. To hope is to know the incompleteness of the world without supposing it is all that may ever be. It is to bear evil and darkness according to faith in a promise that darkness and evil may be overcome, and thus first of all to have faith in an ultimate good (Bloechl 2004: 15).

Bloechl emphasizes that hope propels temporal transcendence, ever aware of present circumstances and cognizant that more may exist. Like

Levinas's ethical perspective, Bloechl emphasizes hope despite suffering with the distinctive possibility for transcendence. One's encounter with the face of the Other as a sign holds messages of hope, held present and immemorial ready to be recognized and acknowledged in the face of the Other.

Michael Hyde (2006) describes this acknowledgement as a "life-giving gift" that opens a transformative space where recognizing one's suffering brings hope. Hyde connects this perspective to a rhetorical mode of engagement that enacts a communication ethics response consistent with Levinas. For Hyde, the gift of acknowledgment phenomenologically affirms those who are overlooked and marginalized. These moments of acknowledgement bring the transformation of hope to difficult moments of pain, anxiety, sadness, suffering, and uncertainty.

Phenomenologically, experiences of hope respond to moments of embodied uncertainty. Nicolas H. Smith characterizes phenomenological hope as experiences of anticipation rather than moments of expectation that bring degrees of certainty and deny the defining coordinates of hope. Smith explains that when someone says they expect for a friend to sit in a saved seat, we consider the empty chair "*as good as occupied*" (Smith 2010: 10); this expectation denies experiences of hope that exist in moments void of certainty. Anticipation may involve plans for action and engagement but do so without an undue sense of assurance. Smith sees these moments of hopeful anticipation "as a concrete feature of lived experience" (*ibid.*: 3); reflections on hope impart our background, biases, assumptions, values, and beliefs regarding the term itself (*ibid.*: 4). Hope, for phenomenologists, is an active component of the human condition that is responsive to a semiotic phenomenology, engaging the signs of hope in the lived human experience. This situated understanding of hope in relation to a temporal understanding of being explicates the phenomenological importance of understanding hope in relation to that which still may come.

According to Thomas Meisenhelder, the action of hoping permits one to attend to social and temporal environments that ground a person in the world—acknowledging the social dynamic present in the phenomenological attitude of hope (Meisenhelder 1982: 206). This attentiveness and grounding provide the foundation from which action, change, and movement occur in a shared world. As a phenomenological principle, hope is situated within the narrative frameworks that one participates in and the biases brought to perceptions, interpretations, and interactions within the world. Hope is grounded in life with Others. When we engage in dialogue with another, hope becomes a function of the communicative encounter. We may hope for common ground, for meaning, for respect, for dialogue.

When one attempts to be *in-the-world* with others, and to engage the world as it is, a shift in intentionality occurs through the embodied experience of hope. Meisenhelder connects a phenomenology of hope to the only certain future –death. He postulates that life can truly be lived when one forgets this looming future; hope offers a path to overcome this fear. This phenomenological attitude of hope shifts intentionality away from the “human condition” and focuses that attention upon the “practicalities of ordinary experience”, suggesting that one need not deny death, but employ hope semiotically and phenomenologically to find meaning in life (*ibid.*: 203). The process of meaning making in life is then directly connected to a phenomenological embodiment of hope.

Hope, then, is an “intentional form of awareness” (*ibid.*: 201). Becoming aware of the possibilities of the future indicates an active intentionality attuned to the world in which one is a part –attending to the temporality of existence with others. Hope is “a diffuse activity of consciousness, hope involves both oneself and a general object” (*ibid.*). As such, Meisenhelder claims that the very act of hoping situates the individual in this world, and that “[...] hoping is a primordial way of encountering one’s existence-in-the-world” (*ibid.*: 200). We hope as part of who we are as humans –and in the face of what being human means, we attend to the future as a positioning of possibilities that we may encounter as we engage in critical discernment of signs of hope.

### 3. *Communication: Sharing Signs of Hope*

As Levinas’s ethics as first philosophy recounts, encountering the face of the Other calls one in responsibility and response. The face acts as a sign that pushes one into the production of semiosis, and when one recognizes the face of the Other as a sign of hope, semiosis can, in turn, produce signs of hope. Semiosis is a dialogic engagement that allows one sign to prompt signification of another in an unlimited and infinite regression (Arnett and Mancino 2023). Eco’s (1976) *A Theory of Semiotics* articulates a theory of sign production through the semiotic practice of communication. Semioethics, informed by Levinas’s ethical theory, opens possibilities for communication and semiosis from a dialogic mode of engagement that yields meaningful encounter and response.

Petrilli describes this encounter and interpretive response, joining the semiotic theory of Umberto Eco with Levinas’s phenomenological ethics. Petrilli explains that, for semioethics, the Other exists as Peirce’s ‘dynam-

ical object', which pushes one into the production of semiosis. Eco follows this connection in *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*; he writes,

We produce signs because there is something that demands to be said. To use an expression that is efficacious albeit not very philosophical, the Dynamical Object is Something-that-sets-to-kicking-us and says "Talk!"— or "Talk about me!", or again, "Take me into consideration!" (Eco 1999, Eng. tr.: 14).

Moving from Eco to Levinas, Petrilli locates the origin of semiosis, as Levinas describes, in "*consciousness that is nonintentional*, consciousness understood in an ethical sense" (Petrilli 2014: 89)<sup>2</sup>. The Other that demands my responsibility for Levinas also obligates one's response in the production of semiosis within semioethics.

From a semioethical perspective, communication is more than and beyond information exchange. As Petrilli defines, "communication converges with life processes in the biosphere and presupposes the dynamics of dialogism and intercorporeity" (Petrilli 2014: 239). Simultaneously, communication within the semioethical tradition accounts for "the predominance of otherness logic" that demands possibilities for translation (*ibid.*: 240). This view of communication informs how Levinas evokes an understanding of encounter that transforms one's perspective of and relation to the Other. This semioethical encounter shifts "fear *of* Other" to "fear *for* Other" in a manner that uplifts creativity, love, responsibility, and hope (*ibid.*: 73).

Within this perspective, the semiosis of hope involves the encounter, interpretation and communication of signs that begin with the face of the Other. This ethical encounter holds one in obligation to an Other, who demands acknowledgement and response. Amit Pinchevski (2005) articulates these shifts with an emphasis on communication ethics. Relying intimately upon Levinas's work, Pinchevski describes an understanding of communication as determined successful and meaningful, not by its completion,

2 Levinas directly engages with phenomenological concepts of intentionality and consciousness, inspired by his studies with both Husserl and Heidegger. For Levinas, consciousness is *not* bound, but "can never be fully expressed", meaning that true expression of consciousness is never fully accessible to the human experience (Moran 2000: 329). Levinas, however, problematizes Husserl's "emphasis on intentionality" as a "distortion of human experience;" essentially, intentionality cannot fully account for lived human experience (*ibid.*). Moran frames this as "phenomenology *beyond* intentionality" (*ibid.*).



but by its interruption. An encounter with the Other disrupts and moves one beyond self as communicative interruption. Communication, then, becomes meaningful and ethical in response to intersubjective and relational interruptions. This communicative engagement and encounter not only changes the self but also alters the possibilities of communication. In a globalized world of production and consumption, the semiosis of hope disrupts limited perspectives of communication that rely upon and reproduce these bureaucratic processes of exchange. Instead, the semiosis of hope empowers communication with semioethical power and unlimited responsibility to and for an Other.

Held in the face of the Other are messages and signs of hope that persist despite uncertainty, vulnerability, fear, and pain. The recognition and critical discernment of hopeful meaning carries interpretive weight that changes the self. One is not the same after encountering the Other. The Other changes me, imbues me with responsibility, and holds me hostage to another. Phenomenologically, this encounter alters the self, who becomes embodied with hope and obligated for response. Here, the semiosis of hope carries forth a self that becomes Other in the ongoing path of intersubjective meeting. Hope can be communicated and carried forth through semiosis as a byproduct of one's encounter with the Other.

#### 4. *Implications*

This essay turns to Levinas's primordial call to ethics as an encounter that in turn originates a semioethical recognition of responsibility and hope. From this perspective, encounter initiates moments of interpretation when one sees the Other as a sign of hope despite (and often in the midst of) pain, insecurity, or vulnerability. This interpretive experience of recognition opens possibilities for one to embody and carry hope forward as the self becomes the Other in moments of intersubjective meeting. This embodiment of hope brings forth possibilities to disrupt globalized communication cycles of limited responsibility and initiate dialogic possibilities that uplift the unlimited responsibility articulated by Levinas. This movement from hope that is encountered in the face of the Other to hope that is embodied in the Self ready and waiting to be recognized as an Other demonstrates the infinite regression of semiosis in the ongoing production of signs of hope. From this project, we recognize three implications:

1. We acknowledge the vital connection present between Levinas's signs of hope in the face of the Other and phenomenological views of

hope. Arnett's communication ethics metaphor of tenacious hope demonstrates this phenomenological perspective (Arnett 2017; 2012; 2022). Importantly, encountering the face of the Other requires an orientation toward tenacious hope. In Arnett's metaphor, tenacious hope embodies courage in the midst of moments of darkness and uncertainty. Tenacious hope, for Arnett, accepts the imperfections characteristic of the human condition. Such hope allows one to navigate through those conditions. Arnett's notion of tenacious hope connects directly to Levinas's discussion of suffering, and active suffering specifically. In acknowledging the suffering of an Other, and responding to that Other, one can also acknowledge the sign of hope even in the midst of uncertainty and angst. Tenacious hope, then, is a byproduct of a phenomenological encounter with the face of the Other as the onset of the semioethical call to unlimited responsibility.

2. After encountering the face of the Other as a sign of hope, one is tasked with the interpretative act of critical discernment. This moment requires that one recognizes and acknowledges the face of the Other as a sign of hope that interrupts an inward focus on the self (Pinchevski 2005). This interruption brings forth substitution in one-being-for-the-Other. This moment of hope not only comes to transcend self and Other but is also temporally transcendent, moving one through past, present, and future (Severson 2013). Importantly, however, hope, for Levinas, is not limited to past or to future. Instead, hope is an immemorial and transcendent phenomenon.

3. Encountering and acknowledging the face of the Other as a sign of hope prompts an experience of transformation; one is not the same after encountering the Other. This encounter ignites unlimited responsibility that holds one to an Other and demands a response. This experience allows one to embody hope. Once embodied, this hope is present in the onset of semiosis. From hope embodied, the production and communication of signs of hope is possible. The encounter, interpretation and communication of signs begin with the face of the Other and prompt the semiosis of hope.

Semioethics' reliance upon the phenomenology and philosophy of Emmanuel Levinas reveals the essential role of the sign for the presence of hope embedded within the human condition. This essay first framed Levinas's ethics as first philosophy in the primordial call of the face of the Other, interrupting the self and engaging that self in a responsibility of responsiveness to the Other. Levinas offers the condition of suffering, as part of the human condition and draws forth active signs of hope in the meeting of the face of the Other. The phenomenological condition of hope is marked

by temporal transcendence, attentiveness to possibility, and a semioethical engagement of the Other in meeting the human condition. From this perspective, encountering, interpreting and communicating signs of hope brings Levinas's philosophy and phenomenology into an important application. Encountering, interpreting, and communicating signs of hope reclaims communication as an essential and ethical function of the human condition in the midst of what Petrilli has identified as globalized and bureaucratized communication patterns that limit responsibility to the Other. Rather, the semiosis of hope opens a path for renewed communication that engages the Other otherwise than a hypermodern world. These instances of encounter, interpretation, and communication constitute the semioethical impact of semiosis. Like Levinas's theoretical pronouncement, semiosis within the semioethical call for unlimited responsibility and attentiveness to hope are *otherwise than being*.

### References

- Arnett, Ronald C.  
2012 *Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt's Rhetoric of Warning and Hope*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- 2015 "Communicative Meaning: From Pangloss to Tenacious Hope", in Pat J. Gehrke and William M. Keith (eds.), *A Century of Communication Studies: The Unfinished Conversation*, pp. 261-285, New York, Routledge.
- 2017 *Levinas's Rhetorical Demand: The Unending Obligation of Communication Ethics*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- 2022 *Communication Ethics and Tenacious Hope: Contemporary Implications of the Scottish Enlightenment*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Arnett, Ronald C.; Arneson Pat  
1999 *Dialogic Civility in a Cynical Age: Community, Hope, and Interpersonal Relationships*, Albany, The State University of New York Press.
- Arnett, Ronald C.; Mancino, Susan  
2023 "Hermeneutics and semiotics", in Jamin Pelkey and Paul Cobley (eds.), *Bloomsbury Semiotics, Volume 4: Semiotic Movements*, pp. 123-142, Bloomsbury Academic.
- Arnett, Ronald C.; Mancino, Susan; Karolak, Hannah.  
2018 "Emmanuel Levinas: The Turning of Semioethics", in Andrew R. Smith, Isaac E. Catt, and Igor Klyukanov (eds.), *Communicology for the Human Sciences: Lanigan and the Philosophy of Communication*, pp. 179-200, New York, Peter Lang.

Bloechl, Jeffrey

2004 "The Natural Prayer of the Soul: In Memory of Michael Cornille", in Jeffrey Bloechl, David L. Smith, and Daniel J. Martino (eds.), *The Phenomenology of Hope: The Twenty-first Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center: Lectures*, Pittsburgh, PA. Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University-Gumberg Library.

Eco, Umberto.

1976 *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.

1997 *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*, Eng. trans. by Alistair McEwen, New York, Harcourt Brace, 1999.

Hyde, Michael J.

2005 *The Life-Giving Gift of Acknowledgement*, West Lafayette, Purdue University Press.

Kozin, Alexander

2004 "The Sign of the Other: On the Semiotic of Emmanuel Levinas' Phenomenology", *Semiotica*, 15,1-4, pp. 235-249.

Lasch, Christopher.

1990 "Optimism or Hope? The Ethic of Abundance and The Ethic of Limits", *Sacred Heart University Review*, 10, 2, pp. 1-12.

Levinas, Emmanuel

1991 *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Editions Grasset and Fasquelle; *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, Eng. trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York, Columbia University Press, 1998.

1989 "Ethics as First Philosophy", in Seán Hand (ed.), *The Levinas Reader*, pp. 75-85, Malden, Blackwell Publishers.

1963 *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, Third Edition revised. Paris, Éditions Albin Michel; *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Eng. trans. By Seán Hand, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.

1947 *De l'existence à l'existant*, second edition, Paris, Vrin, 1986; *Existence and Existents*, Eng. trans. by Alphonso Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Eng. trans. by Alphonso Lingis, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1991.

Meisenhelder, Thomas

1982 "Hope: A Phenomenological Prelude to Critical Social Theory, *Human Studies*, 5, 3 pp. 195-212.

Moran, Dermot

2000 *Introduction to Phenomenology*, New York, Routledge.

Petrilli, Susan.

2014 *Sign studies and semioethics: Communication, translation and values*, Boston, Walter de Gruyter.

Petrilli, Susan; Ponzio Augusto

2007 *Semiotic today: From global semiotics to semioethics. A dialogic response*, Ottawa, Legas.

Pinchevski, Amit

2005 *By Way of Interruption: Levinas and the Ethics of Communication*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Severson, Eric R.

2013 *Levinas's philosophy of time: Gift, responsibility, diachrony, hope*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Smith, Nicholas H.

2010 "From the Concept of Hope to the Principle of Hope", in Janet Horrigan and Ed Wiltse (eds.), *Hope Against Hope: Philosophies, Cultures, and Politics of Possibility and Doubt*, pp. 3-22, Amsterdam, Rodopi.



RONALD C. ARNETT

## TENACIOUS HOPE AND THE LIMITS OF OPTIMISM

The use of the term “optimism” in everyday conversation assumes a future more advanced than today; such a perspective adopts a consumer demand for the new. Optimism unchecked generally equates with a thoughtless anticipation of a glowing tomorrow. This orientation faced critique in movies such as *Pleasantville* and *The Truman Show*<sup>1</sup>. The cliché of life being a glass half full is the posture of optimism, which embraces an unswerving confidence in the future. A counter to this orientation appears even in popular periodicals, such as *Psychology Today*: “Research shows that tempering a sunny disposition ... might be the best way to build resilience and achieve one’s goals”<sup>2</sup>. Challenging unchecked optimism has contemporary and historical roots. As religion began its decline during the Enlightenment, optimism continued its ascent under the secular guise of progress (Katz 1994: 201). Optimism in the Enlightenment brought forth a secular modern trinity of efficiency, individual autonomy, and progress, which linked confidence with an abstract conception of the “not yet” (Arnett 2012: 3).

Optimism is an obsession with a future good that one expects and, indeed, existentially demands, placing responsibility on existence, not on one’s own actions. The limits of optimism shape the thematic testimony of numerous scholars. For instance, Levinas, whom many consider the principal ethicist of both the twentieth and twenty-first centuries, repeatedly referenced the Old Testament in an effort to forestall unfettered optimism (see Arnett 2017: 43)<sup>3</sup>. The call of ethics and responsibility requires active par-

- 
- 1 *Pleasantville* was directed by Gary Ross and released by Warner Brothers in 1998. *The Truman Show* was directed by Peter Weir and released by Paramount Pictures in 1998.
  - 2 From the article, “Optimism”, available at <https://www.psychologytoday.com/us/basics/optimism>.
  - 3 Levinas addresses this point in *Basic Philosophical Writings* (1996), *Nine Talmudic Readings* (1990), *Otherwise than Being* (1991 [1974]) and *Proper Names* (1976).

ticipation without an optimistic guarantee of success or reward, which defies consumer anticipation. The consumer perspective of optimism linked to progress was a natural and regular companion within the emerging commercial world of eighteenth-century Scotland. A major thread of optimism rests with Hutcheson's theory of human behavior and his emphasis on benevolence. Optimism coincides with a consumerism of anticipation, a focus on the "not yet". The Scottish Enlightenment did not eradicate the gleeful enthusiasm of the consumer in a commercial world, but it did attempt to temper and resist its full influence.

Perhaps the most poignant tale about the limits of optimism remains the satirical novel *Candide*, by Voltaire (or François-Marie Arouet) (1694-1778). A popular citation of Voltaire suggested, "It is to Scotland that we must look for our idea of civilisation" (Herman 2001: 103). Interestingly, the quote when understood in context traces back to Voltaire's review of Henry Home, Lord Kames's *Elements of Criticism* in a French magazine titled *Gazette littéraire de l'Europe* in 1764. Kames had criticized Voltaire's *Henriade*, an epic poem about Henry IV of France, and Voltaire offered a counterattack. As with much of Voltaire's work, the review was biting sarcasm. Voltaire cynically remarked, "It is a wonderful result of the progress of human culture that at this day there come to us from Scotland rules of taste in all the arts, from epic poetry to gardening. Every day the mind of man expands, and we ought not to despair of receiving ere long treatises on poetry and rhetoric from the Orkney isles" (Voltaire 1764: 98)<sup>4</sup>.

Thus, the quote is not a celebration of Scotland and progress but a rebuttal of Scotland. Remarkably, Hume wrote to Hugh Blair (1718-1800) after he learned about the review in advance of its publication; Hume tried to convince the *Gazette* not to publish it but to no avail (Lounsbury 1902: 246). Even with Voltaire's acerbic wit, he comprehended Edinburgh's movement from devastating poverty to elegance and educational insight, with Scotland enjoying a reputation for 75 percent literacy by 1750 – almost 25 percent higher than England (Herman 2001: 19-20). James Buchan's book *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment – Edinburgh's Moment of the Mind* recounted a historical fact: the well-known *Encyclopédie* had but one paragraph on Scotland in 1755, but by 1762, Scotland had become a source of inspiration for France's art and cultural development in education (Buchan 2004: 2).

4 The review is unsigned, but Hume and Lounsbury both attributed it to Voltaire (Lounsbury 1902: 248).



Voltaire adhered to an ongoing critique of optimism; he fought against its growing tide of enthusiasm in the eighteenth century. Voltaire's deconstruction of optimistic assumptions targeted Gottfried Wilhelm Leibniz's (1646-1716) theory of optimism, announced in *Discourse on Metaphysics* (1686). Leibniz claimed that the best of possibilities eventually emerge as one meets short-term setbacks, disappointments, and suffering. In his 1710 work *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, Leibniz stated, "[It is] my fundamental assumption that God has chosen the best of all possible worlds" (Leibniz 2009, Eng. tr.: 228). He framed optimism as pivotal in understanding the role of an omnipotent God in the face of the reality of evil. Theologically, optimism explained how the "good" of God eventually triumphs in the midst of an environment of malicious acts. Optimism bridges the goodness of God with life's inevitable misfortunes. Optimism joins the seemingly incommensurable by reconciling the infinite power of God with the reality of adversity; it assumes that God eventually turns all suffering into good.

Alexander Pope (1688-1744), who championed the importance of optimism within a life of faith, also met the ire of Voltaire. Pope extended the sentiment of John Milton, who, in *Paradise Lost*, sought to justify the natural order of human beings in hierarchical relation to God. God is the ultimate, and optimism assumes that the bad somehow or someday becomes a sense of good and furthers God's plan. Pope considered it folly for anyone to presume equivalent status with God's wisdom and power. His optimism places trust in the unknowable astuteness of God. Voltaire responded dismissively to this common assessment of optimism featured in everyday life of the eighteenth century.

Voltaire authored fifteen philosophical works, more than fifty plays,<sup>5</sup> and seven historical books; he was often at odds with the French government and the church (imprisoned twice and exiled to England once). One of the many interesting aspects of Voltaire's life was his invitation to join the Prussian court with Frederick the Great in 1750. After three years, he concluded that he could not get along with Frederick, although their initial friendship had commenced with considerable energy. They parted on bad terms, with Voltaire stridently disagreeing with a colleague who was a member of Frederick's court: Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, a scientist espousing some of Leibniz's doc-

5 The exact number of plays Voltaire wrote is uncertain; many were never finished or were published under pen names.

trines. Voltaire portrayed Maupertuis as a buffoon, with Frederick ordering Voltaire to retract his statements or leave Berlin. Voltaire chose to leave; the two never again engaged each other in face-to-face conversation. Voltaire had enjoyed active membership in Frederick's court, known for open and unwavering support of Enlightenment thinking. Throughout history, Frederick's rule and commitments generated diverse responses, from glorification to derogatory comments about him as the monarch of "enlightened absolutism" (Scott 1990: 4-6). Frederick's leadership undertook a particularly dark turn in the twentieth century, as the Nazis upheld him as an exemplary leader. This connection with the Third Reich led to a subsequent decline in his reputation (MacDonogh 2001: 5). Frederick the Great represented a practical commitment to Enlightenment optimism/progress of paradigmatic directional certainty, which made imposition of positions justified. Optimism is a secular expression of the certainty of progress, which Voltaire suspected, mistrusted, and disbelieved. He understood it as a rationale for a warrant to foist ideas upon others.

Voltaire's most famous interrogation of optimism outlined its limits in caricature form. His novel *Candide* called into question the notion of optimism and its entwinement with church life and the government (Voltaire 1990, Eng. trans.). In the novel, Candide's tutor and teacher, Dr. Pangloss, offers a philosophy about optimism, which Voltaire portrays as irresponsible. An extensive sequence of events within the novel turns optimism on its head. The book shifts in its final pages from consumption of optimism to rebellion against its power, as Candide and his associates purchase a farm, finding physical labor a practical counter to abstraction.

Work on the farm requires an everyday meeting of life on its own terms, as toil pushes the characters in the novel from wishful, unreflective expectation to the sweat of genuine exertion. The farm demands hard work, leaving no time for abstract discussion about optimism. The physical effort put into the soil gives them a trustworthy direction. The failed task of optimism detailed in *Candide* gives way to tenacious hope that resides in the doing of daily labor. Reflection accompanies what one is to do, not what one optimistically demands from existence. Optimism, the abstract demand of expectation, petitions existence to conform to one's own expectations. The salvation in the novel resides in the concrete action of real effort – optimism fails, eclipsed by genuine labor propelled by tenacious hope consisting of friendship and toil.

Voltaire's writing of *Candide* in 1759 did not curtail the lure of optimism. The novel outlined the problematic power of this social misdirec-

tion, with the seduction of optimism continuing to the present. More than two centuries after the insights of Voltaire, another social criticism of optimism entered the public intellectual domain when Christopher Lasch assumed a prophetic voice contrary to optimism. Lasch, the author of twelve books on related themes, unmasked optimism as thoughtlessly dangerous<sup>6</sup>.

Lasch challenged assumptions about continuous growth, optimism, and progress. He contended that they give birth to greed and self-absorption; he suggested, instead, a return to self-discipline and creative action. His ongoing appraisal of American culture resides within his emphasis on narcissism. Lasch advised President Jimmy Carter on his address to the nation on energy and national goals, or what became known as “The Malaise Speech”, delivered July 15, 1979. President Carter attempted to call Americans to account, challenging the mythology of optimism and progress. Ironically, Carter lost the presidency in 1980 to Ronald Reagan, historically defined as the “president of optimism” (Troy 2005: 26).

Lasch linked the impulse for optimism to a consumer mentality situated within the mythology of progress. Of his numerous works, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* was pivotal in Lasch’s critique and argument. In it he stated, “It is the darker voices especially that speak to us now, not because they speak in tones of despair but because they help us to distinguish ‘optimism’ from hope”. Lasch trusted darkness more than the artificial light of progress and optimism; times of darkness require one to endure in the meeting of genuine disappointment. He stated that it is impossible to sustain an image of progress without excess commercial production and called for resistance to progress, which he termed a form of “fatalism” with a soul of consumer expectation (Lasch 1991: 39, 81, 168, 294).

Progress optimistically tangled with “economic abundance” minimizes the importance and vitality of genuine labor. Lasch cited John Dewey’s assertion: there is no way to stop the progress of commercial life and the Industrial Revolution, which erodes the quality of community, locality, and face-to-face engagement. Lasch feared progress as an invitation for the elites to disregard those deemed to be the “unenlightened masses”. He challenged the image of the Kennedy Camelot, the New Frontier, as a commitment to progress in abstraction; consistently called for attentiveness to locality; and questioned the wisdom of a special “civilized minority”. He

---

6 Lasch’s books include *Culture of Narcissism*; *Minimal Self*; *True and Only Heaven*; and *Revolt of the Elites*.

stated that social contempt for laborers would increasingly fuel a right-wing populist reaction (*ibid.*: 328, 366-68, 411, 468-75, 476-532). His insights registered a prophetic warning.

Susan McWilliams updated Lasch's analysis and forewarning as she revisited *The True and Only Heaven* twenty-five years after its publication. McWilliams reminded readers that Lasch's book on the limits of progress came out before the existence of Facebook, Twitter, Amazon, and Google and prior to widespread use of the Internet (McWilliams 2016: 11). Lasch's insights remain relevant, continuing to call for increased attentiveness to a problematic direction in American culture. McWilliams referred to Lasch as "a prophet of our time", arguing that his most poignant prediction was that the alignment of optimism, progress, and narcissism in the United States would invite negative responses from both the Right and the Left, propelling platforms for the extremes of fascism and socialism (*ibid.*). Lasch considered uncritical belief in the demand to impose new programs upon people as requiring a countercultural testimony of caution. Greed of conquest manifests itself in assertions and actions demanding a particular form of progress sponsored under the guise of correction, which offers a warrant capable of imposing on others a self-righteous assertion about what is right and good. Lasch lamented that such claims come with self-generated licenses for change, driven by the imposition of single-minded direction.

McWilliams admitted that many were confused about Lasch's politics, wondering where he actually stood on the political spectrum. For some, Lasch was a cultural conservative, while others saw him as a major critic of advanced capitalism and militarism. He embraced hard work, a willingness to address multiple problems associated with American life without simple directives, and a resistance to optimism, progress, and unreflective alignment within commercial life. Lasch, like Voltaire, mourned the excess of optimistic abstraction at the expense of arduous and reflective exertion of thinking, judgment, and action. Optimism tied to progress creates a commercial agent opposed to labor and hardship and is ever expectant about continual growth. For Lasch, the demands of optimism and progress eclipsed the virtue of labor. *Communication Ethics and Tenacious Hope: Contemporary Implications of the Scottish Enlightenment* turns to the Scottish Enlightenment as a performative reminder about the limits of optimism and the necessity of a communication ethic composed of tenacious hope capable of embracing a unity of contraries attentive to both locality and not-yet-realized imaginative possibilities (Arnett 2022).

*The Absurdity of Tenacious Hope*

This interpretive project displaces optimism with a tenacious hope that resembles the absurd: when all hope seems no more, something much more resilient than optimism drives human persistence. Albert Camus's notion of the absurd explains the essence of tenacious hope; it is action that continues when reason for duration of struggle dims (Camus 1983, Eng. trans: 119-123). Tenacious hope is an unstoppable force, fundamentally at odds with a demanding customer mentality of optimism. It embraces something far more ethically originaive than the raw optimism of progress.

Tenacious hope resides in the myth of Sisyphus – performing the daily action of rolling a boulder up a hill, only to watch it return in the evening. It is an absurd sense that one's labor matters even when the fruits of one's actions remain unknown. Camus's use of the absurd signifies something fundamental to the human condition: when a sense of "why" is no more, and yet a person continues forward in responsibility. The defining characteristic of courage in the face of absurdity is action without apparent reward. Tenacious hope somehow and somehow resists a siren call emanating from an abyss of cynicism and despair; somehow and somehow, one answers an existential demand that wades through a crowded and often joyless void, propelled by the absurdity of tenacious hope. The Scottish Enlightenment witnessed a drama between consumer-based optimism and the absurdity of tenacious hope, with the former demanding existence to conform to one's own expectations and the latter requiring one to roll up one's sleeves and meet dire conditions without clarity of outcome. In the Scottish Enlightenment, one watches a struggle between optimism and tenacious hope with no final answer or victor, just a warning that the moment one equates victory with a sense of reified clarity, tenacious hope falls into the abyss of unidirectional optimism and progress.

Throughout this work, a pragmatic, tenacious hope is the action point of preference. One discerns such a perspective in the insights of Barack Obama during his victory speech for the 2012 U.S. presidential election:

I'm not talking about blind optimism – the kind of hope that just ignores the enormity of the tasks ahead or the roadblocks that stand in our path. I'm not talking about the wishful idealism that allows us to just sit on the sidelines or shirk from a fight. I have always believed that hope is that stubborn thing inside us that insists, despite all the evidence to the contrary, that something better awaits us, so long as we have the courage to keep reaching, to keep working, to keep fighting (Obama 2012).

Obama's quote contrasts sharply with optimism; he pronounced a spirit of pragmatic and absurd tenacious hope.

Constructing a communication ethic of tenacious hope responsive to a unity of contraries includes a pragmatic pursuit of the "reasonable", not the pristine and the righteous. The reasonable, as detailed by Charles Sanders Peirce, aligns with a desire to assist temporally, forgoing an effort to secure a permanent clarity of direction (Peirce 1960: 22). A communication ethic that embraces a pragmatic, tenacious hope seeks reasonableness void of a single universal truth, alert to the danger of a deceptive optimistic myth of unchallenged progress.

Tempering progress challenges the social status of optimism without completely rejecting its social influence. Evading comprehensive domination of optimism requires dismissing the assertion that a single good can propel a complex and textured worldview capable of solving all dilemmas. Rejection of the tyranny of progress requires forgoing an undue sense of certainty. Juxtaposing perspectives defies the confidence of any lone approach that solicits supporters to jettison their own personal responsibility for understanding differing positions. Optimism left unopposed shifts public participants into the role of social consumers who demand that the world conform to their preconceived expectations. A communication ethic of tenacious hope nourishes creative uncertainty and disrupts the unreflective loyalty of optimism that acts as a misguided sponsor of the myth of progress.

Arendt questioned optimism in her account of totalitarianism as an unleashing of expansion with progress. She underscored optimism as a form of unreflective social ill governed by good intentions (Arendt 1985: 143). Questioning the social value of optimism begins with recognition of its reliance on the emotive power of the consumer. The impassioned draw of optimism reflects a consumer mentality that dwells within "thoughtlessness" which, Arendt contended, sustains a "banality of evil" (Arendt 2006: 252, 287-288). Thoughtlessness embraces an extreme commonness void of discernment. Arendt suggested that the first step in outing this social hazard requires investigation into actions, assumptions, and directions that minimize lack of reflection. The taken-for-granted of thoughtlessness lives within a house of banality that nourishes presuppositions capable of sheltering a social environment of unexamined commonness. A communication ethic of tenacious hope tempers unchecked optimism and progress with unrelenting responsibility. The Scottish Enlightenment embodies the struggle between optimism and tenacious hope while displaying its love of locality in an emerging commercial era. At its best, the Scottish Enlighten-

ment offers a drama contrary to a consumption mentality based on optimism alone. Tenacious hope must challenge the “managed smile” of “thoughtlessness” anytime there is an emerging era of high expectations of consumer optimism tied to the demand of progress (*ibid.*: 287-288; Arnett 1992: 114).

### *Communication Ethics: Tenacious Hope as Progress and Restraint*

This work casts the Scottish Enlightenment as a historical struggle between two social gestures: optimism and tenacious hope. Ethical goods in contention create the reality of rival differences between and among ethical positions. Contrary ethical arguments assert the existence of contending narratives, traditions, and virtue structures<sup>7</sup>. At its creative best, the Scottish Enlightenment gathered energy from a unity of contraries, the local and the imagined progress of the “not yet”. At its limits, the Scottish Enlightenment marshaled undue confidence from a reified past. Most constructively, however, Scotland embraced the concreteness of locality and, simultaneously, the emerging reality of abstract commercial loyalties. The unity of contraries of tenacious hope requires situated locality and individual growth, elements consistent with Scotland’s long history of discussion about free will and its vigorous participation in economic growth.

The Scottish Enlightenment stood on the shoulders of previous scholarship, beginning most prominently with Scotus at the turn of the fourteenth century and his stress on will as the propeller of the sentiment of love. Broadie contended that Scotus, a Franciscan, was the first major Scottish philosopher<sup>8</sup>. Scotus stated that God is wise, but we cannot be certain whether God is infinitely wise or finitely wise. In Scotus’s *Concerning Metaphysics*, he articulated the predicates of God as “wise” and “good”

7 See the work of Alasdair MacIntyre, including *Whose Justice? Which Rationality?*; *Three Rival Versions of Moral Enquiry; Ethics and Politics*; and *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

8 Little is known about the life of John Duns Scotus, who was born in the winter of 1265-66 in Duns, Scotland, and died in 1308 in Cologne. Among the only certainties is his affiliation with the Franciscan order and ordainment into the priesthood on March 17, 1291, at St Andrew’s Priory in Northhampton. The Franciscan order is aligned with the Augustinian approach to knowledge, but Scotus resisted the a priori knowledge of the world inherent in Augustine’s theory. Although Scotus contended with Aquinas, he followed Aristotle’s approach to knowledge as known through the senses to argue the possibility of a natural knowledge of God.

with “indifference to what is infinite and finite” (Scotus 1987, Eng. trans: 2). Unlike Thomas Aquinas’s strong connection between will and reason, Scotus placed knowledge within intellect tied to love within the faculty of will. Broadie specified that Scotus challenged intellect and reason as ultimate, countering Aquinas. Scotus as the champion of free will embraced love manifested from God to others (Broadie 1995: 35-52). One witnesses the power of sentiment and love within the faculty of will in the early scholarly investigations in Scotland.

The integration of intellect and free will is a defining characteristic of being human; this perspective unites the work of Scotus and John Mair (ca. 1467-1550), who worked, according to Broadie, in the “shadow of Scotus” and contributed to the creative background of the Scottish Enlightenment. Scotus had been dead for almost two hundred years before Mair enrolled as a student at the University of Paris in 1491 or 1492. However, Scotus had lectured at the University of Paris in the first decade of the 1300s; this fact and the importance of will linked to sentiment and love gave them a shared intellectual heritage. Broadie contended that sixteenth-century Scotland became a school of thought centered on the intellectual scholarly productivity of Mair and a close circle of influential scholars. According to Broadie, Mair’s *History of Greater Britain* argued “that an Anglo-Scottish union is preferable to the state of affairs then obtaining, namely two countries with a common border and strong mutual distrust and hostility” (Broadie 2007: 44). The unity of contraries of “yes” and “no” guided Mair’s commitment to the union.

Mair served variously as professor of theology at Paris, provost at St Salvator’s College at the University of St Andrews, and principal at the University of Glasgow. At Paris, his students included Ignatius Loyola, John Calvin, Francisco de Vitoria, George Buchanan, and François Rabelais. At St Andrews, he tutored John Knox. Broadie concluded, “There was at that time no more distinguished an academic in Europe” than Mair (*ibid.*: 9). Other influential scholars with whom Mair connected included Hector Boece, who taught at Paris and became the first principal of King’s College in Aberdeen; George Lokert, who taught at Paris and became dean of the University of Glasgow; Robert Galbraith, who became senator of the College of Justice in Edinburgh; and William Manderston, who became rector of the University of St Andrews (*ibid.*: 9-10). The intellectual and practical labor of eighteenth-century Scotland displayed tenacious hope of individual responsibility and locality. This perspective had medieval roots in Scotland’s commitment to love and will over reason and intellect and placed Scotland in a contending intellectual relationship with France.



Deidre Dawson and Pierre Morère argued that while Enlightenments within all of Europe greatly influenced one another, the major difference was between the French and Scottish Enlightenments. Scotland supported Hume as he offered views contrary to the church: “Whereas in France and Geneva the philosophes labored under the constant threat of censorship, imprisonment, and exile (...) in Scotland the national church, or kirk, was a key player in the Scottish Enlightenment, [while] in France the Catholic church was the avowed enemy of freedom” (Dawson and Morère 2004: 27-28). The French Enlightenment centered on universal principles; the Scottish Enlightenment focused on local soil, sentiment, and common sense. The Enlightenment propelled by the French embraced a Platonic emphasis of philosophical attentiveness to a priori principles that supported universal decrees; the Scots emphasized common sense, locality, and conjectural history in an effort to achieve reasonable conclusions.

The Scots rejected the assumption that social life is purely rational, leading them to cast off the notion of a rational original social contract based on “a Lockean-type story of free, equal individuals contracting with each other” (Berry 1997: 33). The position that propelled Smith and Hume was a society gathered via opinion, habits, and customs, not through some form of contractual agreement. The vitality of “the social, anti-individualist, aspect [of] habit, or custom, was widely shared [in the Scottish Enlightenment]” (*ibid.*: 37). The Scots refused to drink at the well of mythological opinion and optimism about rational progress. Their commitment to free will, linked to love, included responsibility toward God and community. Tenacious hope arises not within a contractual society but rather within a social life of differences manifested in the Scottish Enlightenment’s concern for local life and a reluctant embrace of progress.

MacIntyre explicated Augustine and Aristotle as background features of the Scottish Enlightenment, with the pivotal point within an Aristotelian background being the discovery of first principles within locality (MacIntyre 1988: 10). With the Act of Union in 1707 and later defeats of Catholic rule in Scotland, one finds the first principle of free will aligned with God and sentiment that competed with emerging commercial development. The tenacious hope of the Scottish Enlightenment infused the first principle of free will tied to love for others as a fundamental sentiment in Scottish institutions of law, education, religion, and health. Throughout much of the Scottish Enlightenment, commerce was not the first principle; it took a second seat to the sentiment of free will and love.

The institutions of Scotland provided first principles of order and direction for “God’s nature and will”, which emboldened a rightly ordered

sense of progress and change. This sentiment led to free will and love that required responsibility in building a moral sense of order: “The role of the professor of moral philosophy was therefore a crucial one. He was the official defender of the rational foundations of Christian theology, of morals, and of law”. The first principles of moral and philosophical order boosted the energy of the Scottish Enlightenment. The role of the moral philosopher found international favor with the notoriety of Hutcheson, even as he defended himself against the charge of heresy. This philosophical and moral role eventually met the challenge of the emerging call for “commercial utility” (*ibid.*: 245, 248, 246, 258). Hutcheson, with others to follow, synthesized history, locality, and meeting the demands of a changing world with a defining question of the Scottish Enlightenment: Could the unity of contraries of local ethical life and an ever-expanding commercial life in Scotland generate a tenacious hope capable of directing responsible action?

The guiding foundation of the Scottish Enlightenment was the creative tension of the faculties of free will and intellect, early origins of a unity of contraries. Scotus’s framing at the turn of the fourteenth century provides an impetus for this story in the public domain, supporting new developments with God and social responsibility. The Scots endured one war after another, with the outcome of augmented British control.<sup>9</sup> Their response integrated commercial life with moral sentiment, which moved a people from poverty and oppression to intellectual and economic excellence. The Scottish Enlightenment announced a communication ethic of local proactive responsibility and moral sentiment within an era of commercial change.

With the growth of commercial life came the optimism of progress. Optimistically, one assumes that it is naturally correct to embrace confidence in the future, a world constituted by the “not yet”. Tenacious hope of free will/love/sentiment came charged with responsibility to make a difference within this emerging commercial era. The Scottish Enlightenment walked between reason and revelation, ever resistant to the totality of demands of optimistic progress. Undue optimism about commercial life leads to a forgotten sense of social responsibility, requiring the tempering of imagined

9 Scottish conflicts with England included the Thirty Years’ War (1618-48) and the Wars of the Three Kingdoms (1639-51), including the First Bishops’ War (1639), the Second Bishops’ War (1640), the Irish Confederate Wars or the Eleven Years’ War (1641-53), and the First (1642-46), Second (1648-49), and Third (1649-51) English Civil Wars.

progress with ideas of morality and concern for others. The Scottish Enlightenment reads as a story of optimism and progress meeting resistance from a communication ethic responsive to social life and locality in an era of increasing enthusiasm for commercial life.

This moment of the Scottish Enlightenment was an attempted unity of contraries, a communication ethic of local, moral, and ethical life in conjunction with commercial expansion, displaying vacillation between optimism and tenacious hope. Hans-Georg Gadamer detailed the power of presuppositions for understanding the meaning and drama of an interpretive event (Gadamer 1980, Eng. trans.: 238); the Scottish Enlightenment's origins are in the sentiment of free will and love, Scotus's fourteenth-century insights, in response to the developing commercial life of the country. In Gadamer's words, one brings a bias or prejudice to the effort of understanding a given text, which, in the case of the Scottish Enlightenment, was a sentiment of free will and love that ignited moral life in an effort to temper commercial growth. The Scottish Enlightenment bears witness to Gadamer's "fusion of horizons" in the attempted union of morality and commercial progress (*ibid.*: 273). MacIntyre called the effort of the Scottish Enlightenment "a remarkable, even if unsuccessful, project of synthesis" (MacIntyre 1988: 259). With an emphasis on Hutcheson as the initiator of such a public exertion, MacIntyre continued the conversation on moral life as a call for justice in an age of increasing individual concern and commercial advancement (*ibid.*). As Levinas noted, ethics connected to the immediate and the impersonal face of the Other reminds one of responsibility for those not at the proximate table of conversation and decision-making (Arnett 2017: 114-133; Levinas 1969, Eng. trans.: 87-88). The impersonal call for ethics and justice necessitates struggling against an unquestioned sense of progress and optimism. Countering the wave of commercial enthusiasm with ethics and justice defined the restraining arm of the Scottish Enlightenment. Tenacious hope demands responsibility from and for the many – including those not directly seated at the table of decision-making. Tenacious hope includes attentiveness to locality of tradition and persons and the emerging necessity of commercial change. The task of the Scottish Enlightenment was to temper the "not yet" with moral considerations about "why" and "for whom". Each of the chapters in *Communication Ethics and Tenacious Hope* points to the vitality of tenacious hope, a unity of contraries wary of unidirectional confidence that the mythology of progress sought to unleash.

In the book, before turning directly to the Scottish Enlightenment, I offer a brief account of the "why" of this project and its larger implications

for the study and engagement of communication ethics. The scholarship of Alexander Broadie, James Buchan, and Silvia Sebastiani moved my general interest in the Scottish Enlightenment to genuine obsession. The Scottish Enlightenment was a grand experiment, seeking to temper the raging power of capitalism while simultaneously gathering benefit from accompanying changes. The unity of contraries, which is central to Jewish philosophy and a number of my previous projects, frames this investigation. Persons within the Scottish Enlightenment tried gallantly to temper what seemed historically determined. The final two chapters of the book outline how energy dissipates when there is overly rigid control of the story and imposed limits on who can join the public arena of change. As Robert Bellah (1992) indicated, covenants are broken and flawed. It is an ongoing task to seek to remedy their movement toward reification and marginalization. The protests in multiple cities in the United States and Europe during June 2020 indicate that an ever-demanding moral sense of responsibility is necessary to forge a greater sense of justice and inclusiveness.

The task of the book is to paint an impressionistic picture of an era called the Scottish Enlightenment through the telling of two stories: the struggle between optimism and tenacious hope, and optimism's role in reification of a story and the marginalization of those outside of its public influence. Each chapter offers a glimpse of historical detail that tells the story of the Scottish Enlightenment through practices, achievements, and struggles. The hermeneutic keys of optimism and tenacious hope emerge from historical details associated with each chapter, manifesting a pattern akin to the unity of contraries. It is in the public account of this time and place that one discerns the importance of tenacious hope and the problematic nature of optimism.

### *References*

Arendt, Hannah

1951 *Origins of Totalitarianism*, San Diego, Harcourt, 1985.

1963 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin, 2006.

Arnett, Ronald C.

1992 *Dialogic Education: Conversation about Ideas and Between People*, Carbondale, Southern Illinois University Press.

2012 *Communication Ethics in Dark Times: Hannah Arendt's Rhetoric of Warning and Hope*, Carbondale, Southern Illinois University Press.

2022 *Communication Ethics and Tenacious Hope: Contemporary Implications of the Scottish Enlightenment*, Carbondale, Southern Illinois University Press.

Bellah, Robert

1992 *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago, University of Chicago Press.

Berry, Christopher J.

1997 *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Broadie, Alexander

1995 *The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, Edinburgh, T&T Clark.

2007 *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical National*, Edinburgh, Birlinn.

Buchan, James

2004 *Crowded with Genius: The Scottish Enlightenment. Edinburgh's Moment of the Mind*, New York, HarperCollins.

Camus, Albert

1983 *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Eng. trans. by Justin O'Brien, New York, Vintage Books.

Dawson, Deirde; Morère, Pierre

2004 "Introduction: A New Incarnation of the Auld Alliance: 'Franco-Scottish Studies'", in Deirdre Dawson and Pierre Morère (eds.), *Scotland and France in the Enlightenment*, pp. 13-29, Lewisburg, Bucknell University Press.

Gadamer, Hans Georg

1960 *Truth and Method*, Eng. trans. by Garrett Barden and John Cumming, New York, Crossroad, 1980.

Herman, Arthur

2001 *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It*, New York, Crown.

Katz, David S.

1994 "'Moses's Principia': Hutchinsonianism and Newton's Critics", in James E. Force and Richard H. Popkin (eds.), *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, pp. 201-211, Dordrecht, Netherlands.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

2009 *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, Eng. trans. by E. M. Huggard, edited by Austin M. Farrer, New York, Cosimo Classics.

Levinas, Emmanuel

1961 *Totalité et Infini: Essais sur l'Extériorité*, Phänomenologica 8, The Hague, Martinus Nijhoff; *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Eng. trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Eng. trans. by Alphonso Lingis, Dordrecht, Springer, 1991.

1975 *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana; *Proper Names*, Eng. trans. by Michael B. Smith, Stanford, Stanford University Press, 1996.

1977 *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit; *Nine Talmudic Readings*, Eng. trans. by Annette Aronowicz, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

1996 *Basic Philosophical Writings*, edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, Bloomington, Indiana University Press.

Lasch, Christopher

1991 *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York, W. W. Norton.

Lounsbury, Thomas R.

1902 *Shakespeare and Voltaire*, London, David Nutt.

MacDonogh, Giles

2001 *Frederick the Great: A Life in Deed and Letters*, New York, St. Martin's Griffin.

MacIntyre, Alasdair

1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

1990 *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

2006 *Ethics and Politics: Selected Essays*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

2016 *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

McWilliams, Susan

2016 "The True and Only Lasch: On The True and Only Heaven, 25 Years Later", *Modern Age*, 58, 4, pp. 11-17.

Obama, Barack

2012 "2012 Election Night Victory Speech", UVA Miller Center. Accessed January 25, 2019, <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/november-6-2012-2012-election-night-victory-speech>.

Peirce, Charles Sanders

1960 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 2, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Harvard University Press.

Scott, H.M.

1990 "Introduction: The Problem of Enlightened Absolutism", in H. M. Scott, *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, pp. 1-35, New York, Macmillan.

Scotus, John Duns

1987 *Philosophical Writings: A Selection*, Eng. trans. by Allan Wolter, Indianapolis, Hackett.

Troy, Gil

2005 *Morning in America: How Ronald Reagan Invented the 1980s*. Princeton, Princeton University Press.

Voltaire

1764 (April) *Review of Elements of Criticism* by Henry Home, Lord Kames, *Gazette littéraire de l'Europe*, 1, 5, pp. 92-100.

1759 *Candide; Candide and Other Stories*, Eng. trans. by Roger Pearson, Oxford, Oxford University Press, 1990.







GAETANO DAMMACCO

## ESISTE UN DIRITTO PER LA SPERANZA?

### 1. *Quale relazione tra speranza e diritto*

La speranza, in quanto fiduciosa attesa di un bene desiderato (coerentemente con la derivazione latina del termine), sembra non avere spazio nel “nostro” mondo della concretezza, ma piuttosto in quello della astrattezza e della difficile realizzabilità.

La speranza è un termine polisemico, che può assumere diversi significati in relazione al campo di indagine. Così può essere un «atto orientativo di specie cognitiva» e possibile chiave di lettura della filosofia della storia in quanto va oltre l'immediato futuro<sup>1</sup>, può essere in una prospettiva teologica come il substrato di ogni atteggiamento religioso che “si fonda sulla differenza ontica tra ciò che è e ciò che non è ancora”<sup>2</sup>, può essere una prospettiva del futuro specie per i giovani<sup>3</sup>, può essere la passione del possibile e la ricerca del senso della vita come unica via per liberare l'uomo dalla solitudine e dagli abissi<sup>4</sup>, può essere anche una espressione dell'animo che coinvolge la percezione del tempo nel quale si rende presente il futuro<sup>5</sup>. La relazione tra speranza e tempo (nel quale si realizzano le azioni

- 
- 1 Cfr. Franco Toscani, *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, editrice petite plaisance, 2010, che rinvia all'opera di Bloch, E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, “Introduzione” di R. Bodei, Milano, Garzanti, 1994, vol. I.
  - 2 Cfr. Jürgen Moltmann, *Etica della speranza*, Queriniana, 1970, una proposta cristiana, profondamente attuale, ispirata dal Vangelo e tesa a realizzare la resistenza ai sistemi totalitari mettendo al centro la questione della giustizia e della pace, che in qualche modo segue il suo classico *Teologia della speranza*, del 1964.
  - 3 Cfr. Umberto Galimberti, *La parola ai giovani. Dialogo con la generazione del nichilismo attivo*, Milano, Feltrinelli, 2018.
  - 4 Cfr. Eugenio Borgna, *Speranza e disperazione*, Torino, Einaudi, 2020.
  - 5 Giova ricordare sant'Agostino e la sua distinzione del tempo nelle tre forme del “presente del passato”, del “presente del presente” e del “presente del futuro”, alle quali corrispondono, rispettivamente, la memoria, la visione e l'attesa, che può essere intesa come espressione della speranza.



umane che derivano da questo sentimento) riconduce al valore del diritto come regolatore delle speranze nelle relazioni intersoggettive.

Sebbene una caratteristica negativa della nostra società sia quella di concepire il tempo come un “eterno presente” (condizione che riguarda, anche solo potenzialmente, tutte le culture nel mondo a causa della globalizzazione) non si può dimenticare che la relazione tra speranza e tempo si proietta nel futuro, di cui la speranza diventa memoria<sup>6</sup>. L'importanza del tempo, anche nella prospettiva della relazione con la speranza, consiste nel fatto che esso può essere “raccolto e conservato”, come se fosse il contenitore di un'esperienza vitale e non solo un metodo di misurazione o di computo. Il tempo, considerato come la descrizione dell'irrompere di un'esperienza viva nella vita delle persone, rende manifesta l'esigenza di rapportare la vita dell'uomo alla sua esistenza, in modo che possa essere coltivata la speranza di ciò che potrebbe accadere. La divisione del tempo (in un passato, un presente e un futuro) spesso contribuisce a definire un “correre” senza “arrivo” (un perenne presente), che nasconde spesso una crisi di identità, che induce a fuggire dal passato, a vivere con angoscia il presente, ad attendere speranzosi un futuro. La relazione tra speranza e tempo definisce l'esigenza di un “andare oltre”, rapportando l'uomo verso una dimensione dell'essere caratterizzata dal convincimento che i valori non contrattabili, che appartengono alla stessa natura umana, danno senso e significato alla vita. Il tempo ha un valore polisemico perché esso è anche memoria, è anche spazio, è sentimento, è silenzio, è rumore, è dialogo, è guerra, è pace, è preghiera, è offerta, è capacità di dare, è speranza. Dentro il tempo si costruisce la speranza del futuro, attraverso la coscienza della propria umanità e relazioni interpersonali, le quali possono dar vita ad azioni di bene o ad azioni di male, esprimendo la brevità di una vita “giocata” o la lunghezza di una vita ben vissuta<sup>7</sup>. Anche per questo il tempo non può essere considerato solo una misura anche della speranza (cioè della sua attesa e della sua

6 La speranza come memoria del futuro è in Gabriel Marcel, il quale, in *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Roma, Borla, 1967, la prospetta come una visione velata: “Non si può certo dire che la speranza veda ciò che sarà; ma essa afferma come se vedesse; si direbbe ch'essa attinga la sua autorità da una forma di visione velata, ascosa, della quale non può godere, ma su cui può fare assegnamento” (pp. 64-65). In questo senso la speranza è comunione contro l'isolamento e contrasto della disperazione, intesa come esperienza del tempo chiuso.

7 Seneca nella *Epistula ad Lucilium*, ammonisce: “Seneca: Rivendica a te il possesso di te stesso, e il tempo, che finora ti veniva sottratto apertamente, oppure rubato, oppure ti sfuggiva, raccogliilo e conservalo”.

realizzazione), ma deve essere concepito come un complesso fatto esistenziale (per le evidenti connotazioni di carattere filosofico, teologico, sociale, etico, giuridico), come relazione, come valore tipico dell'uomo. Speranza e tempo esistono nella storia e nella storia degli uomini e, pertanto, si caricano delle stesse contraddizioni nelle quali si esprime la nostra civiltà.

La speranza nel suo scorrere durante il tempo non serve solo a sostenere e far crescere l'attesa, ma a disegnare anche un percorso di emancipazione dell'animo umano, un percorso di recupero di una ricchezza umana valutabile in termini di relazione e interazione, rapportabile a una concezione del tempo come *sensorium Dei*<sup>8</sup>, come dinamica dell'esistenza e partecipazione della relazione misterica della Trinità. Il cristianesimo (insieme alle religioni monoteiste del libro, Ebraismo e Islam) aiuta a riscoprire il valore della perenne dimensione misterica del tempo, che procede secondo il logos divino e influenza i comportamenti delle persone e le loro coscienze, attingendo ai valori religiosi, che danno senso alla relazione esistenziale. La speranza è una dimensione non solo individuale, ma collettiva e relazionale, che ha necessità di essere governata e orientata con regole e norme ispirate ai principi fondamentali dei diritti umani, alle differenti culture e tradizioni. Per questo il diritto ne è coinvolto e diventa lo strumento servente attraverso il quale la comunità supera l'individualismo per il raggiungimento di un bene comune non solo realizzato, ma anche sperato. Ciò induce a riscoprire l'interesse della comunità verso la speranza e i beni che la materializzano nella vita delle persone e della società, affinché la speranza possa diventare esperienza democratica all'interno dello Stato, come esperienza del popolo sintesi tra valori religiosi e valori della tradizione laica.

## 2. *La speranza: dal riformismo alle paure del terzo millennio*

La speranza per essere elemento costitutivo della società deve avere un contenuto benefico e positivo e per questo deve proiettarsi verso il futuro e soprattutto verso un futuro animato da uno spirito riformista, estremamente necessario per dare nuova forma alle regole della convivenza come risposta ai nuovi interrogativi esistenziali, che per la loro gravità (pandemia, guerre, crisi di varia natura, minaccia nucleare, pirateria cibernetica, viola-

8 Secondo la definizione di Isaac Newton, in continuità dell'opera iniziata da Galileo Galilei (e anche da Leibniz), il tempo (al pari dello spazio) è avere "senso di Dio" (*sensorium Dei*) e scorrerebbe immutabile, sempre uguale a sé stesso.

zione dei diritti umani, traffico di esseri umani, torture, ...) e per la rapidità con cui si manifestano generano quelle gravi incertezze, capaci di soffocare la speranza personale e collettiva.

Il riformismo al quale intendo riferirmi non corrisponde a una visione ideologica, ma a una metodologia applicata a iniziative politiche, cioè (nel senso più ampio) applicata ad azioni che interessano la *polis*, con il fine di favorire l'evoluzione degli ordinamenti politici e sociali attraverso la teorizzazione e la realizzazione di riforme. Il termine riformismo, pur mantenendo un proprio significato originario, è stato fatto proprio nel corso del tempo da diversi orientamenti politico-sociali e da differenti tradizioni culturali (da quella cattolica a quella socialista), le quali hanno finito per attribuire alla parola diversità di significati, talora contrapposti. Questa eredità culturale comporta che, quando si parla di riformismo, spesso si vuol mettere in evidenza non tanto il desiderio (o la volontà) di riformare, quanto piuttosto l'orientamento al quale ispirare gli interventi di riforma, con l'effetto di non avere obiettivi concreti da realizzare. Spesso accade che anche le analisi riguardanti i processi di riforma subiscono una sorta di perversa deviazione attraverso gli occhiali dell'ideologia o della vacua contrapposizione personale fine a se stessa o risultano come trasparente copertura di conflitti che hanno altrove la loro origina, finendo per adattare la realtà a una lettura personale irrealistica ed errata. Per questo, sembra opportuno rimarcare la necessità di partire da una chiarezza terminologica al fine di meglio comprendere contenuti, forme e obiettivi del processo riformatore, o, quanto meno, l'ambito concettuale della presente analisi.

Riformare, senza dubbio, significa ridisegnare, utilizzando metodi ispirati a valori elevati e, dunque, che si rifanno alla carta costituzionale e ai contenuti elevati di altri atti solenni, sottoscritti dal nostro Paese. Per questo, non sembrerà superfluo insistere sulla imprescindibilità del metodo democratico, quello richiamato dall'art. 1 della Costituzione italiana, nel prospettare in modo positivo il progresso della società attraverso riforme graduali dell'assetto socio-politico-giuridico.

Tuttavia, non si può ignorare che accanto alla concezione positiva e moderna esiste anche una concezione negativa, conservatrice e formalista, che considera la modificazione dell'esistente un mero espediente. Pertanto, occorre far chiarezza sulle ambiguità del termine, che, come è stato osservato, riproduce una vera e propria "corruzione" del linguaggio dal momento che, soprattutto nel nostro paese, i protagonisti delle riforme (soggetti fisici o persone giuridiche) spesso sono gli autori delle violazioni dello stato di diritto. Inoltre, mi pare necessario depotenziare in qualche modo il termine dai contenuti ideologici, che ne hanno caratterizzato la

storia dalla sua nascita fino alla caduta del sistema bipolare. Il riformismo di oggi, dopo essersi alimentato dell'intenso dibattito ideologico che ha animato la cultura italiana nel novecento, non può essere inteso come erede del riformismo storico né è in continuità con esso<sup>9</sup>. Anche il "riformismo", come ideologia, è stato posto in crisi da cambiamenti epocali che hanno infranto alcune regole della convivenza. Il "riformismo" di oggi deve essere metodologia, ispirata alla concretezza dei problemi e della azione nell'intento di cambiare le regole che governano una società, specie in considerazione dei cambiamenti sociali e politici che si sono verificati, per rendere più concreta la protezione della persona umana e dei suoi diritti fondamentali. Riformismo, quindi, deve essere espressione di una metodologia pragmatica, che definisce anche la missione del giurista, volta più a conoscere i bisogni e a dare risposte normative adeguate, rispondenti a un quadro di principi superiori, piuttosto che a interpretare e a costruire modelli che, in fondo, finiscono per tutelare situazioni di potere. La speranza può alimentare il movimento riformista nel quale può trovare il suo compimento nella misura in cui la società si mostra capace di innovare il proprio ordinamento giuridico, rendendolo più compatibile con la tutela dei diritti fondamentali dell'uomo.

L'attesa che la società e gli Stati possano realizzare una piena ed effettiva tutela dei diritti umani può trovare compimento in un processo riformista che approvi la centralità effettiva di una tavola più aggiornata dei diritti del cittadino, comprensiva non solo delle eredità filosofiche e ideologiche delle grandi rivoluzioni democratiche del Settecento e dell'Ottocento, ma anche dei più attuali bisogni di emancipazione dalle precarie condizioni materiali di emarginazione e di povertà sociale. Emerge la necessità che lo Stato ridisegni sé stesso al fine di assumere le istanze di libertà e di partecipazione dei cittadini e delle comunità e allo stesso tempo di predisporre luoghi e strumenti di dialogo per favorire la loro coabitazione pacifica intorno a valori supremi condivisi. Tuttavia, non sfugge il fatto che ciò diventa possibile nella misura in cui più solido è il processo di identificazione dello Stato con la società (cosa che favorisce la tutela del bene comune affidata alla partecipazione stessa dei cittadini), attingendo ai valori costituzionali stabiliti. Le moderne costituzioni presentano principi fondamentali (comunque denominati) i quali pongono in primo piano "il pieno sviluppo della persona umana", sottolineando la necessità di una effettiva partecipazione di tutti i cittadini e le persone all'organizzazione politica, economica

9 Cfr. su questo punto Paolo Favilli, *Il riformismo e il suo rovescio. Saggio di politica e storia*, Milano, Franco Angeli, 2009.

e sociale del Paese (ad esempio nella Costituzione italiana questo è garantito da numerosi articoli, tra i quali l'art. 3) e stabilendo come dato imprescindibile il riconoscimento dei "diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità" (principio riconosciuto nel disposto dell'art. 2 della costituzione italiana). In altri termini, il pieno sviluppo della persona umana si realizza considerando l'individuo non solo isolatamente, e cioè in riferimento ai suoi primordiali ed essenziali bisogni di vita, ma nel rapporto con la comunità alla quale appartiene e all'interno delle società intermedie (cioè la famiglia, le comunità religiose, le organizzazioni associative, ...). In questa prospettiva, si può coltivare la speranza come sentimento collettivo di fiducia che possa favorire una (nuova) concezione dello Stato-comunità (come ad esempio quella che si è affermata a livello comunale e provinciale nella applicazione delle leggi di riforma della pubblica amministrazione, a cominciare dalla legge 265/1999) in cui l'interesse pubblico e il bene comune sia affidato non solo alle istituzioni, ma soprattutto ai percorsi di solidarietà.

### 3. La speranza tra diritti umani e libertà di religione

Un grande evento del secolo scorso è sembrato ridare corpo al compimento di una speranza, attesa per lunghissimi anni dalla fine della seconda guerra mondiale, e cioè la caduta di quel sistema bipolare, che aveva consegnato i diritti umani e le aspirazioni di libertà di interi popoli alla logica della repressione delle dittature nel convincimento che quel sistema consentisse la conservazione di un grado accettabile di sicurezza dal punto di vista internazionale. Quell'evento aveva ridato vigore alla speranza di cambiamenti e di riforme in cui la persona umana con i suoi diritti e la sua dignità fosse assolutamente centrale. In effetti, sia pure in un turbinio di eventi (anche bellici, basta ricordare le guerre in qualche misura sconvolgenti e di criticità, sembrava prendere corpo una sorta di processo di modernità in molti settori delle relazioni umane (internazionali e domestiche), che poneva un problema di riassetto degli equilibri, di rinnovamento dei processi democratici (in conseguenza della "riscoperta del concetto di democrazia come moderno principio di governo delle comunità"<sup>10</sup>) di democrazia come esaltazione dei valori umani fondamentali, di un nuovo biso-

10 Così Roberta Santoro, *Multiculturalismo e appartenenza religiosa (o fattore religioso): problemi giuridici di una società in cambiamento*, in Roberta Santoro, *Fenomeno religioso e dinamiche del multiculturalismo*, Bari, Cacucci, 2018, p. 16.

gno di ridefinire la coabitazione tra le culture, le religioni, le comunità. La spinta di quei processi di cambiamento (che in qualche modo sembravano anche dare compimento alle speranze degli anni settanta del novecento) sembrava avere la forza di favorire la coesistenza dialogica tra le diverse culture e di generare una sorta di nuova etica fortemente legata ai processi di globalizzazione. Con l'inizio del terzo millennio la speranza che i processi di modernità e di cambiamento strutturale della vita sociale potessero stabilizzarsi si è affievolita e si è anche indebolita la spinta riformista per diversi motivi, sia di carattere interno alle culture (come ad esempio l'irrigidimento dogmatico e l'incapacità del ricambio) sia di carattere esterno (come la forte penetrazione di fenomeni tardivamente percepiti nella loro consistenza, ad esempio la globalizzazione, il multiculturalismo, i fenomeni migratori). L'attacco alle twin towers è l'evento emblematico che ha minato i processi di cambiamento verso il progresso generale e ha generato una sorta di declino globale (sotto il profilo sociale, politico, militare, economico, religioso, culturale) e una caduta della speranza<sup>11</sup>. I fenomeni che hanno fatto seguito, caratterizzando il terzo millennio, stanno manifestando tutta la loro criticità e complessità, generando gravi crisi in differenti settori e campi delle relazioni umane. Tuttavia, contro questo declino della speranza (una sorta di carestia di umanità) vi è una risposta decisa (anche se non unanime) dal mondo delle religioni, che mostra nel tempo una propria efficacia. Non mancano casi severi di frattura tra le religioni, soprattutto cristiane e specialmente nel mondo ortodosso, e di un loro uso strumentale asservito alla politica o alla ideologia. In ogni caso, piaccia o non piaccia, la religione assume una rinnovata rilevanza pubblica, che può essere giocata contestualmente e nel medesimo contesto spaziale da più religioni differenti (anche appartenenti a una differente estrazione culturale), con ricadute sulla vita delle persone e delle società.

Le dinamiche geopolitiche attuali disegnano un difficile contesto nel quale la speranza che i diritti umani siano effettivamente tutelati è molto debole. Le guerre (da ultimo quella europea della Russia contro l'Ucraina, e non solo), i conflitti dimenticati, le gravi crisi economiche, il fondamentalismo religioso, la reviviscenza delle dittature, la diffusione delle povertà sono i terreni di coltura della perdita della speranza, poiché è visibile il destino difficoltoso dei diritti umani, costantemente e diffusamente violati.

---

11 Numerose le pubblicazioni che analizzano gli effetti dell'attacco dell'11 settembre 2001, tra queste per la capacità di sintetizzare gli effetti dell'evento con attenzione agli sviluppi che si sarebbero potuto realizzare cfr. Lucio Caracciolo, *Ripensare il mondo. Le provvisorie lezioni dell'11 settembre*, in, 2001.

Tra i diritti violati, quelli relativi alla libertà religiosa sono tra i primi sottoposti a una notevole pressione e sembrano cedere di fronte alla riviviscenza di fondamentalismi culturali o tradizionali, sempre più usati in una prospettiva politica di basso profilo. Tuttavia, il ruolo delle religioni, nonostante le criticità sociali e politiche, va nella direzione di un valore migliorativo delle relazioni, perché le religioni riscoprono i valori autentici sui quali si fonda il messaggio fideistico e dimostrano una maggiore sensibilità dialogica, anche in contesti specifici come il Mediterraneo<sup>12</sup>. In tal senso esse contribuiscono anche alla ricerca di parametri epistemologici interculturali, che, favorendo una pacifica coabitazione e lo sviluppo di dinamiche costruttive di interazione, possono essere considerati elementi della speranza. All'interno di una società multiculturale la capacità di governare i processi, attraverso politiche di regolazione degli interessi e di convergenza verso obiettivi condivisi, e il riconoscimento dei valori religiosi (che danno senso e significato alla vita) sostengono la speranza di una migliore prospettiva esistenziale e il godimento di un benessere diffuso.

Senza dubbio la tutela del diritto di libertà religiosa costituisce il punto di verifica della concreta attenzione alla dignità della persona e allo stesso tempo certifica il valore e la forza della speranza di uomini che trovano la ragione di vita in valori spirituali e religiosi. *L'Annual Report on International Religious Freedom* relativo all'anno 2021 curato dal Dipartimento di Stato USA descrive il crescendo di violazioni della libertà religiosa, che si verificano in quasi un terzo dei paesi del mondo (62 su 196), molti dei quali nelle nazioni più popolate (come Cina, India e Pakistan). Inoltre, ha messo in evidenza come negli ultimi due anni l'oppressione contro le comunità religiose vulnerabili è aumentata in tutti (tranne uno) i 26 paesi elencati nella categoria peggiore (quella "rossa"). Il rapporto descrive le crescenti repressioni da parte di regimi autoritari (come la Cina, accusata di genocidio contro i musulmani uiguri, e altri come in India e Myanmar), le ritorsioni di alcuni paesi (come la Turchia e il Pakistan) contro gruppi di minoranza ai quali sono stati negati cibo e aiuti di emergenza durante la pandemia del covid. Il rapporto esamina anche la diffusione di un "cybercaliffato" (strumento di reclutamento e radicalizzazione online) utilizzato da gruppi terroristici e i crescenti casi di violenza sessuale usata come arma contro le minoranze religiose (crimini contro donne e ragazze che vengono rapiti, violentati e costretti a convertirsi). Il Presidente Internazionale di "Aiuto alla Chiesa che Soffre", Thomas Heine-Geldern, riflet-

12 Mi permetto di rinviare al mio *Diritti e religioni nel crocevia Mediterraneo* (specialmente al capitolo secondo), Bari, Cacucci, 2016.



tendo sui risultati del Report ha rilevato come “nonostante le – sebbene importanti – iniziative delle Nazioni Unite e il personale degli ambasciatori della libertà religiosa, fino ad oggi la risposta della comunità internazionale alla violenza basata sulla religione e la persecuzione religiosa in generale può essere classificata come troppo poco, troppo tardi”. Questi dati, coerenti con quelli di altre analoghe organizzazioni, mettono in evidenza la criticità dello stato del diritto di libertà religiosa, elemento che incide profondamente sulla speranza di un miglioramento delle situazioni, tuttavia, il dialogo tra le religioni sta dimostrando la capacità di rinvigorire la speranza di un cambiamento, sostenuta da iniziative concrete e di portata mondiale. Tra le iniziative tese a costruire una stabile collaborazione tra il mondo cattolico e l’Islam è l’incontro ad Abu Dhabi tra papa Francesco e il Grande Imam di al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, del 2019, conclusosi con la sottoscrizione del Documento su “Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune”. In sintesi si può dire che il Documento di Abu Dhabi, che dal punto di vista morale e politico ha in sostanza la stessa forza della Dichiarazione universale sui diritti umani e le libertà fondamentali, compie un salto di qualità, poiché considera la fratellanza come requisito dell’umanità e come criterio di convivenza pacifica; la ricerca della fratellanza per cristianesimo e islam diventa una sorta di missione del credente, che a motivo della fede in Dio, “è chiamato a esprimere questa fratellanza umana” (Introduzione del Documento).

Il documento contiene una importante sottolineatura sulla dimensione “umana” della fratellanza, che proviene dal fatto che Dio ha fatto gli uomini fratelli e uguali e, pertanto, non può esservi se non una fratellanza “umana” e ogni altra forma di legame o altra forma di consorceria, che agisce per un interesse particolare, usurpa la parola “fratellanza” e non può essere definita tale.

Vale la pena di sottolineare che l’iniziativa di sottoscrivere il documento sulla fratellanza, che impegna moralmente le religioni cattolica e musulmana, ha un diretto riferimento alla risoluzione A/RES/65, adottata nell’ottobre del 2010, con la quale è stata istituita la Settimana mondiale per l’armonia interreligiosa con lo scopo di promuovere il dialogo interreligioso, la comprensione reciproca, la cooperazione tra le religioni quale elemento centrale di una cultura della pace per l’eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione sulla base della religione. Pertanto, la risoluzione dell’ONU incoraggia tutti gli Stati a sostenere, su base volontaria, la diffusione del messaggio di armonia interreligiosa in tutti i luoghi di culto durante la prima settimana di febbraio, ogni anno. Si tratta di una prospettiva che risulta quanto mai attuale alla luce degli eventi tra-

gici caratterizzanti il contesto attuale delle relazioni tra gli Stati e tra i popoli e che trova valido riscontro in alcune iniziative laiche, organizzate da alcuni Stati a tutela della pace come ad esempio Il 7° *Congresso dei leader delle religioni mondiali e tradizionali*, organizzato nel settembre 2022 a Nur-Sultan dal Kazakistan, che aveva come tema principale il dialogo tra le religioni per la pace, il “Forum for Dialogue: East and West for Human Coexistence” organizzato dal Bahrain nel novembre del 2022, e lo stesso convegno interreligioso negli Emirati Arabi Uniti presso il Founder’s Memorial, durante il quale fu sottoscritto il documento sulla fratellanza umana.

#### 4. La speranza cristiana

La visione “religiosa” della speranza, che contribuisce a dare una peculiare forza alla vita delle persone e al convincimento che la speranza non è un sentimento “perdente”, in sostanza costituisce una acquisizione relativamente recente nella teologia cristiana, che si deve a quei teologi che hanno realizzato il recupero della dimensione escatologica, carica di speranza, della fede cristiana, grazie alla quale è possibile coniugare esistenza cristiana e azione sociale, cioè fede e opere, messaggio evangelico diffuso specialmente attraverso l’insegnamento dell’apostolo Giacomo. La riscoperta del tema della speranza ha generato un intenso dibattito all’interno del cristianesimo (sia in quello cattolico sia in quello protestante), che registra diversità (non contrapposte) di analisi e di contenuti, ma convergenza di prospettive, cosa che merita una analisi, seppure sintetica e rapportata al contenuto del presente saggio.

Nel protestantesimo si deve a Moltmann una intensa riflessione teologica sulla proiezione ecclesiale e civile della speranza, che “nella trasformazione escatologica del mondo da parte di Dio conduce a un’etica trasformativa, che pur con un materiale insufficiente e con le deboli forze del presente cerca di essere all’altezza di questo futuro e lo anticipa”. L’etica della speranza definisce l’impegno di una “azione trasformatrice per anticipare più che si può la nuova creazione di tutte le cose che Dio ha promesso e che ha inaugurato in Cristo”<sup>13</sup>. È interessante ripercorrere il pensiero

13 Jürgen Moltmann, *Etica della speranza*, Brescia, Queriniana, 2011: 7, 59. Il tema della speranza è stato approcciato dalla teologia protestante sotto molteplici punti di vista, con riferimento a differenti prospettive e specialmente con riguardo al profilo escatologico attraverso le riflessioni di numerosi teologi come, ad esem-

teologico dell'Autore che in connessione con la speranza individua un'Etica della vita (pp. 61-136), poi un'Etica della terra (pp. 137-204) e infine un'Etica della pace giusta (pp. 205-298). Coerentemente con la tradizione protestante, l'attenzione è rivolta non alla compilazione di un manuale di teologia, bensì a favorire una testimonianza di vita, derivante dal Vangelo, che presta attenzione ai problemi sociali. È opportuno ricordare che oltre a Moltmann altri teologi protestanti hanno realizzato attraverso intensi studi scritturistici la riscoperta di una nuova centralità della speranza alla luce della escatologia e della storicità della rivelazione.

Nell'ambito del cattolicesimo, la speranza assume il valore di una virtù teologale, cioè una “delle caratteristiche qualificanti dell'esistenza cristiana”<sup>14</sup> che, in quanto tale, conferisce una forza interiore ed esistenziale che deve caratterizzare la vita di ogni credente e il suo impegno a conseguire il fine elevato della propria fede (cioè l'amore per Dio e l'amore per l'uomo). Il rinnovamento di interesse per il tema della speranza è stato possibile, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, grazie al rinnovamento della riflessione teologica e alla riscoperta del valore “popolare” dell'esperienza ecclesiale, cioè alla riscoperta della chiesa come popolo di Dio. La riflessione sulla speranza, confinata in un settore limitato (e quasi trascurato) della teologia dogmatica e morale, diventa una chiave interpretativa della teologia e della vita delle comunità ecclesiali, una via per rispondere alle domande sull'uomo e su Dio. Questo cambio di prospettiva è dovuto al rinnovamento proposto dal Concilio Vaticano II, grazie al quale è stata favorita la presenza “missionaria” nel contesto socio-culturale in cui le chiese locali sono inserite. Il confronto con la cultura contemporanea ha dato slancio al tema del futuro, declinata in tutte le sue dimensioni (come futuro dell'uomo, delle società, della natura, dell'ambiente, del clima, dell'economia, delle relazioni,...) specialmente di fronte a tutte di-speranze dell'oggi, che si mostra minaccioso, conflittuale, dilaniato da guerre, povertà, cataclismi naturali, crisi di varia natura. Tutto ciò ha posto per il credente il tema di concepire la speranza come certezza riposta non in una evoluzione del futuro storico-sociale, ma in Dio stesso e nella sua promessa che genera l'attesa di “nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abita la

---

pio, Johannes Weiss, Albert Schewitzer, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Freidrich Gogarten.

14 Così in Giuseppe Barbaglio, Severino Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, 1982, 1508: il lavoro sintetico rinvenibile in quest'opera da atto di una intensa ricerca ispirata dal tema della speranza e di cui non si può dare contezza in questa sede per la monumentalità dei lavori, alcuni dei quali vengono richiamati alla fine della voce sopra indicata.

giustizia” (così nella seconda lettera di Pietro 2PT 3, 8-14). Per questo, la riflessione cristiana sulla speranza ha assunto maggiore centralità dal punto di vista esistenziale e la riflessione si è confrontata sia in un ambito ecumenico più ampio (specie con le chiese protestanti) sia con le prospettive filosofiche di varia natura (di ispirazione esistenzialista, storico-dialettica, antropologiche, ...) sia con il tema dell’etica cristiana; soprattutto la riscoperta della profondità della lettura paolina sul rapporto tra salvezza, grazia e opere ha favorito la migliore comprensione dello stretto legame che intercorre tra la speranza, la fede e la carità. La combinazione di queste virtù teologiche definisce il processo di liberazione del credente, che si trova non distante dal bisogno di liberazione dell’uomo contemporaneo e si colloca nell’ottica di quelli che la teologia definisce “i novissimi”, cioè l’attesa anche ultramondana di “cieli e terra nuova”. Non si tratta di una mera rilettura “teologica” dei testi biblici neotestamentari, né tanto meno una mera speculazione teologica, quanto proprio di relativi alla promessa divina circa le cose future. La speranza assume piuttosto un valore ermeneutico, cioè l’interpretazione del cammino e delle aspettative terrene secondo un’esperienza illuminata dalla parola di Dio. La speranza nella promessa di Dio riguarda l’uomo nella totalità della sua esperienza umana, che diventa storia integrale della salvezza (quella realizzata e realizzanda quotidianamente da Dio nella storia dell’umanità). Pertanto, la storia della salvezza (nella dinamica pedagogica disegnata dal Creatore nel tempo) ricomprende gli tutti gli eventi umani e non è cosa distinta da essi, in quanto gli eventi umani (sia come dinamica rappresentazione del bene sia come tragica rappresentazione del male) costituiscono “un unico processo di autodonzione di Dio e di salvezza dell’uomo, in forza della promessa e della fedeltà di Dio che collega tutti questi eventi come in un’unica realtà vivente, aperta verso il futuro di Dio”<sup>15</sup>. La speranza, dunque, mostra la sua forte radicazione nella fede e la sua sostenibilità imprescindibile nella carità, che favorisce l’autocomprensione del singolo credente e della comunità ecclesiale nella testimonianza missionaria in un presente proteso verso il futuro promesso, inteso come orizzonte ultimo e senso supremo della vita. Di particolare interesse è la riflessione del magistero pontificio sulla speranza, che si materializza in una significativa successione di documenti e prospettazioni nell’insegnamento di Giovanni Paolo I, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI,

15 Cfr. Guido Gatti, “La teologia del futuro per un futuro della teologia: teologia della speranza”, in *Note di Pastorale Giovanile*, annata 1973.

Francesco<sup>16</sup>. Rileggendo il magistero pontificio si può scorgere una sorta di continuità nella quale si sviluppa un insegnamento che ha una stessa carat-

- 16 Sinteticamente si possono descrivere i tratti salienti dei diversi pontefici sul tema della speranza nel seguente modo: Giovanni Paolo I, in una catechesi affermava che la speranza “è una virtù obbligatoria per ogni cristiano” che nasce dalla fiducia in tre verità: “Dio è onnipotente, Dio mi ama immensamente, Dio è fedele alle promesse. Ed è Lui, il Dio della misericordia, che accende in me la fiducia; per cui io non mi sento né solo, né inutile, né abbandonato, ma coinvolto in un destino di salvezza, che sboccherà un giorno nel Paradiso” (Udienza Generale del 20 settembre 1978). Giovanni Paolo II invitava a riscoprire la virtù teologale della speranza, che “da una parte, spinge il cristiano a non perdere di vista la meta finale che dà senso e valore all’intera sua esistenza e, dall’altra, gli offre motivazioni solide e profonde per l’impegno quotidiano nella trasformazione della realtà per renderla conforme al progetto di Dio” (in *Tertio millennio adveniente*), inoltre occorre accogliere il dono dello Spirito Santo che “suscita in noi la certa speranza che nulla “potrà mai separarci dall’amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore” (Rm 8,39) e per questo motivo, Dio rivelatosi nella “pienezza del tempo” in Gesù Cristo è veramente “il Dio della speranza”, che riempie i credenti di gioia e di pace, facendoli abbondare “nella speranza per la potenza dello Spirito Santo” (Rm 15,13); pertanto i cristiani sono perciò chiamati ad essere testimoni nel mondo di questa gioiosa esperienza, “pronti sempre a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza” che è in loro (1 Pt 3,15). Benedetto XVI dedica molti passaggi alla speranza, virtù che cambia la vita, e vi dedica l’enciclica *Spe Salvi* nella quale la descrive come una virtù performativa, perché può “produrre fatti e cambiare la vita” e generare salvezza, secondo quanto è scritto nella Lettera ai Romani (Rm 8,24). Nell’enciclica egli scrive che “La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino”. In questa prospettiva Benedetto XVI indica una testimone di speranza, cioè santa Giuseppina Bakhita, che dopo aver conosciuto la schiavitù, la violenza, la povertà, l’umiliazione nell’incontro con Gesù vide rinascere la speranza che poi ha trasmesso agli altri come realtà viva: “La speranza, che era nata per lei e l’aveva ‘redenta’, non poteva tenerla per sé; questa speranza doveva raggiungere molti, raggiungere tutti” (*Spe Salvi*, 30 novembre 2007). Per Papa Francesco la speranza è una bella virtù che dona la forza di camminare nelle situazioni buie di un futuro incerto (Udienza Generale del 28 dicembre 2018). In questo contesto storico delicato è necessario il contagio della speranza, per diffondere a tutti gli uomini la Buona Notizia della risurrezione di Cristo, nostra speranza, che non è una formula magica, bensì la “vittoria dell’amore sulla radice del male, una vittoria che non ‘scavalca’ la sofferenza e la morte, ma le attraversa aprendo una strada nell’abisso, trasformando il male in bene: marchio esclusivo del potere di Dio” (Messaggio Urbi et Orbi del 12 aprile 2020). Con la Pasqua, abbiamo conquistato “un diritto fondamentale, che non ci sarà tolto: il diritto alla speranza. È una speranza nuova, viva, che viene da Dio” e “immette nel cuore la certezza che Dio sa volgere tutto al bene, perché persino dalla tomba fa uscire la vita” (Sabato Santo, 11 aprile 2020).

teristica, cioè quella di indicare una strada nella personale testimonianza di vita: non si tratta di un trattato teologico sulla speranza, ma di una sorta di didaché moderna per indicare ai credenti la via per incontrare Cristo. Molto significativamente la strada segnata dal magistero pontificio ha portato al riconoscimento di un diritto alla speranza, che ha il suo significato religioso e teologico nella risurrezione pasquale, cioè nell'uomo nuovo di cui Cristo risorto è la primizia, e le sue ricadute sociali nel riconoscimento di una nuova condizione esistenziale, che definisce il diritto dell'uomo (cioè i diritti inalienabili) nell'ottica della giustizia, come partecipazione ed effetto dell'amore divino.

*5. La speranza quale diritto di ultima generazione e il contrasto alle situazioni di sofferenza sociale: in particolare l'ergastolo ostativo*

Nel quadro evolutivo dei diritti umani fondamentali, la giurisprudenza italiana, autonomamente e anche conformandosi a quella europea, ha riconosciuto tra i diritti inalienabili, quelli cosiddetti di terza e quarta generazione, che sarebbero tutelati nell'art. 2 della costituzione italiana, ritenuto come una fattispecie aperta, cioè una sorta di contenitore nel quale far rientrare diritti meritevoli di tutela costituzionale e sempre nuovi (tra i diritti di terza generazione, che vanno al di là del mero aspetto civile e sociale, vi sono, ad esempio, il diritto alla vita, all'oblio, alla riservatezza, all'onore, all'ambiente salubre, di comunicare, ...). Si tratta di una compilazione che ammette una scrittura continua, poiché si ritiene che l'art. 2 della costituzione italiana sia una fattispecie aperta, costituzionalmente tutelata e riconosciuta. Nonostante i problemi di carattere giuridico e di tecnica giuridica che concernono questi diritti (quali ad esempio, la definizione spesso incerta circa la titolarità, l'incertezza dei riferimenti legislativi, e criticità di alcuni meccanismi costituzionali per la salvaguardia dei diritti, l'insufficienza delle risorse governative necessarie per adempiere i doveri corrispondenti ai diritti di seconda e terza generazione, ...) non v'è dubbio che è segnata in modo irreversibile la strada per il riconoscimento circa l'esistenza di questa tipologia dei diritti umani fondamentali.

Il diritto alla speranza si muove in questa via e, nonostante, le incertezze che derivano dalla novità del riconoscimento giuridico, la giurisprudenza (e anche il legislatore, seppure timidamente) comincia non solo a interessarsene, ma anche a definire alcuni principi, che riguardano situazioni personali di fragilità, come ad esempio gli anziani e i disabili (ad esempio prevedendo un amministratore di sostegno), i malati gravi e terminali (ad

esempio le cure palliative e le pressioni per legiferare sul fine vita), i bambini (riconoscendo in concreto il loro diritto al futuro)<sup>17</sup>.

Tra gli ambiti e i soggetti nei quali si può ravvisare l'esistenza di questo diritto, recentemente il dibattito si è soffermato sulla condizione del condannato al cosiddetto ergastolo ostativo<sup>18</sup>, che costituisce una tipologia specifica di pena detentiva, caratterizzata dal fatto di essere perpetua e di impedire alla persona condannata di accedere ad alcuni benefici e a misure alternative (cui possono essere anche ammessi i condannati al "semplice" ergastolo). Si tratta di materia complessa, oggetto di un dibattito (forse senza fine) che ritorna periodicamente in vari ambiti (politico, sociale, giudiziario, ecc.), che è stato disciplinato da un recente decreto governativo, convertito (con alcune modifiche) in legge il 30 dicembre del 2022. Va precisato che nel nostro ordinamento l'ergastolo, introdotto a partire dai primi anni novanta del secolo scorso per combattere la mafia, viene comminata soltanto in caso di delitti particolarmente gravi, come il terrorismo e l'associazione mafiosa. Su questa misura pesa il giudizio negativo e problematico della Corte costituzionale, interpellata da un giudice ordinario di un processo durante il quale la difesa aveva sollevato un dubbio di costituzionalità della norma, che impediva di concedere la libertà condizionale all'imputato. Sul punto specifico la corte nel mese di aprile del 2021 la Corte risolse il dubbio confermando l'impedimento previsto dalla legge n. 203 del 1991, trattandosi di condanna all'ergastolo "per delitti commessi avvalendosi delle condizioni di cui all'art. 416-bis del codice penale ovvero al fine di agevolare l'attività delle associazioni in esso previste, che non abbia collaborato con la giustizia". Ma, ancor più significativa ai fini della sussistenza del diritto alla speranza è la decisione della Corte EDU (prima sezione nel caso Viola c. Italia, sentenza del 13-6-2019, Ric. n. 77633/16) che ha condannato l'Italia per il fatto che nel nostro ordinamento esiste la fattispecie penale dell'ergastolo "*incomprimibile de iure e de facto* (cioè il

17 La letteratura scientifica sostiene da tempo la ricerca relativa al tema. Ad esempio, cfr. Giovanni Maria Flick, *Il bambino, oggi: il diritto di avere diritti; la speranza di avere un futuro*, in <https://www.rivistaaic.it>, 2/2015. Cfr. anche Elisabetta Lamarque, *Prima i bambini*, Milano, Franco Angeli, 2022; Roberta Santoro, *Diritti ed educazione religiosa del minore*, Napoli, Jovene, 2004. Con riferimento ai temi del diritto alla vita e al fine vita tra gli altri cfr. Bruno de Filippis, *Biotestamento e fine vita*, Padova, Cedam, 2018.

18 Sul tema della relazione tra ergastolo e rieducazione anche con riferimento alla condizione del condannato all'ergastolo ostativo cfr. AA.VV., *Il diritto alla speranza. L'ergastolo nel diritto penale costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2019; AA.VV., *Il diritto alla speranza. L'ergastolo nel diritto penale costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2019.

cosiddetto ergastolo “ostativo” applicato attraverso gli artt. 22 c.p., 4-bis e 58-ter O.P.) poiché in contrasto con l’art. 3 CEDU che vieta le pene disumane e degradanti. In sostanza, la Corte condanna l’automatismo contenuto nella legge, che non riconoscerebbe il diritto del condannato “di autodeterminarsi in un percorso risocializzante, che resta vanificato, anche se positivo”. Pur riconoscendo l’esigenza di proteggere la collettività dalla pericolosità sociale di chi ha commesso reati gravissimi, la corte osserva che l’applicazione automatica del provvedimento e la fotografia di una realtà che si ritiene non suscettibile di cambiare in meglio “non consente al giudice competente di apprezzare l’evoluzione della personalità che il detenuto ha compiuto nel corso degli anni” e ciò contrasta con l’art. 3 della CEDU in quanto priva il condannato all’ergastolo per i delitti di cui all’art. 4-bis O.P., di quel valore della *«dignità umana, che si trova al centro stesso del sistema messo in atto dalla Convenzione, [e] impedisce di privare una persona della sua libertà in maniera coercitiva senza operare nel contempo per il suo reinserimento e senza fornirgli una possibilità di recuperare un giorno tale libertà»*<sup>7</sup>. Quindi, secondo la Corte europea non si può sopprimere il “diritto alla possibilità” di una revisione della pena e va tutelata la speranza di un reinserimento sociale del condannato. Numerose sono le sentenze emanate dalla Corte europea in presenza di fattispecie di condanna all’ergastolo che contengano applicazioni automatiche di pene che comprimono i diritti umani fondamentali, che non possono essere ignorati, ma ciò che merita di essere rimarcato nella sentenza riportata (che comunque precede l’ultima legge italiana in materia, che è del dicembre 2022) riguarda proprio la rilevanza di un diritto alla speranza. Infatti, pur concordando con le osservazioni relative alla gravità del fenomeno mafioso espresse dal governo e la scelta del legislatore di privilegiare le finalità di prevenzione generale e di tutela della sicurezza pubblica (contenute nelle decisioni della Corte di Cassazione e dal giudice ordinario che emise la sentenza di condanna), la Corte europea ribadisce che oltre alla punizione, che resta uno degli obiettivi della detenzione, il diritto europeo sottolinea l’importanza della risocializzazione e della possibilità di autodeterminazione, che deve orientare gli interventi del legislatore e dei giudici. In effetti, anche il nostro sistema penale conferisce importanza all’immanentismo della funzione rieducativa della pena (già richiamata dopo anni di oblio in una sentenza della Corte costituzionale del 1990, la numero 313/1990) che trova notevoli difficoltà applicative a causa delle disfunzioni (diventate strutturali) del nostro sistema carcerario e anche di una certa “distrazione” della società civile. La recente legge n. 199 del 30 dicembre 2022, rispondendo in qualche modo alle sollecitazioni della Corte costituzionale, (la



quale (da ultimo) nell'ordinanza n. 97 del 2021 aveva rilevato "l'incompatibilità con la Costituzione delle norme che individuano nella collaborazione l'unica possibile strada, a disposizione del condannato all'ergastolo per un reato ostativo, per accedere alla liberazione condizionale, demandando però al legislatore il compito di operare scelte di politica criminale tali da contemperare le esigenze di prevenzione generale e sicurezza collettiva con il rispetto del principio di rieducazione della pena affermato dall'articolo 27, terzo comma, della Costituzione") ha modificato il quadro complessivo utile per la concessione di taluni benefici personali cercando di renderlo più compatibile con i diritti costituzionali e conservando, comunque, alcune cautele necessarie (come, ad esempio, quelle previste dal nuovo comma 2 dell'art. 4-bis della legge) data la pericolosità del condannato. Pur non dimenticando che siamo nel campo dell'opinabile e che i tecnicismi normativi possono essere più o meno efficaci nell'adeguamento ai valori assoluti e ai principi dai quali derivano i diritti umani fondamentali, il vero vulnus consiste nel fatto che diventa difficile favorire i percorsi rieducativi che danno corpo al diritto alla speranza di riconquistare la dignità umana. Questo obiettivo deve costituire una priorità sempre presente nell'ordinamento e nello stato sociale e di diritto e, tuttavia, l'esperienza dice che l'effettività della tutela dei diritti umani e della attuazione di ogni tecnica applicativa costituisce il vero problema della società contemporanea e richiede una governance ben diversa nella scelte sociali e istituzionali. Allo stesso tempo, perché i diritti umani fondamentali siano tutelati nella pratica quotidiana e dovunque (specie nei contesti più poveri) è necessario un cambio culturale delle persone e un continuo sforzo, che può essere sostenuto dall'impegno continuo delle religioni, per le quali la speranza è una virtù, che prescindendo da logiche di premialità o di punibilità, segna la vita dell'uomo e la proietta anche oltre i limiti naturali.





MARIO RICCA  
PROGRESSIVE HOPING

1. *Hope as a two-faceted Janus and a its self-alienating symptomatology*

“Hoping beyond hope”, “hoping against all hope”, etc., are English expressions intended to signify the frustration of the expectations that are ordinarily identified as the ‘stuff’ of hoping. They refer to the situations where the envisaged event, the targeted object, the pursued goal, have eclipsed all probability. From a pragmatic perspective, at least, in the above situations hope loses its target. Or does it?

The question is less trivial than it may appear. The semiotic status of “hope” is ambiguous. What is hope a sign of? Is the hoped-for object an event, a material thing, a situation? Or, rather, the psychological-noetic attitude of the human subject’s mind? Common sense dictates that the first formulation, namely “the object placed out there as an external referent/target of hope”, would seem to be the most obvious and reasonable answer. And yet, the ‘hoped-for object’ is by definition something that ‘is not yet’ and its effectiveness cannot be taken for granted. Otherwise, hope would be tantamount to a representation of what is only temporarily unavailable, but which is not – at least not only due to its unavailability – affected by uncertainty. Conversely, the “target of hope” is only potentially an object out there and, as such, a part of the ‘real world.’ Insofar as that object is hoped for, it is colored – as it were – by that very fact in a different semantic fashion. Actually, the psychological attitude that hope simultaneously signifies seems not to be sharply distinguishable from its target. This is precisely because the hoped-for object is not only absent but also uncertain, as it is uncertain in what way it could be achieved or, more generally, how it could come into being. It is imbedded in a hybrid condition that ends up impinging on its semantic configurability. Inasmuch as it is an object of hoping, nobody knows exactly how the “hoped-for target” could be realized. Thus, the means for its achievement are only vaguely foreseeable. The potential variations of means along the path where hope is realized implies, however, a symmetric potential variation in the relationships undergirding its



meaning. But a variation of meaning could equal, in this case, a change, an alteration, as regards the same existence of the hoped-for object. The crucial point, moreover, is that the potential variation of the instrumental path towards the achievement of the hoped-for object/situation/end is constitutive of “hoping for something”. But, if this is correct, then making the claim that the target of hoping and the ‘future object’ are the same – if taken as something distinguishable from the human mind – becomes something far from obvious.

Reiterating, at this point, the question of “what hope is a sign of”, bearing in mind what has been just observed, opens up a much more dynamic and problematic scenario. To introduce this further step of my investigation within the overall topic of this essay collection – that is, *hope as a sign* – I would like to raise another question. Is the referential relationship commonsense places between hope and its target a source of alienation as silent as it is pervasive? Or not? Philosophical speculation (Bloch: 1995) has efficaciously underscored that hoping is another way of signifying the dynamic constitution of humans: that is, living beings intrinsically denoted by the attitude to act because they are driven by ends that they can identify and represent symbolically to themselves. In this sense, hoping could be defined as the “bone marrow” of human beings. Hoping triggers humans to act; but acting, in turn, changes the “matter” of which human beings are made. Nonetheless, in this portrayal of anthropological experience and its unfolding through hope something still seems to be missing. In my view, what remains overshadowed is the relational dynamics of the referent, namely the ‘object/target’ of hoping. Although the hoped-for “item” constitutively lies in the future, nonetheless it is never epistemologically detached from the “hopefuls”. Any cognitive as well as pragmatic *divorce* between the referent/target of hope and the “hopeful’s” mind hides – despite its apparent self-evidence and plain intelligibility – a lack of self-awareness and, thereby, a neglected danger of self-alienation. This kind of (primarily) cognitive pathology could be designated as the ‘subtraction of the subject from the object’.

What human beings can hope for is in any case an outcome of their interpenetrative and mutually transformative relationship with the environment. Any hoped-for target, regardless of its lying in the future, results, however, from the past. As such it encapsulates the previous human activity that led a specific individual mind to symbolize it as a consequence stemming from the transactional relationship between the organism and the environment. In a nutshell: the “hopeful” is already and constitutively inside what is hoped for, its features, its shape, its meaning. Nonetheless, hu-

mans show a baffling proclivity to forget that they are already inside what they hope and/or yearn for. Precisely for this reason, hope is often reified in the material features of its target and, thereby, alienated from the hoping subject. Which means, however, losing sight of the *fact* that the meaning of what is hoped for is a “*fact*” made by human beings themselves. When this occurs, the hope becomes merely *formal*, engulfed by its ossified target; but, for exactly this reason, it is blind to the “hopeful” and their dynamic/reflexive relationship with what is hoped for. In a sense, the ‘subject’ (subjective respect) inherent in the “object” of hope is unrecognized. And yet, this is at odds with a basic requirement of hope itself: its being vector of a wishful and/or needy subject’s disposition. It is so because what is hoped for is also expected and this implies, in turn, that it corresponds to a wish or a need. If wish or need is missing, there will be no expectation and therefore no semantic “slot” for hope. It simply vanishes.

The crucial issue is, however, that expectation has a “verbal” meaning. It comprises duration, more specifically a dynamic duration, insofar as ‘expecting a hoped-for target’ is an activity in itself. Just like any activity it entails “semiotic work” and, therefore, transformation and translation. If anything, the minimum stage of this transformative process coincides with the reflexive translation of the “I” mirrored in the various steps of the “expecting Self”. Conversely, its full unfolding includes all the activities eventually requested to reach the hoped-for target. In the target-driven understanding of hope, such subjective dynamics, however, does not seem to affect the “fixity”, the “iconic stillness”, of what is “hoped for”. On the contrary, it can be maintained in a state of “semantic insulation” from the hoping subjects, precisely by virtue of this imaginative semiotic immunization from them. The absurdity of this pervasive approach to “hoping” is not, however, free of its bitter fruit. That “poison apple” is embodied in the idiomatic disappointment that is, in a sense, the hallmark of anyone who after having achieved the hoped-for target feels somehow worthless, as if their strains and active projections towards the hoped-for item had been in vain. This dissociation between the present “I” and the “past hoping Self”, as well as the ensuing inclination toward a retrospectively elicited depression, are both a kind of *chronological transliteration* of a previously occurred semantic divorce. This divorce is exactly the one maintained between the “hoped-for target”, inasmuch as it has been conceived as a reified end, and the “hoping subject”. As a consequence, it should not come as a surprise that in some cases (...only a few?), after the hope has been fulfilled, the *formal* “hopeful” could discover that up until then, and during all the previous time, the *real* hoping subject was someone else.

In view of the above, the almost unavoidable conclusion would seem to be that if “hope” is a sign, then it is sign of alienation, or at least, a self-alienating human habit. In this regard, I suppose that many readers could argue that the *de-coupling* between the hoping subject and “achieving one” does not always take place in daily experience. Let us assume that, at least for now. Nonetheless the absence of delusion or self-dissociation does not exclude that an infra-subjective transformation has occurred. The satisfaction of the supposedly achieved target can also depend on the generality, the vagueness, of the categorizations used to signify the concrete, real target. The semantic entropy of those categorizations allows the hoping subjects to attune and thereby keep together the hoped-for result, on one hand, and the changes during the process of its achievement, on the other. Needless to say – following Peirce, Dewey and Latour, among others – the correspondence is only retrospectively construed and (self-deceptively) assumed as objective, that is, pertaining to a kind of eternal present of the *real* reality. This false assumption, however, is the source of the epistemological divorce between the hoping subjects and the target of their hope, with the subsequent proneness to reification of the latter.

From a pragmatic and ethical point of view, hope always also includes the hoping subject and its transformation – at a minimum, that which is inherent as an epiphenomenon in the adoption of the activities instrumentally needed to realize the hope. Even if – it should be repeatedly underscored – where hope is at work, no entirely planned activity can be assumed as an array of means defined in advance and in every detail to achieve an end. Actions that are meticulously planned and assumed as paths, already defined step by step to efficaciously reach their final result, leave no room for hope. Sometimes, however, the leaning toward the reification of the hoped-for “items” seems to overlook this logical and existential incompatibility. On the contrary, hoping, in and of itself, involves the acceptance by the hoping subjects of their own transformation and their stepping out of the world saturated by the collection of what is already “given”. Hoping, in a quasi-Levinasian synthesis, implies an “otherwise than Being”, precisely the subjects’ pro-active propensity to go beyond the essence, which is to be intended, in turn, as the previously reached *state of art* in their relationship with the world.

## 2. Referential hope and referential semantics: A ‘paralleled’ way out

The above argument regarding the referentiality of hoping is on the same page – so to speak – with a departure from both referential and inten-

tional theories of meaning. My proposal to relativize the ‘catalyst’ role of the target of hope in understanding the semiotic import of hoping is not designed to divest it of any teleological signification. To put it diversely, I do not pursue any attempt to reduce the conception of ‘hoping’ to a psychological disposition unrelated to its semantic target. Nonetheless, I am aware that including a semantic ‘moment’ in hoping risks making my approach fall prey to a vicious circle. This could be explained by saying that:

- a) if the meaning of hope is “hoping for something” and
- b) if that hope, in itself, depends on the meaning of this “something”
- c) then the meaning of hope will be nothing but a consequence of the “semantic stuff” of what is hoped for and its capacity to dynamically catalyze the hopeful’s action.

In the sequence just outlined, what completely vanishes is “simply” the “subject”. At a certain extent, ‘It’ seems to be reduced to an *extra*.

The kind of circularity illustrated above, however, harks back to another notorious example of a vicious circle related to referential approaches: precisely the so-called Gricean Vicious Cycle (see Levine 1989; Levison 2000: 6; Capone 2020: 19 ff.; Salmani Nodoushan 2022). The problem with this vicious circle has to do with the theory of meaning. Assuming that meaning is the result of an intentional disposition, the question is: does this disposition depend on the semantic respect of its target, or not? If the answer is positive, then the intentional and therefore referential approach to meaning would be ensnared in a vicious circle. To avoid this occurrence and save the theoretical link between intentionality and meaning, the intentional disposition must be thought of without any referral to its target and the related semantic “stuff”.

If we consider, however, the general disposition to believe, the chances of providing a persuasive argument in support of its psychological appropriateness look very flimsy. Upon closer examination, the attempt to detach the “mental disposition of the believer” from the semantic content of “what is believed” seems to be almost exclusively gauged on avoiding the so called Gricean Vicious Cycle. Nevertheless, arguing that the natural language semantics can be grasped by means of a mere psychological explication seems to increase, rather than defuse, the risk of falling prey to a vicious circle. This is because, in the end, the psychological explication cannot avoid referring, in one way or another, to the semantic content of what is believed. And this even if the above theoretical approach assumes that the object of belief is a mental representation shaped in *mentalese* rather than in a natural language (Fodor 1980, 2010). My view, however, is not focused on the (unproven) possibility of providing a psychological explication

tion of belief devoid, in itself, of semantic assumptions; nor, alternatively, that a presumed psychological explication of the disposition to believe would be a mere tautological or self-assertive stance if detached from the semantic content of what is believed.

My criticism stems primarily from the observation that the performativity of “belief”, or other psychological dispositions such as, for example, hoping, does not generate in absolutely performative terms the object of what is targeted. Believing, hoping, etc. are not only actions but also reactions. I mean that they are in any case involved in an ongoing transactive relationship between the subject and the environment (Dewey, Bentley, 1949). For this reason, any attempt to define intentional dispositions without an appropriate examination of the perlocutory projections inherent in their performativity (Austin, Bourdieu, Ricca) makes little sense. And this, of course, assumes that both the paradigms of illocutivity and perlocutivity can be applied to speech acts as well as behaviors.

Perlocution entails a relationship of the subject with the environment and – what is even more relevant – a proactive and transformative engagement of the same subject in the adaptation process. Psychological and intentional disposition cannot be conceived, therefore, as a priori, internal, or purely mental motions. They are genetically ingrained in a relational process and are related to their target insofar as they *co-produce* it as an effect of their unfolding. On the other hand, acts of believing or hoping are also, in turn, transformative effects that *affect* a part of the adaptive relationship: again, the subject. The same party that by believing, hoping, etc., changes and, consequently, concurs to modify the situation in which what is believed, hoped for, etc. makes sense.

I think that, even completely outside any referential approach to meaning, the consideration of “intentionality” is fruitful precisely within the just outlined transactional semantic relationship. But this only on the proviso that the meaning of “intentional dispositions” is assumed as something that lies *beyond* and *around* the psychological (or internal) disposition taken as such, namely in its unrelated atomistic representation. Regardless of the adaptive relationship, and therefore the necessarily meaningful and experiential engendering of a new existential situation, “intentionality” would be only the result of an abstract and heuristic “subitizing” (the ability to discriminate more items or elements within an overall situation or during a process) (Lakoff and Nuñez: 2000: 19 ff.). And yet, an ‘intentionality’ taken in its isolation makes sense only insofar as it is *implicitly* tied to the whole adaptive process. Should we subtract that implicit background, intentional disposition would remain bereft of any signification. Conversely,



its involvement in the production of an existential meaningful and comprehensively understood situation has reasonable chances of avoiding a fall into the “Gricean Vicious Cycle”. This is because the final semantic dimension should not be assumed to be the same as the target of the original “intentional disposition”. The ultimate, transactional, and meaningful situation emerges from an embodied process of transformation of both the subject and the environment: a process in which “intentional disposition” plays the role of, and is to be understood as, a transformative means.

In my view, meaning lies beyond any isomorphic correspondence between the symbol and what is signified by it. Insofar as meaning is an adaptive process, linguistic expressions are only vehicles of its ongoing unfolding. The adequacy of these vehicles relies on something that is beyond what is assumed as semiotically (and therefore both physically and symbolically) close, immediately relevant, and implicational. For example, the adequacy of a “glass” does not coincide only with its being shaped in this or that way, but also with gravity and the neck muscles that allow human beings to swallow the liquids it contains. To be more explicit, consider to what extent a glass will remain itself in a permanent condition of zero gravity. Against this changing backdrop, the glass proves to be only the edge, the point of convergence and transition of the multidirectional adaptation process among the elements populating the environment, which in turn result from other relational and semiotic combinations. The meaning sprouts from (and amidst) such overall equilibrium (when it is *tentatively* reached) and its dynamic emergence from the processive and mutual transformation of both the subjects and their environment.

Underlying the last sentence (and its meaning) there is the self-reflexive idea that “adaptation” does not have a *direction* from something to something else, but is rather the simultaneous, omnidirectional, relational and transactional adjustment of everything with everything, the attunement of the whole with itself. When we talk about the adaptation of something to something else, we usually focus only on a specific ridge, one of a myriad of relational crossroads comprising the overall dynamic unfolding of the whole. Conversely, adaptation is only a “marker” that instrumentally stands for a choral and reticular convergence of innumerable determinant relations.

I understand that this way of configuring meaning could seem overly *inclusive* – to say the least. On the other hand, a more narrowed framing of the constituents of meaning – as in, for example, truth-value logic or the traditional morphological checklist of denotative features – fails to grasp the process from which signification gushes out. In this perspec-

tive, “meaning” is taken – to some extent, perhaps even unawares – as reduced only to what “has been meant” in the past. This *dis*-location in the past, however, is the source of the separation between the object of signification from the signifying subject (namely, who is actively involved in the production of meaning). This separation, a kind of dualism deeply nestled in the *epistemology of secularization* (Ricca 2020), is at work in the cognitive imagery of the semantic referential theories (in which the referent is always pre-signified); but the same could be said with respect to the relational symbolic approach inherent in truth-value logic. Nonetheless, that separation is conceivable only insofar as the active subjective component in the construction of meaning is overlooked, dissimulated, and made invisible. The distance between the signifier and the signified is, actually, a form of alienation of human subjects from something that is part of themselves. From a semiotic point of view (especially, in the Peircean universe of discourse), moreover, it is worth emphasizing that the *signifier* could be simultaneously intended as the human signifying subject and, cumulatively, as the signifier sign.

From a semio-anthropological perspective, the distance/separation between the signifier and the *signified* could be traced back to the way in which human beings learn words, symbols and their communicative uses. Even if we assume that each word is an epitome and, at the same time, a kind of prophecy, that sums up the unfolding of processes of transactive adaptation between the organism and the world, it cannot be denied that the acquisition of linguistic competence inter-subjectively transfers that process mainly as a pre-packaged result. The steps of that process are typically only vaguely embodied by the individuals who learn the use of language. In other words, the path that leads to the cognitive molding of a word/symbol, if considered as the epitome of an experiential chain, is for the most part taken for granted by who is called to apprehend the related meaning. Unfortunately, pedagogical methods and practice are also largely aimed – yesterday like today – at transferring abstract schemas of signification rather than making individual learners cognizant of the experiential processes summoned within words and other symbolic items (Bachelard 2004; Dewey 1916, 1938, 1997). This is tantamount to saying that when people learn language, they become familiar with the ‘meant’, namely the result of signification processes, rather than the passages through which ‘mean-*ing*’ emerges as an ongoing occurrence within which ‘environmental means/contextual elements’ and ‘ends’ mutually co-define both their existential scope and matter. This processive unawareness is also due, in many respects, to the distributed unfolding of

cognition, as if to say that also in ‘knowing’ we can recognize a kind of distribution of work (interesting suggestions, in this sense, can be found in Rossi-Landi 1998, 2003; but see, also, Ponzio 2008 and, more recently, Borrelli 2020). Linguistic actors, in other words, become defectively aware of the experiential passages epitomized in words as semi-symbolic elements (that is, partially and already half-processed symbols), and only under this guise do they then embody their ‘meaning’ in their own activity. This kind of transmission of knowledge has its advantages, as well as its flaws and dangers. If from one angle it allows for a quick and immediately ready-to-use acquisition of communicative and behavioural habits, from the other, it might prove to be a serious hindrance to the ability to enactively adapt individual behaviour to the present – and unprecedented – environmental conditions.

“Enaction“ refers to the unremitting and tacit processes of transactive exchanges that organisms carry on in their life activities. Categories, mental schemas, and cognitive habits are consciously adopted – if we embrace the enactivist perspective (Di Paolo et al.; Durt *et al.*) – and are the result of these processes; they should be understood as means and/or instruments to proactively drive human action rather than as representations or portrayals of a world out there. Nonetheless, both the continuity and the topicality of enactive transactions carried out by individual subjects seems, at least potentially, to conflict with the tendency to ossify knowledge, seeing it as coinciding with the “already meant” that connotes the transmission of culture and still today a large part of contemporary educational paradigms. Finding a way out from the mire of these polarized aspects of the overall process of meaning-making and transmission is a task that is anything but easy. In a sense, it could become the main challenge of our times. For the increasing complexity of knowledge, on one hand, and the schematization of its results and their communication through digitalized channels/devices, on the other, put people at a remote distance from any viable chance to retrace the genealogical stages of the ‘known’ which is passed on to them.

Some cues, at least towards a possible solution of the above dilemma, come from the probabilistic status of categorization and judgements. In this respect, we could take inspiration from Kant’s insightful remarks about the relationship between the reliability of synthetic a priori judgments and the permanency of *eco-logical* boundary conditions. He argued and warned that if the boundary conditions were to become unstable, no synthetic a priori judgment could be considered to be endowed with predictive capacity (in this regard, see Peirce, 1994: Sect. 2.669). From an all-comprehensive point of view, however, the persistence of boundary conditions can be as-

sumed only in probabilistic terms. And this even because human beings have only a relative ability to control environmental changes. If that is the case, therefore, the epistemological statute of the act of “meaning” and “hoping” exhibit something in common. The act of expressing the ‘meaning’ of ‘something’, insofar as it somehow includes an a priori synthetic judgment about its (relational) status in the world, involves a coefficient of hope that is directly proportional to its being only probable. This connection is symmetrical, on the other hand, to the interpenetration extant between the disposition to hoping and its semantic content. Moreover – and this is the salient point – (mere) probability and the unavoidable transformative/transactive implications of the relationship between subject and environment are concomitant aspects of experience. Precisely this connection, I think, offers a starting point for a possible way out from the above cognitive quagmire of semantic ossification.

Any kind of knowledge and meaning (intended as coincident with the ‘already meant’) acquired through a communicational transmission is in danger of boiling down to a *synthesis speciosa*: something equivalent, more or less, with the pronunciation of a word the semantic content of which is, however, cognitively detached from direct experience and, thereby a fully effective knowing. The more the alleged awareness of meaning is flattened by this kind of “ossified meant”, the less chance there is that it is not reduced to a false assumption about the ongoing relationship between the individual mind/body unit and the environment. The only remedy for this cognitive failure is the maintenance of an open attitude to renew the transactional and mutually transformative process from which the ‘already meant’ has sprouted in the past. This inclination to trace back and unpack the ‘boxed knowledge and meaning’ received from others can be thought of as the edge where enactive adaptation and cultural transmission conflate, recombine, and could reciprocally enhance. Furthermore, that edge is the same where a participatory and cognitively enlightened ideal of democracy can take root. For only a polyphonic, multivocal, mutually transactional and unremitting renewal of social knowledge can harmonize the enactive transformation (Di Paolo; De Jaegher 2022: 250-251) of individual experience and the commitment to orchestrate, adaptively and equitably, the relationships with both the social and natural environment. A democratic practice of cognition, in any case, requires a subjective openness to self-transformation, which in and of itself overcomes any referential or univocal *direction of fit* (Searle 2001: 37) in the transactive exchange between the knowing subject and its environment (which also include, of course, other human beings).

In light of the above, being adaptively responsive to transformative processes reveals itself to be a crucial cognitive attitude for defusing the danger of self-alienation lurking in both semantic referentiality and the reification of the “hoped-for target”. An interlocutory conclusion that, in turn, paves the way towards an interpretation of hope as a sign in a processive and self-reflexive way.

### 3. *Hoping against/beyond all ‘signifieds’*

I would like to begin this conclusive paragraph with a sentence that is the anticipating epitome of all the arguments that will be proffered from now until its end. It is as follows. As paradoxical as it may appear, hope is a sign of its own signifier, which is nothing but the non-reifiable whole that overdetermines and, at the same time, comprehends the emergence of the disposition to hoping.

In approaching “hope as a sign” I have tried to explain how and why the ‘hopeful subject’ and the ‘hoped-for target’ mutually, transactionally, and reflexively remold one another along the process of hoping. This entails that if “hope”, to be intended in this *verbal way* as processive hoping, is a sign, it is – in Peircean terms – a dynamic interpretant that self-develops. This is, in my view, the genuine semiotic *significance* of hope. That is to say that it can unfold, as a lived experience, only by virtue of the withdrawal from all the hopes intended as projections towards something outside, and or alien to, themselves. A genuine hope is a wholehearted (i.e.: without reserve) openness to the transactional game of intelligent adaptation to the world (Di Paolo; De Jaegher 2022: 250-251). In this sense, it should be grasped as an act of pro-active faith, from the perspective that each hoped-for end, goal, target, etc., is only a processive means towards the renewal of the whole. A whole that, as observed, is the overdetermining and all-comprehensive dimension in which the act of hoping also takes shapes and place. It is the *cosmic signifier* of which the “existential possibility” of hoping is the self-reflexive and autopoietic, dynamic sign. The semiotic import of such an attitude is well expressed by the horizon of opportunities that it opens up. It makes the human mind radially ready to see, penetrate, and treasure all the supervening elements that can blossom in the overall relational context surrounding each mind-body unit; at the same time, processive hope can stimulate, through its unwinding, the germination of renewed horizons, possibilities, and semio-pragmatic relational connections. And besides, the same could be communicated by saying that the implica-

tions of that kind of faithful attitude are broader than the faith itself. In this way, the lack of control that troubles all those who complain about the overwhelming indeterminateness of the world is offset and, in a sense, even healed by the readiness to re-weave again and again the threads of transactional and reticular relationships with and inside the world.

If taken in its anthropological significance, I think that the *verbal sense* of hoping is expressed best by St. Paul's Epistle to the Romans. I refer, more specifically, to the passage where, talking about Abraham, Paul writes: "*He is our father in the presence of God, in whom he believed, the God who gives life to the dead and calls into being what does not yet exist. [18] Against all hope, Abraham in hope believed and so became the father of many nations, just as he had been told, "So shall your offspring be".*" (Romans, 4, 17-18). St. Paul's words seem to be intended to elicit a hope that unwinds *against* (but also *before, against the foil of*) all signs of what is 'other' and is taken as fixed, pre-known. Those words, almost absurdly, tell us that hoping is a sign capable of renewing the semantic scope and the signical matter of all signs, transforming each of them in the link of a semi-otic chain of unprecedented potentialities of signification. In the latest frontier of this transfiguring process, what looms is the intuition – even if *visionarily* envisaged – that the meaning of the act of hoping will also be retroactively and reflexively remolded, regenerated. This is much the same as saying that, through and by virtue of *hoping* and the pro-active disposition it inherently triggers, tomorrow can self-reflexively and retroactively re-signify itself.

As a processive sign, hoping co-produces the germinative relationship on which the act of hoping depends and by which it is pre-comprehended. In short, hoping is *an* expression of the endless renewal of the future perfect in which the meaning of all signs, including human beings, is timelessly being revealed.

That said, all of us humans are left with an ultimate, mortal question. Who is up to living in hope and resisting the comforting, even if ultimately mortally alienating, temptation of the certainty offered by reified signification?

Living in a processive "hoping" gives hope a hyper-revolutionary scope, a power to make things new, different, because its ultimate implication is the evaporation of all target-driven hopes considered as objectives which are meaningful per se, detached from and alien to the human mind/body unit. Once again paradoxically, let me observe that against the backdrop of processive hoping, even the traditional saying "who lives on hope, dies in despair" transvalues its semantic and moral signification. Rather than a

corrosive and skeptical mockery of the attitude to trust in hope without giving course to concrete efforts suitable to achieve personal and concrete goals, that motto draws the *ultimate line* of an absolute emotive and moral optimality. Being able to reach the verge of death in *despair*, to be intended as “without any hoped-for target in view”, would embody a perfect state of bliss. In a sense, it conjures up the Buddhist condition of wriggling free from (and being relieved of...) the thralldom of desires. In short, the liberation of human beings while they are still alive. Nevertheless, again, the question looms about whether humans can live up to such a moral, sentimental and, above all, cognitive condition/disposition. Or if, instead, their proclivity to cultivate target-driven hopes is, in its deepest sense, nothing but a mere sign of humankind’s (almost...) *indomitable* wretchedness. May be, may be not...

### *References*

Austin, John L.

1962 *How to Make Things with Words*, Oxford, OUP.

Bachelard, Gaston

2004 *Le Rationalism appliqué*, Paris, PUF.

Bloch, Ernst

1995 *The Principle of Hope*, vols. 1-3, Cambridge, MA, The MIT Press.

Borrelli, Giorgio

2020 *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Bari, Edizioni dal Sud.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.

Capone, Alessandro

2019 *Pragmatics and philosophy: Connections and ramifications*, Cham, Springer.

Dewey, John

1916 *Democracy and education*, New York, The Macmillan Company.

1938 *Logic: The theory of inquiry*, New York, Henry Holt and Co.

1997 *How we think* (1910), New York, Dover Publications.

Dewey, John; Bentley, Arthur F.

1949 *Knowing and the Known*, Boston, Beacon Press.

- Di Paolo, Ezequiel A.; De Jaegher, Hanne  
2022 “Enactive ethics: Difference becoming participation”, *Topoi* 41, pp. 241-256.  
<https://doi.org/10.1007/s11245-021-09766-x>.
- Di Paolo, Ezequiel; Cuffaro, Elena C.; De Jaegher, Hanne  
2018 *Linguistic bodies: The continuity between life and language*, Cambridge, MA, London, The MIT Press.
- Durt, Christoph; Fuchs, Thomas; Tewe, Christian  
2017 (Eds.). *Embodiment, enaction, and culture: Investigating the constitution of the shared world*, Cambridge, MA, London, MIT Press.
- Fodor, Jerry A.  
1980 *The Language of Thought*, Cambridge, Harvard University Press.  
2010 *LOT 2: The Language of Thought Revisited*, Oxford, OUP.
- Lakoff George; Nuñez, Rafael  
2000 *Where Mathematics Come From: How The Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*, New York, Basic Books.
- Levine, Joseph  
1989 “Breaking out of the Gricean Circle”, in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 57, 2, pp. 207-216.
- Peirce, Charles S.  
1994 *Collected Papers*, Cambridge, Mass, Belknap Press.
- Ponzio, Augusto  
2008 *Linguaggi, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Milano, Mimesis.
- Ricca, Mario  
2022 “The ‘Spaghetification’ of Performativity Across Cultural Boundaries: The Trans-culturality/Trans-Spatiality of Digital Communication As an Event Horizon for Speech Acts”, *Int J Semiot Law*, 35, pp. 2435-2479. <https://doi.org/10.1007/s11196-021-09880-4>  
2020 “Otherness, Elsewhere, and the ‘Ecology’ of Law’s Implications: The semiotic oceans surrounding legal signification and its discriminatory exteriority/objectivity”, *International Journal of Legal Discourse* 5 (2), pp. 185-237.
- Rossi-Landi, Ferruccio  
1998 *Significato, comunicazione e parlare comune*, Venezia, Marsilio.  
2003 *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell’alienazione linguistiche*, Milano, Bompiani.



Salmani Nodoushan, Mohammad Ali

2022 “Breaking out of the Gricean vicious cycle: Let’s divorce semantics and just agree that there is no meaning in language”, *International Journal of Language Studies*, 16, 3, 2022, pp. 33-60.

Searle, John

2001 *Rationality in Action*. Cambridge, MA, London, The MIT Press.





PAUL T. BABIE

## LAW'S HOPEFULNESS?

Liberal law, private property, and climate change

### *I. Introduction*

What is law? Answers to that question throughout the course of human history constitute too vast a field to say anything meaningful in a short essay. One might consider it as a matter of historical themes, of which there seem to be seven legal traditions: chthonic, Talmudic, Civilian, Islamic, Common Law, Hindu, and Confucian (Glenn 2014). But that division, too, might be divided into those systems which find their origins in sacred or secular institutions. Or, one might attempt to define and analyse at a theoretical level the content of the legal systems that have emerged over time – it is possible, in other words, that more than one form of law, and more than one way of thinking about its content, exist at any given point in time. Here, the range of theoretical approaches might be at a high level of generality – considering law from the perspective of morality, utilitarianism, sociology, Marxism, or liberalism – or we might take a more fine-grained perspective – considering law from the position found in a number of schools of legal philosophy or jurisprudence, including natural law, positivism, legal realism, critical legal studies, or a rights approach (Harris 1997).

We might also, though, notwithstanding the immensity of the endeavour, draw all law together as an attempt to at order, which “creat[e] intricate maps for civilization. Far from purely concrete or mundane, throughout their history laws have presented a social vision, promised justice, invoked the moral world ordained by God, and enshrined the principles of democracy and human rights” (Pirie 2021: 14 and 447). More precisely, law might be defined as “an historically contingent feature of certain societies, one whose emergence is signalled by the rise of a systematic form of social control administered by institutions. In one way law supersedes custom, in another it rests on it, for law is a system of primary rules that direct and appraise conduct together with secondary rules about how to identify, enforce, and change the primary rules” (Green 2012: xv).



Whatever law is, a further question might also arise: is it hopeful? That might seem an odd question, if we think that law is about ordering the world, or about providing the rules that allow for human interaction which enshrine principles of justice and human rights. Law does all of that, of course, but in doing so, does it create hope, does it, in other words, create a better world as it goes about the task of mediating relationships and resolving disputes? This article makes no attempt to define law in the manifold ways in which it manifests itself historically and socially; nor does it attempt even to consider the whole of the one legal system – the western liberal tradition – which it does examine. Instead, it examines just one part of that law as being representative of liberal law generally, and that in turn as representative, very broadly, of what law is. Thus, this article considers liberal property law as it operates in most western legal systems, and the way in which it may or may not be hopeful.

I state my conclusion now. Law itself may contain the core of a hopefulness, in the sense that embedded within it one finds a possible source of concern for the other. It is certainly possible to identify that concern for the other, the rudiment of obligation. But that alone offers little in the way of hope. Why? Because even if it can be said that there is a concern for the other concealed within it, when it is placed in the hands of those who use it – you, me, everyone – it allows us to act in ways that produce negative consequences for others. And there is no doubt that it has caused negative consequences: climate change, poverty, a world of ever-present danger at the hands of capital, the list goes on. And yet, we express surprise when this system, which allows its users to have these effects, actually does produce those outcomes. But when we set up a system designed to facilitate capital and its rapacious greed, can we really express incredulity when the system does that very thing, benefitting the few at the expense of the vast many? There is little hope to be found. Nonetheless, the article concludes with a way in which we might redeploy private property so as to provide the source for hopeful goals and the strategies for attaining those goals.

To show you how a hopefulness might be found, in Part II the article begins with an account of what law really does. Drawing on the work of Louis Althusser, this part shows that law is really a part of the repressive and ideological state apparatuses. Law is shown to be a part of the structure of the state that operates in such a way as to allow for the maximisation of capital; more than this, because it is part of the very fabric of the liberal state, the system needs nothing to continue, it simply runs of itself. In short, “the real nature of law [is to] function[] in the organiza-

tion[] of power...[and its] pervasive legitimating ideology in modern industrial societies known as the Rule of Law” (Collins 1982: 1). Part III outlines one of the fundamental components of liberal law – private property – and how that concept, while it may appear to show concern for the other, the wider community, serves as a tool, as power, in the hands of the liberal individual to produce self-seeking outcomes that have little, if any, benefit for the wider community. Quite the contrary, that power produces negative outcomes – this part gives climate change as an example. Part IV argues that notwithstanding the critique of private property, the seeds of hopefulness might still be found there. Still, there may be little to offer one much hope that the law will ever be used in that way. Part V concludes.

## II. *Law*

This part makes explicit use of Louis Althusser’s theory of the state as a means of unpacking the structure of liberal law. To do this, Althusser identifies two state apparatuses, the Repressive State Apparatus (RSA) and the Ideological State Apparatus (ISA). The former captures that dimension of ‘the state as a repressive force of execution and intervention “at the service of the dominant classes” in the class struggle waged by the bourgeoisie and its allies against the proletariat... and this well and truly defines [the state’s] basic “function”’ (Althusser 2014: 70). The RSA encompasses the requirements of legal practice, such as the police, courts and prisons, as well as the army. Above all of these, preside jointly the chief of state, the government and the administration (*ibid.*). In short, the RSA functions on the basis of repression, which, although sometimes non-physical, typically makes use of physical violence, direct or indirect, legal or illegal (*ibid.*: 75, 92-3).

As a component of the RSA, three characteristics distinguish law. First, as a system of rules that can be applied, law strives for internal consistency and comprehensiveness (*ibid.*: 165-6). Second, because it is formal, law can be systematised and so, the content of a relationship is not so much the concern of law as is the form of the relationship that contains that content. A contract, for instance, serves as the form into which parties may place a given transaction. This ensures that the underlying relationship disappears, and that law itself is immune to moral arguments (*ibid.*: 59-60, 165-6). Third, law is repressive, it could exist without repressive sanctions (*ibid.*: 65-6, 165-6).

As distinct from the RSA, ISAs are:

system[s] of defined institutions, organizations, and the corresponding practices. Realized in the institutions, organizations, and practices of this system is all or part (generally speaking, a typical combination of certain elements) of the State Ideology. The ideology realized in an ISA ensures its systemic unity on the basis of an “anchoring” in material functions specific to each ISA; these functions are not reducible to that ideology, but serve it as a “support” (*ibid.*: 77).

These operate not on repressive physical legal violence, but on ideology, or “ideologisation”, and so function “all by themselves”, without recourse to violence (*ibid.*: 79).

Together, the RSA and the ISAs operate within the dominant ideology of the state, holding together the entire state apparatus. Althusser put it this way:

The overall unity of the system formed by all the state apparatuses is ensured by the unity of the class politics of the class holding state power and by the State Ideology corresponding to the fundamental interests of the class (or classes) in power. The object of the politics of the class in power and of the State Ideology (dominant ideology = ideology of the dominant class) is to guarantee the conditions for the exploitation of the exploited classes by the dominant classes, above all the reproduction of the relations of production in which this exploitation takes place, since these relations of production are the relations of exploitation of the class social formation under consideration (*ibid.*: 93).

Above all, law supports the dominant ideology of the dominant classes, acting as a system of codified rules applied in day-to-day practice. Private law – that which applies as between individuals – governs commodity exchange (the allocation of all goods and resources) and is the base upon which all legal relations are systematised and harmonised, working through three fundamental general principles: legal personality conferring legal capacities, freedom, and equality (*ibid.*: 57).

But why do people follow law? Legal ideology as supplemented by moral ideology ensures that:

the vast majority of legal persons observe the terms of the contracts they sign, and they do indeed do so without the intervention of, and even without preventive threats from, the specialized repressive state apparatus. They do so because they are “steeped” in “*the decency*” of “*legal ideology*”, which inscribes itself in their behaviour of respect for law and, in the proper sense, enables law to “function” – enables, that is, legal practice to “go all by itself”, without the help of repression or threats (*ibid.*: 67).

Still, in many cases individuals never require the state to step in to enforce their interpersonal relations. In all such cases, a legal-moral ideology stands in for the repression of the state when that repression is neither invoked nor necessary. It is the notion of conscience and duty upon which law relies to ensure its operation when the state and its repression have not been invoked (*ibid.*: 68-9, 165-6). Althusser says that:

as a general rule, in the vast majority of cases, there is no need for state violence to intervene. For legal practice to 'function', *legal-moral ideology is sufficient*, and things go '*all by themselves*', since legal persons are steeped in the glaringly obvious 'self-evident truths' that men are free and equal *by nature*, and 'must' respect their promises by virtue of simple legal-moral 'conscience' .... We shall therefore say that the practice of law 'functions' in the vast majority of cases 'on legal-moral ideology' (*ibid.*: 69).

The functioning of the legal-moral ideology, reinforced intermittently by repressive interventions combined with ideology, directly ensures the operation of the capitalist social formation, the dominant or state ideology (*ibid.*: 169). The next part provides an example of this liberal law: private property.

### III. *Private Property*

#### A. *Ego*

Seeing law as a formal system of rules exerting repressive force and backed by a capitalist ideology explains the liberal conception of private property (Blackstone 1979: 2; Bentham 1931: 113; Hohfeld 1913, 1917, 1919, 1923; Honoré 1961: 107-147; Becker 1977; Waldron 1988; Underkuffler 1990, 2003; Munzer 1990; Radin 1993; Gaus 1994: 209-40; Penner 1996; Harris 1996). As it is deployed by the liberal state, private property is a part of the RSA, while what a person who holds it thinks that they have when they exercise it is part of the ISA. Thus, the RSA secures to the liberal individual a triad of rights – use, exclusivity and alienability (Radin 1993: 121-3) – and those rights are exercised on the basis of self-seekingness by the liberal individual according to the dominant capitalist ideology, the ISA. Morris Cohen called the grant of these rights a grant of power akin to sovereignty over whatever the thing in question is (Cohen, 1927-1928; see also Hohfeld 1913, 1917, 1919, 1923; Hale 1923, 1943; Macpherson 1975, 1978; Nedelsky 1989, 1990,

1993; Kennedy 1991; Singer 1988, 1991, 1992, 2000, 2016; Singer and Beerman 1993; Rose 1994; Baker 1986), including both tangible resources, such as land or moveables, and intangible resources, such as ideas or creative works (Feldman 2016). With few exceptions, then, one can use or dispose of any tangible or intangible good, resource, or item of social wealth to the exclusion of all others. The state creates, confers and enforces the rights through legal violence; the holder exercises them according to the fully internalised dominant capitalist ideology that affirms self-seekingness as an acceptable basis on which to monopolise the use of goods and resources.

These rights of private property are in fact legal *relations*, which means that for every right to do something, there is a corresponding duty to refrain from interfering with the interest protected by the right (Hohfeld 1913, 1917, 1919, 1923). The liberal individual – which can be either the natural person or the legal fictional corporation – therefore holds power, the ability to determine the use of a good or resource, while all others (the community, society) are burdened with a lack of power (Alexander and Peñalver 2010). As we have seen, the holder of the rights exercises them to suit personal preferences (Mill 1989). C. Edwin Baker summarises it this way: “[private] property [i]s a claim that other people ought to accede to the will of the owner, which can be a person, a group, or some other entity. A specific property right amounts to the *decisionmaking authority* of the holder of that right” (Baker 1986: 742-3). Of course, in addition to protecting the rights themselves and their exercise against interference from others or from government, those very laws may also impose limits on self-seekingness (Blackstone 1979: 138).

So what is really happening when the liberal individual exercises private property rights on the basis of self-seekingness? Jean-Luc Nancy writes that “property is not *my* possession: it is *me*” (Nancy 2010: 145, 148). Alain Badiou is clearer: writing of the failure of the socialisms of the 20<sup>th</sup> century, Badiou says that “Stirner described man, or the personal agent of History, as “the Ego and his own” Nowadays, it is “Property as ego” (Badiou 2010: 3-4). Nancy and Badiou capture Althusser’s legal-moral ideology of private property and explain what keeps private property functioning all by itself, without the formal law, the RSA, ever having to step in with its legal violence to enforce the allocations of goods and resources which it produces. Property, as we have seen, is not about the thing, it is about rights, the liberal triad, and self-seekingness. This self-seekingness is the key to the legal-moral ideology of private property, it is *me*, about what *I* want, about



*ego (ibid.)*. And that fact is masked by the liberal ideology of rights and freedom and autonomy. Roberto Mangabeira Unger puts this truth in graphic terms:

The right is a loaded gun that the rightholder [the holder of choice] may shoot at will in his corner of town. Outside that corner the other licensed gunmen may shoot him down. But the give-and-take of communal life and its characteristic concern for the actual effect of any decision upon the other person are incompatible with this view of right (Unger 1983: 36).

Notwithstanding anything that liberalism might tell us, then, the person in the street who holds the rights (the choice) conferred by private property believes, understands, that they are a “gunman” in the sense that there exists a zone of essentially unfettered and absolute discretion to “an absolute claim to a divisible portion of social capital” and that “[i]n this zone the rightholder [can] avoid any tangle of claims to mutual responsibility” (*ibid.*: 37-8). While myriad justifications have been offered for enshrining *ego* this way, they can all be summarised on the basis of the “‘incitement to industry’ that arises from unequal outcomes” (Pierson 2013: vii, citing Paley 2002: 63-4). If the outcome of one’s labour is an unequal share of scarce resources, people will be encouraged by this fact, it is said, to work, to work hard, and to keep working. Of course, few end up with the big pay-off – more often, the many end up with very little, while a very few end up with grossly disproportionate outcomes (on the unequal distribution of wealth (property), see Dorling 2019). “Since 2020, the richest 1% have captured almost two-thirds of all new wealth – nearly twice as much money as the bottom 99% of the world’s population” (Oxfam 2023: 4). In short, liberalism, in the form of private property, tells us that capitalist *ego* is a good thing, that it is right, that it is an appropriate way to allocate the world’s scarce resources.

### B. *Regulation?*

Of course, liberal theory also tells us is that it deals with the problem of private property as *ego* through the inherent regulation said to be part of the institution; to prevent the tyranny of the individual over the community, the underlying social functions and relationships of private property *require* monitoring and regulation of the exercise of rights by corresponding moral imperatives, duties and obligations (Lametti 2003: 346-8; see also Lametti 1998). Because the triad of rights operate within a network of re-

relationships that form a community, every system of private property is inherently limited by moral imperatives, duties and obligations, imposed and enforced by law, so as to prevent the individual's personal preference to produce harmful outcomes for the community (Singer 2000: 204, 78-9; and see Honoré 1961). Liberal theory posits that while private property "initially appears to abhor obligation, ... on reflection we can see that it requires it. Indeed, it is the tension between [unfettered private property rights] and obligation that is the *essence* of [private] property" (Singer 2000: 204 (emphasis added)).

But regulation is far from effective in ensuring that the ego that is private property cannot cause harm to the community. There is never a perfect symmetry – or symmetry at all – between the rights of private property and the interests of the community. Comparing the legal protection of the liberal triad to the regulation which might limit the exercise of those rights always yields a surplus for the rights-holder over the community; or, inversely, there is always a deficit of regulation. Duncan Kennedy puts it this way: "it is clear that lawmakers *could* require almost anything. When they require nothing, it looks as though the law is uninvolved in the situation, though the legal decision not to impose a duty is in another sense the cause of the outcome when one person is allowed to ignore another's plight" (Kennedy 1995: 91 emphasis in the original, footnotes removed). If that were not the case, there would be no private property, for in its essence, private property is inequality in what is held, and inequality in the power held over it. It is always within the conferral of the right to ignore the plight of those who have little or nothing. And that surplus-deficit results in negative outcomes for the community. Regulation, then, while there, is never enough to prevent what private property allows. And what does it allow?

### C. *Catastrophe*

The liberal individual, when faced directly with a clear and specific choice engendered by liberal of rights in private property follows personal preference, acting as unchecked "gunman", to act through ego, without regard for others, consequences for others, or what the economists innocuously call 'externalities', will inevitably follow. Regulation might control, might even prevent, *some* choices, but it cannot prevent all, or even most of them. For, as already shown, if that were not the case, then private property would not be necessary, and it would not exist. But more than this, choices made pursuant to the liberal triad not

only affect the person who made them, and not even merely the wider community. Instead, those choices themselves *become* law, become *part* of the ISA, and so reinforce the legal-moral ideology that gave rise to the choice in the first place. The liberal individual *creates* law in the form of the ISA.

This might not seem so bad if we were dealing only with natural persons –you and me. But the RSA has allowed, indeed, encouraged, in every state on earth, the emergence of and ‘individual’ which has wreaked true devastation upon others and upon the environment: the corporation. Imbued with the same freedom and choice as the natural person, making it another liberal individual (Bakan 2005), the corporation makes choices which have brought death, destruction and devastation the world over. More than this, the corporation structures the range of choice available to the natural person, thus conferring on these legal creations the power to broaden or restrict the meaning of private property for everyone.

We see a concrete example of the power of private property and the failure of regulation in anthropogenic climate change. The science is complex, but increasingly uncontroversial: we, humans, through our choices, produce the gasses that enhance the natural greenhouse effect which heats the earth’s surface (Lomborg 2010: 1). Among other effects, anthropogenic climate change results in drought and desertification, increased extreme weather events, and the melting of polar ice (especially in the north) and so rising seas levels (Lonergan 2004: 51-3); it might be responsible for natural disasters and even wars. And it is entirely facilitated by private property and its asymmetry of power and regulation. Jedediah Purdy argues that

[c]limate change threatens to become, fairly literally, the externality that ate the world. The last two hundred years of economic growth have been not just a preference-satisfaction machine but an externality machine, churning out greenhouse gases that cost polluters nothing and disperse through the atmosphere to affect the whole globe (Purdy 2009: 187; see also Purdy 2008: 289).

Climate change is catastrophe. It is but one example of what liberal law allows. And every effort by the science of the liberal state to overcome this catastrophe is simply compounding the catastrophe, not solving it (Malm 2022). What it demands is not more science, and not a new form of regulation in the form of climate law (see Zahar, Peel, and Godden 2012), but an expansion of the understanding of the imperatives, duties and obligations, imposed and enforced by law so as to allow the state establish symmetry between right and regulation in private property, preventing outcomes det-

rimental to the community interest (Singer 2000). Regulation is an inherent component of private property; but it works at a disadvantage. It cannot, in its present form, limit the ego that is private property. Can we conclude, then, that law is hopeful? No.

#### *IV. Hopefulness?*

Is law hopeful? The critique of private property presented here suggests not; moreover, as the keystone of most legal systems, private property serves as a representative example of law as a whole. There is little, at least in liberal law as it presently operates, which suggests that it is hopeful, or that it can create hope (Riles 2010). But might there be something found in liberal law that might unlock a potential for hopefulness? Possibly. This part briefly recounts the nature of hope theory, and how that might be applied to law generally and liberal property specifically.

Hope theory or hope studies involves searching for the ways in which people may find the energy or the enthusiasm to carry on when for whatever reason that no longer seems possible or feasible. Annelise Riles argues that hope studies, seen this way, look for the conditions of others' hope and uses that to provide the conditions for scholarly hope. In both cases, that of the citizen and of the scholar, the energy for continuing on has been sapped in some way – in relation to the scholarly study of law, this is typically because critique has shown that “human agency is rendered, within the capitalist system, as mere instrument ... people are disempowered not simply by outside forces but internally, by virtue of the fact that they have lost the energy or the motivation to go on” (Riles 2010: 1; see also Holland and Taylor 2018: 49-51). “Indeed, law’s ability to deliver on specific promises of social change has been famously described as ‘hollow hope’” (Riles 2010: 3). What we have seen in the critique of private property confirms that the law is far from hopeful.

Does private property contain anything, though, that might give us cause for hope? Such hopefulness might involve finding the ways in which people, both layperson and scholar, identify goals, which is known as agency thinking, and it might look for the ways in which those same people find the skills to attain goals, known as pathway thinking. But how might the liberal law of property either identify goals of hopefulness and the skills necessary to attain them? Annelise Riles argues that the source of both – goals and skills – in law might be found in what are known as the legal fiction, which is

[a] factual statement a judge, a legal scholar or a lawyer tells, while simultaneously understanding full well – and also understanding that the audience understands – that the statement is *not fact*. ... Some legal theorists now suggest that legal fictions, far from just helping to order social, political or economic phenomena, actually constitute those phenomena by providing the frames through which social actors apprehend social realities (Riles 2010: 3-4).

Riles continues that “some ardently defend the legal fiction as the very engine of progress in the law”, allowing law to keep up with social change (Riles 2010: 5). The legal fiction does this by offering a source of “As If” reasoning which might be applied to the social facts as we find them allowing us to set hopeful goals and strategies to attain those goals (Riles 2010: 6-8). Riles cites Hans Vaihinger, who wrote that “we can only say that objective phenomena can be regarded *as if* they behaved in such and such a way, and there is absolutely no justification for assuming any dogmatic attitude and changing the ‘as if’ into a ‘that’” (Riles 2010: 7, citing Vaihinger 2001: 81). The legal fiction, then, provides a way of viewing the world that is but treating some part of it as if it was something else, a social change that we see as progressive or positive. That is the power of the legal fiction – it treats the is as if it was something else, some positive, hopeful, social change. The legal fiction can create its own form of power, which Riles characterises:

If by power we mean...the ability to go on, then the power of law inheres in the reception and replications it calls forth, as it passes from one set of legal hands to another. ... The replication...is both empowered and empowering. I would like to claim this power as a definition of hope, a reason for which we might say that the technical legal fiction is hopeful. If the legal fiction is hopeful, then hope is power. From this perspective, the objective might become not simply to document the hopelessness of the powerless, but to replicate the power of hope (Riles 2010: 21).

What have we seen in the critique of private property that might provide a source of As If reasoning and so give hope? At first glance, not much? One very significant legal fiction – the corporation – causes manifold problems when empowered with private property. It is clear, of course, that a corporation is not a person in any ontological sense; it is, in other words, a legal fiction, and yet the law nonetheless has come to treat the corporation as if it were a person like any other, you and me, capable of holding and exercising the same rights in the same way that natural persons do (Pollock and Maitland 1899: 486-526; Lord Cook of Thorndon 1997: 1-27). The darling of economists since R H Coase (in)famously sang its praises for internalisation of

transaction costs (Coase 1937), the corporation as deployed in law only serves to substantiate our already pessimistic view of the law, and private property specifically (Lamoreaux and Novak 2017; Winkler 2018). There is certainly nothing hopeful about the corporation when invested with private property.

Similarly, the effort of liberal law to regulate private property in the hands of its holders is equally ineffectual as a source of hope, especially so in the case of corporations –indeed, the corporation represents the single greatest threat to modern social life, and one that is largely beyond regulation. Regulation cannot be hopeful because its very essence assumes a negative stance –that one party holds power *prima facie* absolute in scope, which must be limited in some way so as to prevent its exercise in ways that negatively affect others and the community. The corporation and regulation provide no basis for hopefulness in the law.

Yet, there is something at the very heart of liberal private property that may offer a source of *As If* reasoning. The very nature of liberal private property itself – the relationships constitute of private property are a legal fiction. Joseph William Singer and Nestor M Davidson write that private “property concerns legal relations among people regarding control and disposition of valued resources. Note well: Property concerns relations *among people*, not relations between people and things” (Singer and Davidson 2016: 2). Yet each of us has not entered into an actual legal or any other sort of relationship with others concerning the control and disposition of valued resources. Instead, it is the law which has created these relationships, largely out of whole cloth over a very long period of time, to govern the way we interact with one another, and it is the state through law – both the RSA and ISA – which then steps in, using its monopoly on violence, to enforce those relationships when someone runs afoul of them. Those relationships are, in other words, themselves a legal fiction. Moreover, those relationships are, as we have seen, in their very substance, inequality.

We may find in the fictional relations said to constitute private property a source of *As If* reasoning which may offer not only the prospect of hopefulness but also the strategy for its attainment. We may see the world as it is – inequality policed by state regulation in the form of the RSA and ISA – as if it were the world we seek, a world in which relationship is replaced with equality, while regulation, an outdated shibboleth, is replaced with something like the forgotten, but content-full concept found in the French Constitution, fraternity. In this world we want to see, regulation ceases to be necessary because persons in real, equal relationships understand that actions have consequences for others, and so act out not out of self-interest, but of fraternity, “the freedom to help one another, for humanitarian

reasons” (Conseil Constitutionnel 2018: [7]-[8]; see also Ambroise-Rendu 2011; Gilbert and Keane 2016; Baggio 2013). We may see these fictional relations as if they are real, as if they mean something egalitarian, motivating fraternity; in other words, we see relations as if they are not fictional but actual social reality. Seeing the world as if it were that way would give us the goal of equality and the means of its pursuit, fraternity.

### V. Conclusion

On any analysis, private property carries the potential for negative consequences for many at the hands of a few. Inequality is the very essence, the *raison d’être* of private property. Any critique gives little cause for hopefulness; indeed, it only serves to demonstrate yet again the necessity of regulation imposed by the state’s RSA and ISA. Private property provides yet another example, if more were needed, of law’s hopelessness.

If, though, we see in the legal fiction the possible source of hopefulness, then private property may be redeployed so as to define positive social developments, and the tools or strategies necessary to achieve those goals. Legal relationship, the core of private property, may be a legal fiction that offers an opportunity for “As If” reasoning that would allow us to see the ego and inequality that currently characterises liberal private property as if it were the positive future of equality and fraternity that we seek. That future is one in which people understand the relation constitutive of private property not as imposed by law, but as accurate representations of social reality as equality, of the way people actually interact with one another, and as providing the space in which law’s imposed regulation is no longer required because people who hold property act not on ego but on egalitarian altruism.

But is such a world possible? While we ought not to give up hope, the history of private property tells us otherwise.

### References

Alexander, Gregory S; Peñalver, Eduardo M.  
2010 *Property and Community*, Oxford, Oxford University Press.

Althusser, Louis  
2014 *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, trans. by G. M. Goshgarian, London and New York, Verso.

Ambroise-Rendu, Anne-Claude

2011 "Fraternity" in Edward Ducler Berenson, Vincent Duclert, and Christophe Prochasson (eds.), *The French Republic: History, Values, Debates*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 112-118.

Babie, Paul

2017 "Climate Change is Eco-Slavery: A Climate Future of Australian Property Law", *Monash University Law Review*, 43, p. 35.

2017 "Reflections on Private Property as Ego and War", *International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de Sémiotique juridique*, 30, p. 563.

Badiou, Alain

2010 *The Communist Hypothesis*, trans. by David Macey and Steve Corcoran, London and New York, Verso.

Baggio, Antonio Maria Baggio

2013 "The Forgotten Principle: Fraternity in Its Public Dimension", *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, 2(2), p. 35.

Bakan, Joel

2005 *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, New York, Simon and Schuster.

Baker, C. Edwin

1986 "Property and its Relation to Constitutionally Protected Liberty", *University of Pennsylvania Law Review*, 134, p. 741.

Becker, Lawrence C

1977 *Property Rights: Philosophic Foundations*, London, Routledge and Kegan Paul.

Bentham, Jeremy

1931 [1802] *The Theory of Legislation*, ed. by C K Ogden, trans. by Richard Hildreth, New York, Harcourt, Brace & Co.

Blackstone, William

1979 [1766] *Commentaries on the Laws of England*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press.

Coase, R H

1937 "The Nature of the Firm", *Economica*, 4(16), p. 386.

Cohen, Morris

1927-1928 "Property and Sovereignty", *Cornell Law Quarterly*, XIII, p. 8.



Collins, Hugh

1982 *Marxism and Law*, Oxford, Oxford University Press.

Conseil Constitutionnel, France

2018 Decision no. 2018-717/718 QPC of 6 July 2018 Mr. Cédric H. et al. [Offence of facilitating the illegal entry, movement and residence of a foreign person].

The Rt Hon Lord Cook of Thorndon

1997 *Turning Points of the Common Law*, London, Sweet and Maxwell.

Dorling, Danny

2019 *Inequality and the 1%*, London and New York, Verso. [updated edition].

Feldman, Robin

2016 "Regulatory Property: The New IP", *Columbia Journal of Law and the Arts*, 40, p. 53.

Gaus, Gerald F

1994 "Property, Rights, and Freedom", in Ellen Frankel Paul, Fred D Miller, Jr, and Jeffrey Paul (eds.), *Property Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 209-240.

Gilbert, Jeremie; Keane, David Keane

2016 "Equality versus Fraternity? Rethinking France and Its Minorities", *International Journal of Constitutional Law*, 14(4), p. 883.

Glenn, H Patrick

2014 *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*, Oxford, Oxford University Press, 5<sup>th</sup> ed.

Green, Leslie

2012 "Introduction" in H L A Hart, *The Concept of Law* 3<sup>rd</sup> ed., Oxford, Oxford University Press, pp. xv-lv.

Hale, Robert L

1923 "Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State", *Political Science Quarterly*, 38, p. 470.

1943 "Bargaining, Duress, and Economic Liberty", *Columbia Law Review*, 43, p. 603.

Harris, J. W.

1996 *Property and Justice*, Oxford, Oxford University Press.

1997 2<sup>nd</sup> ed. *Legal Philosophies*, Oxford, Oxford University Press.

Hohfeld, Wesley Newcomb

1913 "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, 23, p. 16.

- 1917 "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, 26, p. 710.
- 1919 *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, ed. by Walter Wheeler Cook, New Haven, Yale University Press.
- 1923 *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*, ed. by Walter Wheeler Cook, New Haven, Yale University Press.
- Holland, Claire; Taylor, Donnalee  
 2018 "Hopeful Perspectives: Incorporating Hope Theory in Australian Law Students' Academic Experience", *James Cook University Law Review*, 24, p. 47.
- Honoré, A M  
 1961 "Ownership" in ed. A G. Guest, *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, pp. 107-147.
- Kennedy, Duncan  
 1991 "The Stakes of Law, or Hale and Foucault!", *Legal Studies Forum*, 15, p. 327.
- Lametti, David  
 1998 "Property and (Perhaps) Justice. A Review Article of James W Harris, *Property and Justice* and James E. Penner, *The Idea of Property in Law*", *McGill Law Journal*, 43, p. 663.
- 2003 "The Concept of Property: Relations through Objects of Social Wealth", *University of Toronto Law Journal*, 53(4), p. 325.
- Lamoreaux, Naomi R; Novak, William J eds.  
 2017 *Corporations and American Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lomborg, Bjørn  
 2010 "Introduction", in ed. Bjørn Lomborg, *Smart Solutions to Climate Change: Comparing Costs and Benefits*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1.
- Lonergan, Steve  
 2004 "The Human Challenges of Climate Change" in eds. Harold Coward and Andrew J Weaver, *Hard Choices: Climate Change in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier Press, p. 45.
- Macpherson, C B  
 1975 "Capitalism and the Changing Concept of Property", in eds. Eugene Kamenka and R S Neal, *Feudalism, Capitalism and Beyond*, London, Edward Arnold, p. 104.
- 1978 (ed.) *Property: Mainstream and Critical Positions*, Toronto, University of Toronto Press.

Malm, Andreas

2022 “The Future is the Termination Shock: On the Antinomies and Psychopathologies of Geoengineering. Part One”, *Historical Materialism*, 30(4), p. 3.

Mill, J S

1989 [1859] *On Liberty*, ed. Stefan Collini, Cambridge, Cambridge University Press.

Munzer, Stephen R

1990 *A Theory of Property*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nancy, Jean-Luc

2010 “Communism, the Word”, in Costas Douzinas and Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, London and New York, Verso, p. 145.

Nedelsky, Jennifer

1989 “Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 1, p. 7.

1990 “Law, Boundaries, and the Bounded Self”, *Representations*, 30, p. 162.

1993 “Reconceiving Rights as Relationship”, *Review of Constitutional Studies/Revue d'études constitutionnelles*, 16, p. 1.

Oxfam

2023 *Survival of the Richest: How we must tax the super-rich now to fight inequality – Executive Summary*, Nairobi, Oxfam.

Paley, William

2002 [1785] *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Carmel, Liberty Fund.

Penner, James E

1996 “The ‘Bundle of Rights’ Picture of Property”, *UCLA Law Review*, 43, p. 711.

Pierson, Christopher

2013 *Just Property: A History in the Latin West, Volume One*, Oxford, Oxford University Press.

Pirie, Fernanda

2021 *The Rule of Laws: A 4,000-Year Quest to Order the World*, London, Profile Books.

Pollock, Frederick; Maitland, Frederic W.

1899 2<sup>nd</sup> ed. *The History of English Law before the Time of Edward I, Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press.

Purdy, Jedediah

2008 “Climate Change and the Limits of the Possible”, *Duke Environmental Law and Policy Forum*, 2008-18, p. 289.

2009 *A Tolerable Anarchy: Rebels, Reactionaries, and the Making of American Freedom*, New York, Alfred A. Knopf.

Radin, Margaret Jane

1993 *Reinterpreting Property*, Chicago, University of Chicago Press.

Riles, Annelise

2010 "Is the Law Hopeful?", *Cornell Law Faculty Working Papers*, 68; "Is the Law Hopeful?", in Hirokazu Miyazaki and Richard Swedberg (eds.), *The Economy of Hope*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 126-146.

Rose, Carol M

1994 *Property and Persuasion: Essays on the History, Theory, and Rhetoric of Ownership*, Colorado, Westview Press.

Rosenberg, Gerald

1991 *The Hollow Hope: Can Courts Bring About Social Change?*, Chicago, University of Chicago Press.

Singer, Joseph William

1982 "The Legal Rights Debate in Analytical Jurisprudence from Bentham to Hohfeld", *Wisconsin Law Review*, p. 975.

1988 "The Reliance Interest in Property", *Stanford Law Review*, 40, p. 611.

1991 "Sovereignty and Property", *Northwestern University Law Review*, 86: p. 1.

1992 "Re-Reading Property", *New England Law Review*, 26, p. 711.

2000 *Entitlement: The Paradoxes of Property*, New Haven, Yale University Press.

2006 "The Ownership Society and Takings of Property: Castles, Investments, and Just Obligations", *Harvard Environmental Law Review*, 30, p. 309.

Singer, Joseph William; Davidson, Nestor M.

2016 6<sup>th</sup> ed. *Property Law: Rules, Policies, and Practices*, New York, Aspen Publishers.

Singer, Joseph William; Beerman, Jack M.

1993 "The Social Origins of Property", *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, 6, p. 217.

Underkuffler, Laura S.

1990 "On Property: An Essay", *Yale Law Journal*, 100, p. 127.

2003 *The Idea of Property: Its Meaning and Power*, Oxford, Oxford University Press.

Unger, Roberto Mangabeira

1983 *The Critical Legal Studies Movement*, Massachusetts, Harvard University Press; republished as *The Critical Legal Studies Movement: Another Time a Greater Task*, London and New York, Verso, 2015.

Vaihinger, Hans

2001 [1924] *The Philosophy of "As If"*, trans. by C K Ogden, London, Routledge.

Waldron, Jeremy

1988 *The Right to Private Property*, Oxford, Oxford University Press.

Winkler, Adam

2018 *We the Corporations: How American Businesses Won Their Civil Rights*, New York, Liveright.

Zahar, Alexander; Peel, Jacqueline; Godden, Lee

2012 *Australian Climate Law in Global Context*, Cambridge, Cambridge University Press.



IONUT UNTEA

FRAIL BOXES OF FLESH AND BLOOD:  
PANDORA'S HOPE, MOTHER-SENSE  
AND SEMIOETHIC HEALING

*The Frailty of the Boxes of Flesh and Blood*

Mythical women's clumsiness, or ignorance, or malice, have not only been depicted, but rather equaled by historical men's own malice, ignorance and clumsiness. Hesiod, for instance, diminished Pandora, the generous "all-giver", to the status of "all-gifted" (Ruthrof 2017: xi). Erasmus may have either identified Pandora with Psyche, who is indeed depicted in Greek mythology as holding a box, or simply confused the Greek terms for jar (*pithos*) and box (*puxos*) (West 1988: xiv). This means that, whoever might have been ultimately responsible for the opening of the recipient, what is at stake when revisiting the different versions of the myth in terms of semiotic significance is the dimension of frailty. As Haynes argues, the very replacement, by Erasmus, of the jar with the box takes away the "intrinsic fragility" of the recipient, which in Ancient Greece must have been a very "beautiful" and "ornately decorated" artifact (Haynes 2020). What this choice of terms also determines is a shift from men's fascination with the beauty of the woman's own body to men's fear of this beauty, as a factor of temptation, weakness and unreasonableness. In short, instead of mirroring in their own beings, as "recipients", or receivers and containers of these gifts from the otherness perceived as a woman (or, more generally, in a non-binary perspective, as an otherness endowed with physical, erotic, ethic and spiritual beauty), historical men, that is many everyday life men, writers and leaders of patriarchal societies, have preferred to let the body of the woman mirror their own frailty, fears and frustrations.

Beyond the gendered distinction of man-woman, all human beings alike are, above all, "recipients", that is semiotic beings which receive and contain calls and ideals of otherness, but at the same time they are summoned by these very calls to let their own inner contents escape the rigidity of one's own slowly ever-solidifying being. In other words, under the pressure of their own being oriented toward solidification, which ends unavoidably in death (Sartre 1956: 115), the semiotic subject struggles to counter,

slow down, and even (at least temporarily) reverse this process, by making one's own being transparent, translucent, and capable of transmitting to the outer world what is intimately mirrored at the surface of the skin from their inner world. Then, this mirrored inner world that becomes apparent at the level of the skin may be transposed into new forms of translucency, without breaking one's own being and without breaking the otherness that this translucent summoning may encounter.

At the core of this intricate double semiotic process in which one both understands one's inner world as a sign, and also presents oneself as a sign to others in the external world, lies hope. Humanistic iconography, particularly in the Netherlands, has associated hope with the image of the crow, because of its shout ("cras, cras") perceived as a strange promise: "tomorrow, tomorrow" (Panofsky and Panofsky 1962: 29, 31). The ambiguity of the symbol contributes to the ambiguous status of hope as both a blessing and a curse, or perhaps as a human inclination of postponing confrontations with harsh realities, and ultimately the very solidification of being leading to death (Sartre 1956: 115) at a later date. This ambiguity, which contributes to the perception of the semiotic gestures of the human being facing otherness rather as artifices operating as buffers preventing the harsh collisions of human beings pursuing similar goals (Hobbes 1998: 8), overshadows the constructive aspect of hope. In a semiotic, and especially semioethic key of interpretation, hope is at the heart of the summoning and response to the beauty of otherness. Hope is neither there to dissimulate the so-called absurdity of life dominated by predatory relations of possession, domination and usage or enslavement of the body of otherness, nor the apparent weakness of revealing one's own uncovered body to the contemplation and intimacy with the Other. Hope is the warranty that "recipients" will keep receiving and contain new fascinating signs, without colliding into each other and without smashing each other into pieces. In this perspective, hope is primarily there to remind us about the frailty of otherness which needs to be protected and strengthened in such a way as to perdure much more than the harsh environment would allow it. Hence the "unlimited responsibility" (Pettrilli and Ponzio 2005: 386) that affects the semiotic being once intimate relationships with otherness, human, or non-human, are developed through the dimension of hope.

This reflection is meant as a first step in response to Peirce's question: "are we shut up in a box of flesh and blood?" (CP 7.591). While oriented more toward the achievements of the "father-reason" (Pettrilli 2015: 16), especially when he tends to emphasize "growth and increasing complexi-



ty” above “accidents” such as pain or suffering and death (CP 6.58), Peirce acknowledges the intimacy involved in the encounter between semiotic “boxes” of flesh and blood. In other words, Peirce’s question implies the dimension that human beings do not simply carry a box, but are indeed themselves boxes, or perhaps more exactly their own interpretants are shut up in a box made out of flesh and blood. An aspect that brings what Peirce calls an interpretant close to hope is this projection into the future. In the same paragraph where he uses the image of the box of flesh and blood, Peirce also gives several examples of interpretants that fully transpose semiotic beings outside themselves: “the future memory” of the semiotic being’s cognition, the “future self”, even “another person” that the semiotic being addresses, “another child” born out of the semiotic being, or something as simple as “a sentence” (CP 7.591). All these examples show the projection into the future which is so characteristic of hope. And all these are so frail that, without the hope of realizing them, maintaining them in place and nourishing them, they will dissipate as soon as they are formulated within the box of flesh and blood.

It is also through this project of one’s interpretant into the future, that is through hope, and something which Deely emphasized as Peirce’s understanding of the interpretant as a “being *in futuro*” (CP 1.218; CP 2.92; Deely 2015: 344), that the “sympathy” between semiotic beings is consolidated: “When I communicate my thought and my sentiments to a friend with whom I am in full sympathy, so that my feelings pass into him and I am conscious of what he feels, do I not live in his brain as well as in my own – most literally?” (CP 7.591). One’s own interpretant lives in another’s box of flesh, blood and neuronal connections, and thus appears to be allowed to influence that other person’s formulation of inner interpretants. While Peirce sees no problem in this phenomenon, as long as there is a strong bond between semiotic beings, assured by “full sympathy”, how can this sympathy be engendered, or nourished? There may be cases where sympathy appears quite naturally, by virtue of the similarity of aspirations, but what happens if, once allowed to enter the Other’s “box” by virtue of sympathy, one’s interpretant starts parasitizing that other person’s own capacities for freely formulating interpretants? This can be seen quite clearly in the cases where the yoke of the forefather’s interpretants weighs so much in the formulation of interpretants by a community of semiotic beings that even the most intimate aspects of life tend to be defined and even regulated according to those interpretants which do not actually assure the connection of the semiotic being with the natural, scientific and social realities, but rather the strong dependency of the heritage of the past. In this case, the very projec-

tions into the future are not new beings “*in futuro*”, but rather future ghosts of past beings which diminish hope to the status of a mere omen struggling to proclaim what has already been.

At the beginning of the twenty-first century, hopes for bringing back past empires, so called greatness of a people, or selective readings of past histories, ideologies, or religious or simply traditional social behaviors have grown in popularity. Their main roots can be found in this parasitism manifested by interpretants that have entered public opinion given the traditional public sympathy for them. These old interpretants feed upon the thoughts and capacities of recipients to formulate new, original, interpretants, and indeed transform the all-gifted individual and the all-giver community into containers of evils, which usually consume most dissenters, and eventually crack and break, letting their evils spread upon the face of the earth.

One way to avoid the implications of an overoptimistic approach to the possibility of one’s interpretant living in another person’s box of flesh and blood, thanks to the sympathy of the latter for this interpretant, may involve maintaining a critical eye on hope, so as to prevent it from resembling the crow which obsessively repeats the promise of a future past. Since this kind of diminished hope is mechanically promising something partially or sometimes totally disconnected from present reality, the critical approach to hope needs to be ensured by the kind of sensing of the semiotic processes at work, or the consequences for concrete everyday life when adopting some semiotic strategies. This sensing may be assured by what has been proposed by Victoria Welby under the name of “mother-sense”, which has a wider meaning as a “primary sense” (Petrilli 2017: 54). As Ruthrof has already noted, it is the principle of womanhood that inspires semiotic analysis of discourses and, by extension, the whole of reality, and he calls this a “Pandoric reading”. In contrast to a “principle of parsimony”, characteristic of the philosophical spirit of William of Occam, “Pandoric reading” is better able to represent the language of everyday life, humor and the “paroles” of political discourses, and more generally, the “culturally and socially saturated speech” (Ruthrof 2017: 1). Indeed, if “father-reason” (Petrilli 2015: 16) may correspond to the parsimonious analysis of reality, mother-sense seems more capable of focusing on the soundness of the whole richness of language and the complexity of the semiotic processes. Mother-sense may thus rejuvenate hope and make it capable of sustaining reciprocal sympathy between recipients and containers of interpretants, pushing aside the possibility of the transformation of gifts into evils in the process of reciprocal gift-making.

What mother-sense adds to the Pandoric reading already emphasized by Ruthrof is something more than the mere attention to the richness of natural and social realities and human and non-human modeling systems. Attention and sense would be overwhelmed if richness were the main focus of the semiotic being. One important aspect, which reconnects richness with the real, consists of a primary sensing of the very frailty of this richness. Thus hope, reinforced by mother-sense, helps the semiotic being to both remain in awe of the beauty of otherness and remain connected to the healthy aspect of being fascinated by the diverse valences of this newly discovered beauty. This is especially true of its frail character as it cries out for protection, service, and love. At the same time, the one who is able or disposed to give this gift of love, service and protection needs to remain aware that unlimited responsibility toward otherness also entails at least a limited responsibility for one's own frailty.

### *Curiosity and Mother-Sense's Potential for Healing*

Perhaps one of the most controversial aspects of Pandora's profile, as depicted by Hesiod, was her curiosity to look inside the jar (Hesiod 1988: 39). Visibly influenced by the dominant depiction of "clumsy Pandora" in a male-influenced perspective inclined to find the source of humanity's weakness in women, Latour argues that "it was her unrestrained curiosity that made the artificial maiden open the box" (Latour 1999: 300). Clearly Latour engages here in a further desecration of the once-divine figure of Pandora (Ruthrof 2017: xi), which, this time, is not even seen as natural as their male counterparts. However, Latour instantly operates another shift by which he somehow redeems himself, and argues that it is in fact all of humanity which is characterized by Pandora's curiosity and that "there is no reason to stop being curious about what was left inside [the box]" (Latour 1999: 300). This hesitant attitude towards Pandora does acknowledge the need of father-reason to be complemented by another dimension of reasoning upon the contents of something that cannot be instantly revealed, analyzed in a gnoseological fashion (Petrilli 2015: 26), and dissected with the kind of curiosity that destroys for the sake of knowledge. Latour admits that dissecting the box of reality with the arrogance of the human mastery over it has failed lamentably, but still he remains hopeful: "maybe we will succeed with the next attempt" (Latour 1999: 300). To stop failing, Latour argues, we need "a new and rather convoluted contrivance" aimed at retrieving "the Hope that is lodged there, at the bottom" of the box (*ibid.*).

Despite the differences between his conception of the box as the reality itself, and the focus of this essay on the boxes of flesh and blood, which is every human semiotic being, Latour's effort to find a notion fit to grasp the complexity of the endeavor to reconnect humanity with reality via the constructive dimension of hope can be read as closely resembling the content of mother-sense or primary sense.

As I argue in the remainder of this essay, this "convoluted contrivance" allows for the semiotic being to make sense of reality in all its complexity. This means enquiring upon and interrogating the real in a "Pandoric" way, which is much richer than the schematic image constructed by the arrogant father-reason, and this only becomes possible with the assistance of mother-sense. Under the auspices of mother-sense, human curiosity itself gets ennobled, as mother-sense tempers the self-centered character of the human mind when seeking to discover new meanings. From this perspective, the very gesture of looking inside may be seen as natural to human beings, or at least naturalized in the semiotic being, something which Latour seems to imply in his argument. As long as I am too much self-centered, the gesture of looking inside remains motivated by a distorted feeling of enchantment, which is made dependent of my own expectation of what I am supposed to find there. This means that, instead of consolidating the relationship with Otherness, enchantment only generates a relationship that is dominated by the mirroring of myself into Otherness. It is not a genuine relationship with what and who I encounter outside myself, but rather a relationship with what I expect to find out there (partly based on real elements of the enquiry, partly imagined, and partly the fruit of personal fantasies). Therefore, it is this unwarranted projection, of my own self into Otherness, which may make both the aspect of the surface of the box, as well as its contents, appear relevant to me only for a while.

My own fantasy and narcissistic awe for how Otherness mirrors my own self may not last long, and after it dissipates it leaves a feeling of emptiness, and even aversion toward the box which has subjugated my attention. When first looking at Pandora, Epimetheus felt awe for the way that that box of flesh and blood looked from the outside (Hesiod 1988: 18). He was in a state of semiotic enchantment, paired with the impetus of exploring her body from both the outside and the inside. The problematic aspect with this narcissistic awe is that, if the skin of the Other box of flesh and blood merely mirrors my own passion for that flesh, then I am not meeting Otherness in its novelty, but rather a kind of otherness which only exists as a confirmation, and incarnation, of my own desires. Once the skin of the box has ceased to reflect my desire, then it is blunt-

ly discovered as a wall separating me from otherness, separating Epimetheus from Pandora. This is simply either unilateral, or reciprocal mirroring. It is not nourished by the reciprocal hope for looking and searching inside each other in the dimension of “intercorporeity” (Petrilli 2015: 266). The intercorporeal dimension complements and nuances the dull unilateral awe for my own passions, either deliberately projected by myself onto the skin of the Other, or willingly mirrored by the Other in the (sometimes not very honest) game of attractions between two potential partners. The intercorporeal dimension sustained by hope orients, nuances and translates this narcissistic awe into a kind of hopeful awe; this is oriented toward a *telos* which reveals itself fully when the external separations between partners (e.g. the skin of their own boxes of flesh and blood) are not there to separate, but to connect them.

Without the achievement of such a level of intercorporeity of the two boxes, there will always remain the temptation of opening the Other’s box, once the projections of my own desires on the other’s wall-like skin do not satisfy me anymore. And when I open the box, in an uncaring manner, being either too confident of my own self-sufficiency, or too obsessed of my own passions, then the “caress” (Sartre 1956: 585), is transformed into a rough consummation of desire, which tends to conquer the partner and force them to reveal their own inside as some kind of burnt offering on the altar of my petrified skin. When Pandora is pushed, in a less caring way, to reveal her inside, to an Epimetheus who petrifies his walls as much as possible so as to reject any mirroring of her skin and at the same time to refuse any transparency that might show his inside, then he has truly achieved a level of mastery over Pandora that makes her fully dependent on him. Unfortunately, when Epimetheus finally thinks that he has reached the level when he can open the box, all evils break loose, as Pandora’s gifts (*dora*) have indeed been transformed into poisonous experiences (*toxa*) (Ruthrof 2017: xi). This existential reading shows that the desecration of the image of Pandora has indeed been made through the male obsession for power and dominance over women. It is not Pandora’s fault that the gifts inside her box have become evil spirits, but it is man’s very fault, irresponsibility and immaturity to hold the woman responsible for the ugliness into which he forced her.

Again, while the inclination to look inside the box exists in every living semiotic being, the immaturity of forcefully opening it is the most damaging for interhuman and human-non-human relationships. Immature curiosity only keeps agnoseological apparel, as it leads inexorably to the action of *looking inside* for the apparent sake of knowledge, but otherwise it is a

relationship of the dismembering kind. This dismembering character of my curiosity comes from the fact that it is animated by my obsession with unilateral knowledge, and minimal concern for discomfort and even pain, or at least the disorientation and confusing feelings that the Other may experience when experiencing my engagement with them. The “knowledge” that I am hoping to extract from the experience of looking inside the Other is simply an attempt to know “how” the Other box is made, as a way to do away with my own awe for the Other’s body and personality. It is not an endeavor to know the “how” as a way to contemplate specific areas of the Other’s box which have previously been hurt, infected, or simply weakened by previous encounters with all-too-self-centered boxes. Contemplation powered by hope motivates the one who looks inside to be able to respond to the other’s cry by wiping away their tears, responding to the other weaknesses by concentrating love and tenderness on those areas in which they seem to have been hurt. Thus I can respond to the Other’s haunting fears and self-isolation behind locked doors by kneeling at the entrance and gently knocking to encourage reciprocal opening toward the communion of both pleasant and painful personal histories.

Unguided by this hope for responsibility for Otherness, the obsession with the curiosity for “how” some-thing or some-one (i.e., some box) is made becomes a strong drive to disenchant awe in the face of the wonders of reality. Disenchanted attitudes simply rip apart harmonies and landscapes of communion in the name of knowledge, or in the name of the so-called critical approach to reality. In poetic language, as a Romanian poet expressed more than a century ago, the “corolla of wonders” of the world may all too easily be crushed by the human mind, as it tries to get the upper hand even in the contemplation of wonder-filled realities, such as flowers, eyes, lips, or graves (Blaga 1919: 5). If wonder itself is nourishing the observer, it may be said that today’s very relations of predation in nature are an effect of the all-too-strong attraction to plunge into the inner dimension of that which emanates wonder, and the all-too-often ripping apart of this source by the force of collision. Indeed, “the history of the licking of a dog, of a kiss, of an arm round the neck or ‘waist’, of stroking, even of a loving smile” (Petrilli 2015: 141, n. 6) discloses rough collisions which have gradually (or sometimes suddenly) constructed relations generating a milieu of intra- and interspecies delicacy.

This crude mixture of wonder and predation may still be found in the curiosity of infants and children who are only beginning to accumulate knowledge about their environment. Their kind of knowledge can often become destructive, not because there is some ancestral sense of predation in

human nature, but rather because of their “unrestrained curiosity” stemming from the awe and wonder for a world that invites being touched, smelled, licked, tasted and embraced. The infants’ senses are channeled in the same way they are channeled toward the womb out of which they have emerged into the outer inside. They find themselves in the much wider box of reality, of which they only have felt the vibrations and sounds when they were growing in the box of flesh and blood that nourished and protected them. When exploring the wonders of matter, they take it as *mater*, an extended version of their mother, thus approaching reality with the sense toward their mother, and this is another facet of mother-sense. This “sense” of the exploration of reality as just an extension of the walls of the box of flesh and blood proves subordinant to their growing curiosity, which brings the growing child to the threshold of experimenting and see what happens when they “test” the matter they encounter by putting it in their mouth. In the same way, they test their *mater* by biting the nipple of her breast just a little harder to see her reaction. Looking into their mother’s eyes, biting her just a little harder to see her reactions, and even starting to cry if their mother stops smiling when hurt by their tiny bite, is the beginning of the complex relationship between the infants’ mother-sense, curiosity and the emerging mind. Perhaps, when Mother Nature stops smiling at her own children, they feel compelled, both by their awe of reality, and their unrestrained inclination to plunge into its this reality in search of warmth, comfort and security, to develop predatory relationships.

If later in the life of a semiotic being these relations stemmed from the mixture of awe, curiosity, and the need to find comfort in a hostile environment are cemented as relations of predation, this happens because of the initial lack of gentleness with the surrounding, awe-full, and therefore overwhelming reality. From awe-full (in the sense of awe-filled) to plain awful environment is just a small step, and thus predation may all too easily take priority over other significations from the infant or child motivated by mother-sense. When younger children notice the corolla of a flower, they just want to touch it, to embrace its beauty, as a source of comfort and wonder, but soon they become overwhelmed by the loss of awe for it, as they wish to touch it just a little more roughly, just to see what happens. And the flower doesn’t smile back at them in the same way it did when it was at a distance, and they keep looking for this smile by increasing the pressure over the flower. Thus, they start plucking off its petals one by one, and even try to pull it up: in the end, they would like to put it back together, but when they cannot do so they feel frustrated, and then they run to embrace another flower, to which they apply a harsher treatment, in their hope that the

beauty and comfort of the flower will not slip through their tiny fingers. However, this is exactly what happens, and then they run to another flower, and so on. By this time, they realize that their hands are quite dirty: they feel polluted by the very beauty into which they have tried to look as a way to appropriate it and reconstruct, or re-voke, whenever needed.

All that remains is the frustration of chasing something which has now become nothingness, and the feeling of being polluted by this search. Paradoxically, while they have sought the “gifts” of the flower, all that remains are the evils which broke free when the structure containing them was torn apart and became nothingness. Such repeated experiences might turn the growing child into a voracious predator, always in the pursuit of capturing the beauty and the comfort of matter, if it were not for their mother to intervene with her care. That is, she responds to the child’s outer-oriented mother-sense by her own maternal mother-sense and, embracing the child, dissolves their frustrations and washes away the pollution of their hands. This prompt intervention is indeed meant to heal the agonistic search for beauty, comfort, and the very need to feel “at home” in the wider environment offered my matter as a new inside, a projection of their mother’s womb into the outside world. If this maternal intervention does not occur, or if it occurs too late, or if it aggravates the frustrations of the child by scolding them for their pollution, then the child will tend to sever most of their connections both with the healing Mother-sense of their mother as well as with their own Mother-sense. Or, perhaps, this severing of one’s Self from Mother-sense may appear later in life, when innocent teenagers or young adults become prey to other individuals who did not benefit from the loving care of their own mothers, or had harsh personal histories. These latter individuals keep infecting others with the feeling of pollution, with degrading consequences on the health of mind and the body of their innocent victims whose boxes of flesh and blood have been touched, opened wide and forced to release their gifts in the guise of evils over a reality saturated by disgust, the feeling of pollution, pain and suffering, and in which hope has become a mere symbol of an omen that brings more trouble than redemption.

### *Concluding Remarks*

It is no wonder that mother-sense, with its healing possibilities and capacity for replenishing hope has been widely ignored or even silenced, as if inexistent, in the human capacities for responsive and responsible en-



gagement with reality: throughout human history, women's capacities for diversifying human approaches to reality have been diminished to a role of raising, on one hand men, i.e., potential warriors, or conquerors, priests, leaders, scientists or great artists, and on the other hand females who can provide walking and talking wombs, enabling the cycle of giving birth to new generations of men to be repeated. If sometimes women have pierced through the wall of the man's box, and become respected for their gifts, men have historically considered that this has been achieved by virtue of some special "possession" by some (potentially male) spirit or demon (Welby, Letter of April 15<sup>th</sup>, 1907). That is why many of these women, who have manifested their mother-sense in the world in special ways, have been persecuted as "witches" (Deely 2001: 32). They have been ripped apart, and the more they were persecuted, the more those who persecuted them felt polluted by their gifts-turned-evils. Not gifts, but evils spread over the world the moment the women's boxes of flesh and blood were opened wide, in a hideous manner, to be consumed hungrily by avid mobs who were themselves in need of spiritual cleansing and healing.

In this kind of milieu formed rather under the pressure of predatory relations, the temptation of opening the box does not arise from the hope to unite with the person within whom one attempts to scrutinize. As Sartre has noted, it has become all too common "to *play* at being impenetrable" and to invoke "my neighbor's inscrutability" as an "excuse for my not understanding him" (Sartre 1988: 55). This means that, instead of attempting to look inside the Other's box of flesh and blood by opening ourselves to the Other's contemplation of our own inside, we prefer to cheer greedily every time a box of flesh and blood is torn wide open and its riches thrown into the street for everybody to avidly touch, taste, and judge. We then feel polluted by them, and trample them underfoot in the haste to hunt down other riches. We hope to encounter ever-new opportunities to spoil corollas of wonders, just because we feel we live in a world where hope for healing is *just a sign*. Hope is indeed just a sign, but it is not external, and it is not just an inscription on the walls of semiotic beings. Should we read hope as a sign in the sense of just an omen, or an inscription that warns of potential evils, an omen aimed at tempering the paradoxical need to find a short-lived feeling of redemption through polluting ourselves and each other, and tearing each other apart? If so, then Sebeok is right that whatever we do, "the human intrusion factor" can never be neglected (Sebeok 1985: 462). Instead, a "Pandoric reading" (Ruthrof 2017: 1) of the inscription on the walls, shows the inscription to be much more than a code that needs to be broken; it is rather an invitation to reflect on the gesture and the endeavor

of looking inside the box. Healthy hope is that which is revealed as a sign in the sense of a relationship, not as a code or inscription, but something which summons Otherness for intercorporeity and community. It exists deep inside every semiotic being, always awaiting to be rediscovered.

### References

Blaga, Lucian

1919 *Poemele Lumunii*, București, Cartea Românească.

Deely, John

2015 “Building a Scaffold: Semiosis in Nature and Culture”, *Biosemiotics*, 8, pp. 341-360.

2001, “Physiosemissis in the Semiotic Spiral: A Play of Musement”, *Sign System Studies*, 29.1, pp. 27-48.

Haynes, Nathalie

2020 *Pandora's Jar: Women in the Greek Myths*, New York, Picador (ebook).

Hesiod

1988 *Theogony and Works and Days*, ed. by M.L. Short, Oxford, New York, Oxford University Press.

Hobbes, Thomas

1998 *Leviathan*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford, New York, Oxford University Press.

Latour, Bruno

1999, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA and London, Harvard University Press.

Panofsky Dora; Panofsky Erwin

1962 *Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, New York, Pantheon Books.

Petrilli, Susan

2015 *Victoria Welby and the Science of Signs: Significs, Semiotics, Philosophy of Language*, New Brunswick and London, Transaction Publishers; and London, Routledge, 2017.

2017 “Mother Sense, Language, and Logic: On Victoria Welby, inventor of significs”, *Chinese Semiotic Studies*, 13.1, pp. 47-71.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2005 *Semiotics Unbounded: Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.

Peirce, Charles S.

1931-1958 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931-1935; vols. 7-8, ed. Arthur Burks, 1958, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Ruthrof, Horst

2017 *Pandora and Occam: On the Limits of Language and Literature*, New York, Routledge.

Sebeok, Thomas

1985 "Pandora's Box: How and Why to Communicate 10,000 Years into the Future", in Marshall Blonsky (ed.), *On Signs*, pp. 448-466, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Sartre, Jean-Paul

1956 *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. by Hazel E. Barnes, New York, Philosophical Library.

1988 *Mallarmé, or the Poet of Nothingness*, trans. by Ernest Sturm, University Park and London, The Pennsylvania State University Press.

Welby, Victoria

1985 "Letter of April 15<sup>th</sup> 1907: Primal Sense and Significs", pp. cccxxxviii-ccxliiii, in Victoria Lady Welby, *Significs and Language: The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources*, edited by H. Walter Schmitz, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins.

West, Martin Litchfield

1988 "Introduction", in M. L. Short (ed.), *Hesiod, Theogony and Works and Days*, pp. vii-xxi, Oxford, New York, Oxford University Press.



ZOE HURLEY

THE ILLIMITABLE  
SEMIOETHICS-OF-HOPE: A WELBIAN-  
PEIRCEAN MODERNIST FRAMEWORK

Signs are small measurable things, but interpretations are illimitable [...] every sign is apt to conjure up wonder, hope, belief, vast as a sky, and coloured by a diffused thimbleful of matter in the shape of knowledge (George Eliot 1871: 22).

1. *Introduction*

Although rarely considered, Charles Sanders Peirce's (1893) articulations of the self's glassy essence develops a profoundly Modernist conception of subjectivity evolving through the dynamic doctrine of signs. Concurrently, the British semiotician Victoria Welby (1911) developed her own science of meaning called 'Significs'. Significs offers a deeply self-conscious and meta-analysis of a social ontology occurring in terms of sense, meaning and interpretation. To address the gap, concerning Modernism's theoretical alignment with semiotics, this chapter develops a Welbian-Peircean framework to consider a semioethics-of-hope. Semioethics is a contemporary theoretical framework, combining semiotics and ethics (Petrilli and Ponzio: 2005). The chapter retraces the links between Modernism and Welbian-Peircean semiotics in order to consider how semioethics could offer an axis-of-hope for conceiving of social-subjects, inclusive of racial and gender differences. The central question of the chapter asks to what extent does a Welbian-Peircean framework help to conceive of a semioethics-of-hope grounded in the semioethical human responsibility of self-to-other?

To address these questions, the chapter will first provide a brief review of the relevant literature of Modernism. Second, it will offer a broad overview of the Welbian-Peircean framework. Third, it will illustrate the importance of the Welbian-Peircean onto-epistemology for developing a semioethics-of-hope that is rooted in gender equality and racial justice of the imbricated self-other. This comparative theoretical study is important

in considering, not only the concurrent circles of Modernism, but the implications of semiotics' metaphysical shift of gear, from Modernism into postmodernism and poststructuralism (e.g., Barthes 1957; Kristeva 1984), later in the twentieth century (Levensen 1999).

## 2. Modernism

Modernism is defined by the expansion of philosophical, epistemological, literary and artistic perspectives which bridged the late nineteenth and early twentieth century (Berman 1982). The Modernism movement, characterised by the arts, literature, music, mass communication and ideological challenges of the new century, were simultaneously being critiqued by Marx, Freud, Nietzsche (Bell 1999). While Marx analysed the class conditions of social and economic exploitation; Freud articulated the inner realm of repressed bourgeois European subjectivity as Nietzsche diagnosed the entire tradition of Western metaphysics. This polysemy of ideas engaged with expansive modes of urbanization, architectural innovation, technological infrastructures, mass communication and the automation of work. While fostering new temporalities, shifting representations of space and place, many lamented the loss of pastoral traditions, both real and imagined, while responding to the ephemerality of industrialisation (Berman 1982; Benjamin 1935). Concurrently, these social shifts were articulated by Modernism's self-conscious striving for meaning, meta-language, form and technique required to express the contradictions of the era.

In view of this flurry of ideas, it is not surprising that historians and writers in different disciplines cannot agree on a single definition of the Modernism project and have proposed various dates for its starting point(s) (Levensen 1999). Some theorists consider it as beginning with Baudelaire's (1857) *Les Fleurs du Mal* and Flaubert's (1857) *Madam Bovary*. In the arts, it was defined by the rise of Impressionism, a school of painting that was created outdoors (*en plein air*) which seemed to capture the living world, nature and human sentiments as if in motion. Impressionism served as a springboard for many artistic movements of the early twentieth century, including Symbolism, Fauvism, and Cubism.

When Pablo Picasso (1907) painted primitive masks, over the faces of his *Les Demoiselles d'Avignon*, it was considered as a seminal influence on the subsequent trends in Modernist painting (Levensen: 1999). Each of Picasso's figures are painted in slightly different coloured tones, depicted in forward-facing poses and encountering the viewer. One figure exhibits

Egyptian facial features, others are in the Iberian Spanish style, and two others have African mask-like features. Yet, despite this evident experimentalism, proto-cubism and symbolic multiculturalism, Modernism has been considered as a western movement with an elitist sensibility which craved for order and progress (Levensen 1999). However, this summation overlooks the impact of Asian, African and Arab Modernist artists, writers and image makers. It backgrounds the Harlem Renaissance and writers like W.E.B. Du Bois (1868 – 1963) as well as the way Japan's traditional art and aesthetics interacted with European life and culture. Similarly, Middle Eastern artists, like Moustafa Farroukh (1901-1957) and Omar Onsi (1901-1961), as well as expanding Middle Eastern Modernism, exhibited works in the Parisian Salons. Arguably, western expansion and colonialism gave rise to the crisis of Enlightenment, modernity and the Modernist movement in the first place (Sheehi 2008). However, due to dichotomous philosophies, grounded in separatist notions of east versus west, the amalgamation of multicultural semiotic subjectivities and meanings have been under explored (Olteanu: 2019).

Nevertheless, there are evident parallels between semiotics and the Modernism movement. Literary scholar Francis McGrath (1982) explains that the relationship between art and cognitive truth was a problematic aesthetic issue throughout nineteenth- and twentieth century Romanticism. The polemics of this matter have been conceived as a form of opposition between art and science. Modernist literature sought to resolve these splits, between art and science, pleasure and cognition but their correlations materialized in art much earlier. McGrath (1982) suggests that Peirce developed a versatile field of philosophy that embraces the synthesis of science, literature and the arts. Much like the seminal novels that defined Modernist literature, such as *Ulysses*, *The Waste Land*, *The Sound and the Fury*, and *To the Lighthouse*, semiotics is fascinated with symbolic forms and developed contemporaneously with the rise of Modernism (McGrath 1982: 166). Yet, the correspondence between Modernism and semiotics is less well known.

At the end of the nineteenth century, semiotics, like Modernism, enabled new conceptions of identity, language and interrelations of the self-other. In the "Age of Mechanical Reproduction" (Benjamin 1935), there was a sense of uneasiness surrounding the perceived loss of the aura (uniqueness) of an *objet d'art* and lack of the sense of self within an automated world. Opportunities for self-reflection, stemming from Modernism, provoked profound onto-epistemological questions about knowledge, human intervention, identity and the future. In several respects, the polysemy and self-

consciousness of Modernism were also echoed by late nineteenth century semiotics. The question of “what is meaning” takes us to the philosophical heart of semiotics in the works of Peirce and Welby (Hurley 2021a; 2023). In the next section, we will turn to the Welbian-Peircean framework to consider it further.

### 3. *Welbian-Peircean framework*

Peirce (1908) uses the term *semiosis* to refer to the process of how signs come together for meaning via *Representamen* (sign), *Object* (sign reference) and *Interpretant* (interpretation and combination of new signs). Peircean semiotics indicates that meanings are formed not only by what we see, but also the conceptual, imagined, abstract objects and sociocultural signs in interpretation. Peirce expresses his view of the uncertainty of knowledge in a letter written to Welby in 1908: ‘To hold a proposition to be certain is to puff oneself up with the vanity of perfect knowledge. It leaves no room for Faith. It is not absolutely certain that twice two is four.’

Peirce’s (1893) paper – “Man’s glassy essence” – views the self as being in perpetual motion and, like other matter, inseparable from its environment. He explains, “a person is nothing but a symbol involving a general idea” and “every general idea has the unified living feeling of a person” (Peirce 1893: 21). This locates subjectivities as occurring in constant molecular motion. Like the heating of gasses, the self is not a fixed substance but signs in motion (Hurley 2021a).

Later, in 1903 Peirce published his ten-fold classification of signs. This is a complex and integrative typology. Each of the ten sign classes are considered separately, giving an especially useful account of the tenth class, the *Argument* (which must also be a symbol and a *legisign*). This indicates that while all phenomena are signs, signs cannot represent their objects completely since our experience with phenomena are never complete. We need to acknowledge this gap and through semiotic analysis we can mediate between reality and illusion. Peirce’s self-consciousness back-and-forth about form, analysis and how we might represent meta-analysis, beyond the veneer of realism, echoes the deeply Modernist preoccupation with literature and the arts. The (1903) ten classes of signs is a complex doctrine but at basic levels it is faithful to Peirce’s sign triad of *rhemes* (observable signs); *dicisigns* (mental images) and *dicents* (indexical signs in interpretation). However, it is important to emphasise that the sign doctrine is not simply a taxonomy but an inferential process. Priscila Lena Farias and João



Queiroz (2014) refer to Peirce's drawings and diagrams that he developed in drafts of his letters written to Welby in 1908. These illustrate the integrative, dynamic and potentially multimodal aspects of Peircean semiotics (Figure 1):

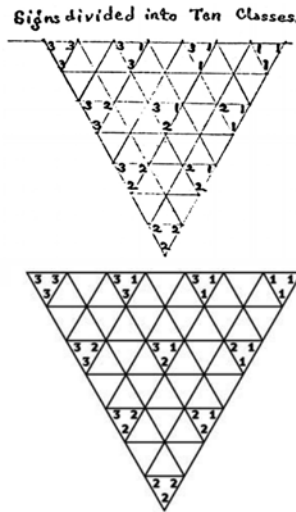


Figure 1: The Welby diagram

The Welbian-Peircean model of existential graphs also offers a meta-semiotic view of language and meaning. It differs to social semiotic theories of multimodality and coherence that are anchored by systemic functional linguistics. The dynamic diagrams offer broad mapping, bridging between modal components and fluid paths for tracing boundary crossing between modal elements, iterations of texts and new meanings as molecular coherence and a symphony of multimodality. The diagram in Figure 1 illustrates analytic nodes for considering the Modernism of signs since it considers them both as discreet modes but also in combination, integral, interconnecting and thus multimodal. But semiotic meanings are never straightforward and involve mediations or translation as expressing meaning across two differing modes always involves acts of interpretation. Peirce's doctrine of signs offers pathways of enquiry into the material, symbolic and imaginary elements involved in constituting the multidimensional self.

Welby also played an instrumental role in this semiotic paradigm and Peircean conceptions of meaning. In addition to 12 published monologues, Welby's text (1903) *What is Meaning?* elaborates on the fundamental tenets of her theory of sign, to which she gave the overall term "Significs" and contests the assumption of fixed sign meaning. Welby explains:

There is, strictly speaking, no such thing as the Sense of a word, but only the sense in which it is used – the circumstances, state of mind, reference, 'universe of discourse' belonging to it. The Meaning of a word is the intent which it is desired to convey – the intention of the user. The Significance is always manifold, and intensifies its sense as well as its meaning, by expressing its importance, its appeal to us, its moment for us, its emotional force, its ideal value, its moral aspect, its universal or at least social range.

Welby's philosophical reorientation of meaning, as located within the 'universe of discourse' and the embodied, affective and social integrations of interpreters, is developed to postulate the dynamic processes of meaning. Moreover, Welby's semiotic theorising of the subject (in an unpublished manuscript) conceives of the matrix-of-selves or "Ident" (Petrilli 2004) with both masculine and feminine components. Naomi Andrews (2019) suggests that the philosophical and political conviction that women and men are equal came to be called feminism around the 1890s. However, the call for women's equality was being articulated far earlier. In *A Vindication of the Rights of Woman*, now considered a classic of feminist theory, Mary Wollstonecraft (1792) described English women as being locked in a gilded cage. Over a century later, Welby also commented directly on the "feminist movement" in a letter written to her correspondent Marie Bonnet in 1904, accessed via the Lady Victoria Welby fonds (F0443), hosted by York University, Toronto, Canada (York University, 2023). In this letter, Welby tells Bonnet, that she is worried that the "feminist movement" will "assume a borrowed masculinity". This is problematic to Welby, not because she is advocating women's natural weakness but, rather, because she considers so-called feminine attributes as a strength of character that should not be easily disregarded in order to assimilate into masculine society. Moreover, Welby says:

I am the last to wish that such change of view should be hurried on and thus be premature. But I think as experience grows you will find ways of indirectly pointing young minds in this direction; of sowing good seeds, which in due time will come to full growth and bear good fruit.

This letter indicates Welby's pragmatic support of first wave feminism but also her ambivalence about the trajectory it may take. Unlike Wollstonecraft, who has been criticised for the appropriation of the discourse of slavery, to serve an agenda of white women's emancipation at the height of British imperialism (Khan 2020), Welby's work raises some of the questions and tensions surrounding the first wave of feminism. These frictions were also being expressed in the works of Modernist women artists, such as Paula Modersohn-Becker, Käthe Kollwitz, Gabriele Münter and Marianne Werefkin, who were breaking artistic conventions, producing probing self-portraits, androgynous depictions of gender, debates about motherhood, racial and ethnic identity (Cumming 2022). Welby's concept of Ident undermines notions of identity in exclusively biological terms and suggests how subjectivity is experienced through dialogic interactions of self-other (Petrilli 2009). To explore the gendered aspects of subjectivity, Welby coined the concept of 'mother-sense' around 1890 (Petrilli 2017). Mother-sense is the term referring to the intuitive, emotional, and empathetic capacity of human reasoning and was a trait applicable to males, females, all classes and races beyond essentialist subjectivities.

Her call to pull the mother-sense back into philosophy is a profoundly hopeful quest and stems from the anticipative onto-epistemology of semiotics. In her writing on *Significs and Language*, Welby (1911) states: "Significs" evokes the verb "to signify" which is forward looking and alludes to the process of doing and meaning making. The concept of Significs was most probably coined by Welby in 1884 and is her special approach to sign, meaning and its significance (Petrilli 2009). Significs is the term Welby decided upon (after considering several others) for her theory of meaning and special approach to studies on sign, language and communication (Petrilli 2009: 253). Welby intended it as a philosophy of meaning, not merely as a description, grammar or typology, but as part of a new transdisciplinary approach to the sciences of sign, meaning, language, communication and the field of pragmatism which was unfolding at the time.

But Welby's struggle to commit to a precise metalanguage of Significs, for instance she considered the terms "semantics" and "symbolics", was also aligned with Modernism's self-conscious search for technique, form and symbolism. Welby writes: 'the plea for Significs can only as yet be written in that very medium – conventional language – which so sorely needs to be lifted out of its morass of shifting confusion and disentangled from a rank of falsifying survival' (cited in Petrilli 2009: 256). Modernist literature, of Pound, Eliot, Woolf, Stein, also grappled with the concern of

how to express the emerging consciousness of the age. Ezra Pound for example said “An ‘idea’ has little value apart from the modality of the mind which receives it” (1954: 341).

Comparably, T.S. Eliot (1918), in his obituary to novelist Henry James, implied that truth is not to be found in philosophical systems but through the scrutiny of language and experience. Peirce (1901) also believed that truth is dependent on sign relations and developed a pragmatist onto-epistemology. Ferdinand Saussure (1916), another contemporary of Peirce and Welby, emphasised the arbitrariness of linguist signs, and the language system itself, which can also be considered as a parallel sentiment of the Modernist movement. Modernist historian Michael Bell (1999: 16) suggests Modernism’s ongoing reorientation of the construction of meaning relates to “the emphasis in all the modernist arts on the nature of their own medium; and in the case of literature this means, as well as literary genres and forms, language itself” (16). Yet, just as there are many modernisms, semiology, semiotics and Significs represent a range of interpretations of meaning. For Peirce and Welby, the significance of the sign, while sometimes unpredictable, was not unmotivated. According to Welby, significance is the principle that the interpretative capacity of the sign occurs across all levels and aspects of the signifying process (Petrilli 2009: 259). Welby (1908) states in her manuscript “The Social Value of Expression”:

Well, of all subjects of human interest, human society, – its nature and its possibilities – most insistently calls for a clear conception and description. Without this we manifestly grope in the dark or in the fog: not to know exactly what and who we are is to be ignorant of where we are. We must gain our bearings and we must thus become able to correctly interpret our social experiences, – the swirl of the social tides, the lines of the social coast, the depth of the social sea, the direction of the ship’s drift which is to be counteracted by our steering. No metaphor, however, can fathom all the depths or give the whole urgency of the need, if we would become more truly social, of a thorough and careful study of the conditions and the methods of interpretation (cited in Petrilli 2009: 260).

In this passage Welby is searching for versatile macro/micro model by which to simultaneously conceive of human society at systemic levels and via the everyday workings of daily practices. Rather than imposing a philosophical or empirical *a priori* upon readers, her prose takes us on a meso journey of philosophical introspection and search for an appropriate meta-language to articulate the multidimensional processes of communication. Her writing has the modality of stream of consciousness prose, conveying

the *medias res* of semiosis and ‘social experiences’ via her analogy of a ship at sea, battling against the tides of the human trajectory and tides of meaning. Despite, the self-conscious reference to the mode of writing and use of metaphor, she urges the study of society to go beyond mere form and empirical description to develop new methods of “interpretation”. And, like many of her Modernist contemporaries, struggling with the limitations of language to interpret the world, Welby is clear in her point that spoken and written language are not the only components of communication or consciousness. A further crucial tenant of Welby’s Significs, like Peirce’s pragmatism, is a social ontology. She states (1908):

[...] we are already essentially social, that our very humanity is that, needs here no proving. We are indeed social first in the animal sense of mutual dependence and in the power and need of consciously and rationally concerted action. But we are social next and pre-eminently in virtue of that power of the expression for the development of which I plead (cited in Petrilli 2009: 262).

Like a Modernist artist or novelist, Welby acknowledges the form and craft of composing her theoretical message. This self-reflexive ability of human beings, to be able to reflect and reveal the semiosis of reality is, for Welby, a significant philosophical maxim. Susan Petrilli (2022) also it makes clear that Significs, although overlooked, is at the origin of important twentieth century philosophical trends including (analytical) linguistic philosophy, ethics, pragmatism, and modern semiotics (Petrilli and Ponzio 2005: 80-137). Welby’s research also gave rise to the Significs Movement in the Netherlands (see the anthology of writings collected under the title “Significs and significians”, in Petrilli 2009: 829-886). She introduced the concept of translation into theory of sign, meaning, and interpretation, anticipating developments in communication and translation studies as they have flourished across the twentieth century and into the twenty-first. Petrilli (2022) thus suggests that Welby’s approach to theory of gender subjectivity, or what we today recognise as “women’s studies” is innovative and pragmatic. Petrilli’s important Welbian research has also revealed a whole series of original and transdisciplinary Welbian concepts, such as “Ident” and “mother-sense” (Hurley 2021b).

There are some emerging debates about Welby’s writing, for instance whether her scholarly contribution is to the metaphysics of time or language (Thomas 2022). However, this is arguably a redundant issue if we consider the transdisciplinary scope of Welby’s work (Petrilli 2022). In his essay *The Metaphysics of Modernism*, Michael Bell (1999: 9-32), consid-

ers the linguistic turn as pivotal, not merely in conceiving how language reflects or describes the world, but in the formation of various realities. In contrast to the earlier nineteenth century study of language, preoccupied with etymology, typologies and development, Welby's diverse writings (in storage at York University in Canada) and extensive collection of reading materials (in the Welby Library, housed at the University College London since 1912) consider language through interrelations to theology, philosophy, psychology, economics, education, sociology, science (biology, physics, botany) and philology. Subsets within these subject areas include logic, metaphysics, ethics, theism, the philosophy of religion, religion and science, and comparative religions (London.ac.uk.2023).

But, as Petrilli (2022) mentions, Welby's work is yet to be fully discovered by the academic community or sufficiently developed in its transdisciplinary signifying implications and potential for future developments. From 1904 onwards, Welby was working on the concept of mother-sense systematically, while encouraged among other things by the public debate on eugenics. She contributed with two papers delivered at the Sociological Society, respectively in May 1904 and February 1905 (Petrilli 2009: 726-728, 728-730), the only woman to take part in the discussion. She proposed that the concept of 'mother-sense' is an inheritance common to all of humanity, without gender or racial limitations. It is the generating matrix of the human capacity for signification, experience, expression, knowledge, consciousness, and worldview, for interpretation and creativity. According to Welby, we all owe our lives to mother-sense. The faculty of critique and rational construction, the rationalising intellect presupposes mother-sense, its condition of possibility. She distinguishes between "mother-sense" and "father-reason", i.e., "sense" and "intellect", as two modalities in sense-generation, and in modelling sense, though interrelated logics of reason (Petrilli 2022). This brings us to the next section of the chapter, discussing the semioethics-of-hope, whereby we will consider the Welbian-Peircean framework as corresponding with a Modernist, rather than postmodernist, onto-epistemology.

#### 4. *Semioethics-of-hope*

To understand the significance of the Welbian-Peircean framework, and its Modernist self-reflexivity, we can appreciate that Welby perceived sexual and racial identity as ambiguous, and this was consonant with Peirce's 'logic of vagueness' (Petrilli 2014: 139-154). Welby's no-

tion of mother-sense recovers the relation between “intuitive knowledge” and “rational knowledge”. She proposed that gender and identity critique is a condition for healthy communication, but to flourish it must recover the connection with mother-sense (Petrilli 2022). In a similar vein, Welby’s theorising of racial identity was multicultural and polysemic (Welby 1911). The trajectory of eugenics as a racist and elitist theory is thus not something that Welby contributed to since she was committed to the value and equality of all human lives, other species and the environment (Petrilli 2017). Moreover, Peircean semiotics is echoed in the corresponding pragmatist works of William James, John Dewy, Jane Addams, Anna Julia Cooper, W.E.B Du Bois, amongst others, who indicated an epistemological and ontological commitment to intersectional social justice, gender and racial equality. Welby also engaged with a network of 450 leading social thinkers of her age (Petrilli 2009) and thus contributed to this intellectual epoch.

In this paper, I propose the theoretical case of the Welbian-Peircean framework as profoundly dialogic synthesis which helps to articulate the interconnection of different races, genders and subjectivities. Rooted in Welbian Significs and Peircean semiosis, the transdisciplinary concept of semioethics is developed in the works of Ponzio and Petrilli (2005). In this study, this is built upon to coin the notion of a semioethics-of-hope, which is defined as an intersectional view of the human subject as an inter-dependent being that is located not in essentialist, monolithic or static terms, but within the ecologies of natural, material, social, psychological and environmental signs. However, to fully appreciate both the transdisciplinary versatility of the Welbian-Peircean framework, beyond a dichotomy of either metaphysical or linguistic transcendentalism, involves aligning the Welbian-Peircean synthesis with Modernism’s concerns with experimentation and disruption of form, meta-language and symbolism. Having established these onto-epistemological correlations, disruption of realism, and assemblage of meta-language, apparent within Modernism and Welbian-Peircean semiotics, we can continue with a discussion of semioethics and its relevance as a critical construct.

While being underpinned by the ancient study of semiotics (doctrine of signs) and ethics (moral philosophy) (Petrilli and Ponzio 2005, 2010), semioethics reorientates an onto-epistemology of the global subject as being constituted beyond racial, gender, class or cultural essentialism and/or isolationism. Its dialogic versatility is fruitful since the perspective is a form of philosophical monism which overrides dualities human subjects to consider the self-other as interconnected. Its potential application to con-

sider the ethical challenges of the twenty first century can subsequently be articulated. For instance, Ramon Flecha (1999), discusses the growth of racism in Europe and distinguishes between “older modern racism”, stemming from the Eurocentric sense of superiority, and “postmodern racism”, emerging out of difference and relativism (ibid.: 150). Both positions indicate the impossibility of dialogue between different races and ethnicities to establish common experiences and values for living together.

Conversely, the conceptual apparatus of a semioethics-of-hope provides strategies for engaging in global communication and dialogue with other social actors (Petrilli 2014). Concurrently, the semioethics-of-hope enunciates a specific modality of human semiosis insofar as it is capable of *metasemiosis* (Sebeok 1994). Correlating with the multiplicity of dialogism (Bakhtin 1999), a semioethics-of-hope conceives of potentially boundless intersubjectivities but also the symptoms of monologic position-alities (Petrilli 2014; 2017). Petrilli’s (2015: 280) understanding of Welby’s position, is that to pull the mother back into philosophy is a semioethical means by which to recover the logic of otherness and unconditional listening, of caring for the other, what we could designate as “mother otherness”, and therefore of global and semioethical responsibility to self-other. This point brings us to the conclusion of the chapter in which the final points of this discussion will be summarised.

### 5. Conclusion

The central question of this study asked, to what extent might a Welbian-Peircean framework have helped to conceive of the theoretical potential of a semioethics-of-hope grounded in the semioethical human responsibility of self-to-other. Considering the correlations between the Welbian-Peircean framework with Modernism helps to realise its semioethical significance beyond a false dichotomy of metaphysics with language or other simplistic binaries. Like Picasso’s (1907) merging of primitive masks with the faces of *Les Femmes d’Alger*, the Welbian-Peircean framework reflects the emerging signs of the imbricated self-other of the Modernist age. It can thus be considered as a mode of semiotic Modernism, striving for form and technique, to express meaning, subjectivity and ways to represent identity beyond the masks of separatism and realism. What emerges is a self-conscious meta-language, metasemiosis and dialogic framework through which we can ask questions about social-subjectivities, non-binary gender and imbricated self-others.



At the dawn of the twentieth century, in contrast with Walter Benjamin's (1935) nostalgia for an imaginary aura, a Welbian-Peircean semiotics reminds us that all we have are signs, which are reproduced, replicated and regenerated through semiosis (Nöth 2014). It is precisely this mutuality of human signs which bring us together, in illimitable interpretation, rather than negation of our differences (Flecha: 1999). In the twenty-first century, we continue to require a semioethics-of-hope to guide us beyond the fragmentation, nihilism and ethical relativism of postmodernism.

Consequently, this study does not advocate the reestablishment of the Modernism of a by-gone-age but, rather, situating Welbian and Peircean scholarship within the radical self-reflexivity, multiculturalism and anti-realism debates of its time. From this vantage point, we can begin to salvage the Welbian-Peircean framework (Hurley: 2021b). This helps to enunciate theorising, not merely as a description or representation of reality, but as reflexive modes of interpretation imbued with the semioethics-of-hope, rooted in the responsibility of social justice, gender equality, racial dialogue and listening.

### *References*

- Bakhtin, Mikhail  
1999 "The problem of speech genres", in A. Jaworski and N. Coupland, *The discourse reader*, pp. 121-132, London, Routledge.
- Barthes, Roland  
1957 *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- Baudelaire, Charles.  
1857 *Les fleurs du mal: Choix de poèmes*, Paris, Flammarion.
- Bell, Michael  
1999 "The metaphysics of Modernism", in *The Cambridge companion to modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-33.
- Benjamin, Walter  
1935 *The work of art in the age of mechanical reproduction*, London, Illuminations.
- Berman, Marshall  
1982 *All that is solid melts into air: The experience of modernity*, London, Verso.

Cumming, Lisa

2022 *Making modernism review – four female trailblazers up close and personal*, *The Guardian*. Guardian News and Media. Available at: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/nov/13/making-modernism-review-royal-academy-london-paula-modersohn-becker-kathe-kollwitz-gabriele-munter-marianna-werfkin> (Accessed: February 21, 2023).

Eliot, George

1871 *Middlemarch*, Kbh. Rosinante.

Eliot, Thomas Stearns

1918 “In memory of Henry James”, *Egoist*, 2.

Farias, Prisila Lena; Queiroz, João

2014 “On Peirce’s diagrammatic models for ten classes of signs”, *Semiotica*, 2014(202). Available at: <https://doi.org/10.1515/sem-2014-0038>

Flaubert, Gustave

1857 *Madam Bovary*, Paris, Revue de Paris.

Flecha, Ramon

1999 Modern and postmodern racism in Europe: Dialogic approach and anti-racist pedagogies, *Harvard Educational Review*, 69(2), pp. 150-172. Available at: <https://doi.org/10.17763/haer.69.2.3346055q431g2u03>.

Hurley, Zoe; Johnston, Diana

2022 “Social Media’s gendered affordances for mobile migrant women in the Arabian Gulf”, *Women in Mass Communication*, pp. 141-156. Available at: <https://doi.org/10.4324/9781003316190-12>.

Hurley, Zoe

2021a “Signs of #self: a Peircean semiotic framework for theorizing self-(re) presentations on Instagram”, *Visual Communication*, p. 147035722110224. Available at: <https://doi.org/10.1177/14703572211022400>.

2021b “Arab women’s veiled affordances on Instagram: A feminist semiotic inquiry”, *Feminist Media Studies*, DOI: 10.1080/14680777.2021.1986848

2022 “Feminist pragmatist salvaging of Victoria Welby’s theory of ‘Ident’”, in Miras Boronat, N.S., Bella, M. (eds) “Women in pragmatism: Past, present and future”. *Women in the history of philosophy and sciences*, vol 14. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-00921-1\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-031-00921-1_5)

2023 *Social media influencing in the city of likes Dubai and the postdigital condition*, S.I., Bingley, Emerald Group Publishing.

Kristeva, Julia

1984 *Revolution in poetic language*, New York, Columbia University Press.

Lady Welby Library

2023 Welby Library special collection. *University of London*. Available at: <https://www.london.ac.uk/senate-house-library/our-collections/special-collections/printed-special-collections/ladywelby> (Accessed: February 20, 2023).

Levenson, Michael

1999 *The Cambridge companion to Modernism*, Cambridgeshire, University of Cambridge.

McGrath, Francis

1982 “Ulysses and the pragmatic semiotics of Modernism”, *Comparative Literature Studies: Penn State University Press*, 19(2), pp. 164-174. Available at: <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/40246312>.

Nöth, Winfred

2014 “The growth of signs”, *Sign Systems Studies*, 42(2/3), pp. 172-192. Available at: <https://doi.org/10.12697/sss.2014.42.2-3.02>.

Olteanu, Alin

2019 *Multiculturalism as multimodal communication*, Cham, Springer International Publishing.

Peirce, Charles, Sanders

1878 “How to make our ideas clear” *Popular Science Monthly*, 12(Jan), pp. 286-302.

1893 “Man’s glassy essence”, *Monist* 3(1), 3(1), pp. 1-22. Available at: <https://doi.org/10.5840/monist1892313>.

1903 *Peirce, MS 7*, transcribed by G. Fuhrman, April 2014 – ARISBE: THE PEIRCE GATEWAY, Iupui.edu. Available at: <http://www.iupui.edu/~arisbe/menu/library/bycsp/ms7/ms7gf.htm> (Accessed: 2019).

1908 *The Essential Peirce*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press.

Petrilli, Susan

2009 “Semiotics as semioethics in the era of global communication”, *Semiotica*, 2009 (173). Available at: <https://doi.org/10.1515/semi.2009.015>.

2014 *Sign Studies and Semioethics*, Boston, De Gruyter Mouton.

2015 “Mother sense, language, and logic”, *Chinese Semiotic Studies*, 13 (1), pp. 47-71. Available at: <https://doi.org/10.1515/css-2017-0004>.

2017 *Victoria Welby and the Science of Signs: Significs, Semiotics, Philosophy of Language*, London, Routledge. [Originally published with Transaction in Brunswick, New Jersey, 2015].

2022 *Victoria Lady Welby (1837-1913) and Significs*, *British Online Archives*. Available at: <https://microform.digital/boa/posts/category/contextual-essays/476/victoria-lady-welby-1837-1913-and-significs> (Accessed: February 20, 2023).

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2005 *Semiotics unbounded*, Toronto, University of Toronto Press.

2010 “Semioethics”, in Paul Cobley (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics*, pp. 150-162, London, Routledge.

Picasso, Pablo

1907 *Les demoiselles d'Avignon*, Museum of Modern Art, New York.

Pound, Ezra

1954 *Literary essays of Ezra Pound*, London, Fabre.

Saussure, Ferdinand de

1916 *Course in general linguistics*, London, Peter Owen.

Sebeok, Thomas

1994 *Signs: An introduction to semiotics*, Toronto, University of Toronto Press.

Sheehi, Steven

2008 “Modernism, anxiety and the ideology of Arab vision”, *Discourse*, 28(1), pp. 72-97. Available at: <https://doi.org/10.1353/dis.2008.0008>.

Thomas, Emily

2022 “Mary Calkins, Victoria Welby, and the spatialization of Time”, *British Journal for the History of Philosophy*, 31(2), pp. 205-230. Available at: <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2123780>.

Welby, Victoria

1903 *What is meaning?: Studies in the development of significance*, Amsterdam, John Benjamins.

1908 “The social value of expression”, in S. Petrilli 2009, 260-263.

1911 *Significs and language: The articulate form of our expressive and interpretative resources*, Amsterdam, J. Benjamins.

Wollstonecraft, Mary

1792 *A vindication of the rights of woman*, London, J. Johnson.

York University

2023 *Lady Victoria Welby Fonds (F0443)*, Toronto, York University. Available at: [https://digital.library.yorku.ca/islandora/search?type=dismax&f%5B0%5D=mods\\_relatedItem\\_titleInfo\\_title\\_s%3ALady%5C+Victoria%5C+Welby%5C+fonds%5C+%5C%28F0443%5C%29](https://digital.library.yorku.ca/islandora/search?type=dismax&f%5B0%5D=mods_relatedItem_titleInfo_title_s%3ALady%5C+Victoria%5C+Welby%5C+fonds%5C+%5C%28F0443%5C%29) (Accessed: February 20, 2023).



SOPHIA MELANSON RICCIARONE

## SEMIOETHICS AND THE ANTHROPOCENE: HUMANITY'S RESPONSIBILITY TO 'HOPE' FOR A BETTER FUTURE

### 1. *Humans as 'World Modeling' Semiotic Animals*

According to Deely, because humans are “semiotic animals”, the “ways of signs” structure our consciousness and experience in ways that inherently support our ability not only to know that signs exist, but to recognize that “the way of signs” can be altered, reconstituted and invented into being (Deely 2005, 2010, 2015). In qualifying the “semiotic animal”, Deely – with Petrilli (1998) and Ponzio (see, in particular, Deely, Petrilli, Ponzio 2005) noted that because humans are conscious of the existence of signs, we are not only capable of recognizing, manipulating, and making use of them (as many other species do), but we are also able to contrive and mobilize new signs and “ways of signs” in the universe in exceedingly intrinsic, inventive, and calculated ways.

Through our pronounced awareness of the existence of signs and the roles that they serve in shaping human and non-human life, humanity uses what Thomas Sebeok and Marcel Danesi (2000) call our “modeling instinct” to socially and culturally construct human worlds into existence. These collaborative skills are born of our ability to “represent the world in the form of complex symbols” – a process termed “tertiary modeling” (Sebeok and Danesi 2000: 120).

Our aptitude for tertiary modeling involves the mental manipulation of “the way of signs”, (Myers 1992), which we employ to conceptually formulate new modes of understanding and fashioning various aspects of existence. Though tertiary thinking is not exclusive to human semiosis, it is especially dynamic and fertile in human thought, supporting an agility for exceptional feats of creativity and innovation.

In this sense, the social and cultural institutions that humans devise to regulate human life are a direct expression of the “semiotic” dimensions of our *Umwelt*. Since we invent institutions, such as political bodies, by formulating signs and the political “way of signs” into being (to regulate the cultural, social, biological, physical, and geological aspects of the



universe), humans live within and adapt to environments of our own making – a process termed “exaptation” within evolutionary anthropological circles. In many respects, this ability to invent “the way of signs” into new ways of being is what sociologists Peter Berger and Thomas Luckmann (1966: 182) were referring to within their discussion of the “social construction of reality”, which they argue “determines not only activity and consciousness but, to a considerable degree, organismic functioning”.

Our “modeling instinct” (Sebeok and Danesi 2000) is an inherent part of our “organismic functioning” (Berger and Luckmann 1966) in the world, and so our nature as ‘semiotic animals’ to invent signs that represent objects, events, feelings, actions, situations, ideas, processes, and abstractions, as well as our ability to devise new “ways of signs” and models and systems to regulate them is part of both the biological and cultural nature of the human *Umwelt*.

Humans instinctively imagine representations of abstractions into being and externalize them in creating models and systems within which the signs and “the way of signs” are operationalized. As signs and the “ways of signs” increasingly come to involve facets of the planet’s bio and geospheres, the mechanics of human-made models and systems alter the biological and geological structures of the planet.

As evidenced by the prevalence and acceleration of natural disasters in contemporary life, human alterations to the planet’s biological and geological structures have resulted in several human-made crises that continue to shape the Anthropocene at a rapid clip in the twenty-first century. These crises have come to exist because humans, as “semiotic animals” with “modeling instincts”, have invented new “ways of signs” that have fundamentally compromised the planet’s biological and geological integrity. Since humans are also intrinsically part of the broader biosphere and geosphere of the planet, we are also bearing the consequences of our interference.

Global crises are, thus, direct expressions of humanity’s recognition that signs exist in the and that “the way” of geological and biological signs can be manipulated to serve human purposes by culturally inventing new “ways of signs” in the form of political institutions and their instruments, such as laws, policies, bills, and treaties. By inventing and operationalizing political “ways of signs” to create institutional orders that govern cultural, geological, and biological life, we have normalized the reification, instrumentalization, and alteration of the planet’s bio and geospheres. We have done so to serve our cultural and social

purposes at the expense of geological and biological systems that sustain life on the planet, including our own, activating a series of global crises in the process.

## *2. Noopolitik and the human lifeworld as catalyst for the Anthropocene*

Just over twenty years ago, David Ronfeldt and John Arquilla (1999) suggested that our human ways of thinking could eventually necessitate a new realpolitik, proposing the term ‘noopolitik’ to represent the replacement of existing strategies for global governance. Their proposal for a new human world order was inspired by Vernadsky’s conception of noosphere (1945), which has often been used to describe an epoch when the “sphere of [human] reason” (Yanshin 1997) would supplant geological and biological life. Ronfeldt and Arquilla caution that a globalized dominion of a ‘noosphere’ could fundamentally compromise life on the planet, necessitating a new mode of statecraft. They predicted that an impending information age – the era we currently find ourselves in – would usher in a period in which competing narratives are weaponized as forms of ‘soft power’ within new modes of conducting warfare between nations (Ronfeldt and Arquilla 2020).

Thus, in contemporary life, the noosphere is the driving force shaping our planetary existence, and it is the direct consequence of our human *Umwelt* – our human-specific mode of engaging with the world as biological beings (von Uexküll 1934 [2013]). Statecraft and politics, while having supported and improved the quality of human life in many ways, has also meant that “humankind has become a global geological force in its own right” (Deely 2005, 2010) in ways that have significantly diminished the health and stability of the geological and biological life that human life is intrinsically a part of. Thus, the manifestation of the Anthropocene is the direct consequence of the force of our “semiotic” agency.

Bureaucratically organized politics of statecraft (in its contemporary sense) has only accelerated the force of our semiotic agency within all facets of existence since the early modern era. As statecraft altered how people imagined themselves as cultural communities, disparate people began to think of themselves as belonging to a wider national whole, extending our collaborative and cooperative inclinations as a species. The pace of these kinds of transformations has only increased with the advent of electrically powered communication technologies in the twentieth century and with the convergence of those communication technologies around the globe within the digitally mediated networks of the Internet in the twenty-

first century. With each transformative acceleration in human communications, bureaucratic instruments of governance – that is, the models and systems regulating “the ways of signs” for governing people as a unified body – have become increasingly complex and distributed.

In the contemporary context, cyberspace, the infosphere, and the noosphere – the sphere of things through the semiotic principles of human consciousness and mental processes come to transform the biosphere – has culminated in what Pierre Teilhard called “a thinking circuit [in] a new layer” of networked minds. Building on Teilhard’s (1955 [2008]) conception of the Noosphere, Julian Huxley defined it as “a web of living thought” that “interlink[s] humanity as a new type of organism, whose destiny it is to realize new possibilities for evolving life on this planet” (in Teilhard 1955 [2008]: 20).

While Vernadsky’s framing of the noosphere shares a lot in common with Teilhard and Huxley’s conception of the term, he perceived it as an inevitable step in the planet’s evolution. Noosphere, in Vernadsky’s conception, was an optimistic and somewhat utopian notion of human potential. He believed that human logic and the production of thought could bring about “a planned unified activity for the mastery of nature and the just distribution of wealth associated with a consciousness of the unity and equality of all peoples” (Vernadsky 2012: 30). Little could he have anticipated that a very different, if not completely paradoxical set of outcomes would spring from the manifestation of the noosphere.

This is not to suggest that Vernadsky’s vision for a better world through the noosphere is strictly utopian and thus out of our human reach. In fact, provided our semiotic agency as a world-building species, and given that human technologies have allowed us to think collaboratively across the globe within a “web of living thought” like never before, a life-affirming noosphere is within our collective grasp. There is, indeed, hope.

Ronfeldt and Arquilla’s (2020) formulation of noopolitik is a proposal for new diplomatic strategies meant to prepare the world for complete submersion into a noospheric existence during this epoch of the Anthropocene. In recognizing humanity’s unique semiotic agency while respecting our innate membership to the geological and biological dimensions of the planet, a noopolitik punctuates humanity’s tremendous responsibility to all spheres of existence on earth, including our own. Using the same semiotic principles supporting the political “ways of signs” designed to govern people, humans can use their semiotic agency to devise new ways of existing in the world that prioritize “the shaping and sharing of ideas, values, norms, laws, and ethics through soft power” that fundamentally support rather than compromise planetary life (Ronfeldt and Arquilla 2020: 454).



### 3. *Joining attention and sharing intentionality through noopolitik*

As “semiotic animals”, we possess an agility for social and cultural construction that is weft into the fabric of all planetary existence in contemporary life – an agility that has culminated in the formation of the Anthropocene in the twenty-first century. The very reality that our abilities as “semiotic animals” with “modeling instincts” have enabled us to manipulate the “way of signs” in creating the Anthropocene is evidence enough that humanity is capable of transforming the very nature of existence in exceptionally targeted and intentional ways.

Anthropologist Cathal O’Madagain and psychologist Michael Tomasello (2021) attribute humanity’s capacity for mass-scale cultural coordination to our ability for joint attention and shared intentionality. The human *Umwelt* is particularly nuanced by human-specific skills and motivations in devising models, systems, and technologies that prescribe “ways of signs” that fundamentally amplify our collaborative nature. Language, for example, is one such technology that allows us to share the contents of our minds with a great deal of precision, allowing specific objects, subjects, situations, and events to become focal points of our joint attention with others (O’Madagain and Tomasello 2021).

Our human-specific ways of inventing signs and “ways of signs” collaboratively through joint attention is expressed in our collective formulation and adherence to social norms and rules in everyday life. Moreover, it is expressed in the political institutional orders we devise and adhere to in contemporary life as well as our ability to culturally accumulate and transmit knowledge of political signs and “ways of signs” intergenerationally in attempt to sustain some degree of social stability within our human worlds. Most importantly, it is expressed in our ability to contemplate the existence of signs and “the way of signs” when the systems and models devised to govern them fail to sustain life in healthy ways.

### 4. *The Need for Semiotic Animals to Cultivate Hope During an Epoch of Perpetual Crisis*

Since the mental act of “hope” involves the contemplation of signs and “ways of signs” in formulating alternative realities for existing ones at some imagined point of time in the future, it is a phenomenon stemming from humanity’s specific world-building capacities as “semiotic animals”. However, hope is much more than an expression of our semiotic

abilities; within the social and cultural construction of reality, it is a mobilizer of souls, a catalyst for change, an impetus for the collocation of joint attention, and a consolidator of human intent (Tomasello and Carpenter 2007).

In contemplating the salience of “hope” to inspire the social construction of alternative futures, Elizabeth Gil (2008) argues that the realization of possible, probable, and preferable futures is contingent upon the ability to ignite human agency with the motivating force of hope. I will add that only through the cultivation of “hope” within a global web of human experience will the resolution to contemplate human-made models and systems that govern signs and “the way of signs” become activated within the soul of the human spirit.

Our human-specific mode of exercising semiotic agency within our *Umwelt* speaks to our unique “responsibility” to the world: a responsibility to contemplate the ways which we employ “the way of signs” that fundamentally honour the “human community as a biological reality as well as a cultural one” (Deely 2008: 10). This collective responsibility – what Susan Petrilli and Augusto Ponzio (2005, 2006, 2010, 2013, 2017, 2019, 2021), endorsed by Deely (2015), term “semioethics” – for the impact that our socially-constructed worlds bestow on the geological and biological existence that we, alongside all life on the planet, depend on is in our power to enact. “Hope” and our human-specific mode of using semiotic agency are, therefore, our immense “semioethic” responsibility (to ourselves and the planet). If we do not honour this responsibility to set these powerful abilities in motion to save ourselves and all life currently depending upon the geological and biological stability of our planet, what will?

### *References*

- Berger, Peter; Luckmann, Thomas  
2011 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Open Road Media.
- Beuchot, Mauricio; Deely, John  
1995 “Common Sources for the Semiotic of Charles Peirce and John Poincaré”, *The Review of Metaphysics*, 48(3), pp. 539-566.
- Deely, John; Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto  
2005 *The Semiotic Animal*, Ottawa, Toronto, New York, Legas Publisher.

Deely, John

- 2005 “Defining the Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being Superseding the Modern Definition ‘Res Cogitans’”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 79(3), pp. 461-481.
- 2010 *Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being Transcending Patriarchy and Feminism*. St. Augustine’s Press.
- 2015 “From Semiosis to Semioethics”, in P. P. Trifonas (ed.), *International Handbook of Semiotics*, pp. 771-789, Netherlands, Springer.

Gil, Elizabeth

- 2008 “The ‘Hope’ and the Social Construction of the Future”, *International Journal of the Humanities*, vol. 6, no. 3, pp. 9-14.

Meyers, Robert G.

- 1992 “Peirce’s New Way of Signs”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 28(3), pp. 505-521.

O’Madagain, Cathal; Tomasello, Michael

- 2022 “Shared intentionality, reason-giving and the evolution of human culture”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 377(1843), 20200320.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

- 2005 *Semiotics Unbounded: Interpretive Routes Through the Open Network of Signs*, Toronto, University of Toronto Press.
- 2006 “Translation as Listening and Encounter with the Other in Migration and Globalization Processes Today”, *TTR : Traduction, Terminologie, Rédaction*, 19(2), pp. 191-223.
- 2007 “Semiotics today. From global semiotics to semioethics, a dialogic response”, *Signs. International Journal of Semiotics*, 1, pp. 29-127.
- 2010 “Semioethics”, in Paul Cobley (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics*, pp. 150-162, London, Routledge.
- 2013 “Modelling, dialogism and the functional cycle: biosemiotic and philosophical insights”, *Σημειωτική. Sign Systems Studies*, 41(1), pp. 93-115. <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=237557>.
- 2017 “Semioethics as a vocation of semiotics. In the wake of Welby, Morris, Sebeok, Rossi-Landi”, in Kristian Bankov and Paul Cobley (eds.), *Semiotics and Its Masters*, vol. 1, Berlin, De Gruyter.
- 2019 “Identity and Alterity of the Text in Translation. A Semioethic Approach”, *International Journal of Semiotics and Visual Rhetoric*, vol. 3, Issue 1, pp. 46-65.

Ronfeldt, David; Arquilla, John

- 2020 “The Continuing Promise of the Noosphere and Noopolitik: 20 Years After”, in *Routledge Handbook of Public Diplomacy*, London, Routledge. [2<sup>nd</sup> ed.].



Sebeok, Thomas A.; Danesi, Marcel

2000 *The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis*,  
Berlin, Walter de Gruyter.

Teilhard de Chardin, Pierre

1955 *The Phenomenon of Man*, New York, Harper Collins.

Tomasello, Michael; Carpenter, Malinda

2007 "Shared intentionality", *Developmental Science*, 10(1), pp. 121-125.

Uexküll, Jakob von

1934 *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*,  
Minnesota, University of Minnesota Press.

Vernadsky, V.I.

1936 *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*, Pavel M. Penev.

1945 "The Biosphere and the Noösphere", *American Scientist*, 33(1), pp. xxii-12.

Yanshin, A.L.

1936 "Preface", in V. I. Vernadsky, *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*,  
Pavel M. Penev.





MARGARETA HENDRICKX

## REVISITING ONE'S ENGAGEMENT WITH ARISTOTLE'S TRIANGLE OF REFERENCE<sup>1</sup>

The container metaphor is just one example of a common metaphor. Natural language is full of them. Friedrich Nietzsche, characterized “language as a mobile army of metaphors”. Ann Salmond [1982] surveyed the metaphors in the scientific literature, most scholars are unable to recognize as such (Klaus Krippendorff, *Four Uses of Language*, 2021: 12).

When I write about hope as a sign for the 2023 issue of “Athantor”, it comes with the presupposition that someone will read my paper and grasp what it is that I am attempting to communicate. Thus, if I am taking the call to write a paper on hope as a sign seriously, I first must wonder how people think about the processes of reading and writing and the extent to which these processes, when unattended, can give or destroy hope. But, of course, when I begin reflecting on the activities of reading and writing, this reflection comes with the realization that I must start with myself: what is going on in my own head when I read and write and decide to take this call to develop a paper about *La speranza come segno* for the series “Athantor” under consideration? I found myself distinguishing between self and other (in a Levinassian sense: irreducible to the same). And I found myself asking questions about the multitude of others with whom I would be entering into a conversation and how they would respond as a function of their immersion in the discipline of semiotics. These others materialized for me as sovereign human beings, in charge of their own agency and decision-making.

Specifically, I wondered how these others would respond to my usage of the container metaphor. That is, when I began to think about hope as a sign, I initially set it up as a concept. I did so with the aid of the container metaphor, visualizing a concept as a container. Thus, I made a distinction be-

---

<sup>1</sup> I would like to thank Howard Aldendorff, Claire Ortiz Hill and Jan Simner for the many valuable discussions that I had with them which helped with crystalizing the content of this paper.



tween an imagined container, the observable graphic letters of the alphabet that I stuck against the outside of this imaginary container, and the content of this container as visualized in Figure 1.

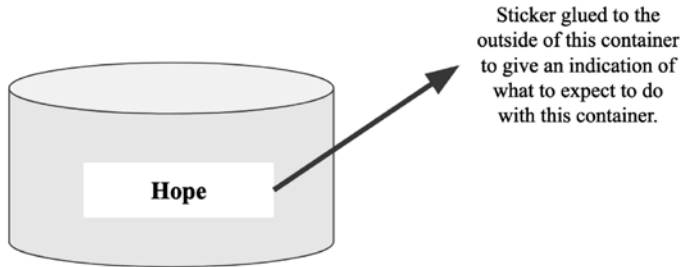


Figure 1. Concepts as containers.

I understood the editors of “Athanos” to be working with the container metaphor as well. What is it that one is attempting to communicate when one sets up hope as a sign? Intuitively, the idea of hope is connected with emotions and expectations. But when one removes the lid of the container against which the sticker “hope” is glued to examine its content, one discovers the container to be empty. There is nothing in it at which one can point a finger to confirm that the label “hope” had been glued to the correct container. Instead of informing you of the fact that the emperor is not wearing any clothes, I must inform you that there is no emperor inside the imperial garb. Or is it the case that the emperor is invisible? A metaphysical being? Is one talking about something unobservable and is one also permitted to discuss the role that metaphors play in reification processes?

But if questions related to hope deal with the unobservable, how can I distinguish fake and false signs of hope from the authentic article? What is the role of metaphor in this process of discernment? Did I do myself a disservice by using the container metaphor to set up hope as a concept? With which metaphors are semioticians themselves predominantly working? How would Charles Sanders Peirce (1839-1914) have responded to my use of the container metaphor? Also, is it possible that I am getting distracted by all these theoretical questions given that hope usually is generated and maintained through ritual in material presence with others, topics on which

I have not touched so far? I also have not explored how hope involves imagination, expectations and promises not to break promises. Neither have I mentioned anything about the temporal situatedness of signs of hope.

In addition, I cannot help but wonder whether my questioning would become more productive if I were to give a concrete example to which I could point my finger and state, “this is what I would like you to focus on while you read my paper on *La speranza come segno?*”

But let me begin from the beginning. I did not start from the realization that the graphic symbol of hope, for it to become a sign, must also be discussed as a signifying concept that one reify and explore with the aid of metaphors. Instead, I started with wondering whether there existed somewhere a graphic material sign to which I could point my index finger and explain why this particular sign makes and keeps me hopeful. It so happens that I do believe that such an exosomatic sign exists: the triangle that Aristotle dressed up and turned into the differentiation tool that one knows today as a triangle of reference. I think of it as a sign that humans have been discussing over and over again during the last 2,300 years as if those rediscovering it *de novo* overflowed with a sense of urgency to share with others what they had learnt in the process (e.g., medieval logicians, Charles Sanders Peirce, Victoria Welby (1837-1912), Ogden and Richards (1923).

But I make a value judgment when I qualify the seemingly trivial graphic image of a triangle as if it is a container full of an unobservable energizing substance as visualized in Figure 2. Can something so simple as a triangle have the power to lift up the human spirit?

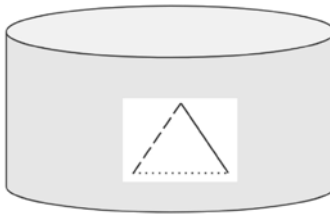


Figure 2. Aristotle's triangle of reference as a concept.

Below, I will argue that it can. But before you and I can experience the power of Aristotle's triangle, we must first put it in its proper context. We must think of it against the proper backdrop. From a material point of view,

the triangle is nothing but a graphic image. By itself, it has no power or significance. For it to come alive as a sign of hope, it requires several committed human beings who have decided to set time aside to examine, discuss and compare notes with one another on how the unobservable human mind, in its capacity as a mind, can be understood as a distinction-making process. In other words, it requires human beings to take the graphically created symbol seriously on its own terms, independent and separate from anything that has been said about the spoken word; it requires also to take the processes of reading and writing seriously without paying any attention to what we have learned about the five senses (vision, sound, smell, taste and touch), or how we understand sensory processes [electrons running through nerves, chemical reactions, auditory processes, photonic processes] and the processes of talking, listening, grunting, gesturing, pointing fingers, mimicking and etcetera. That is, I must be given the permission to ask any question I wish to ask about the creation (writing) and usage (reading) of graphic symbols without these questions being dismissed out of hand or labeled as secondary to what one can learn from studying the spoken word or being forced into the mold of some story about a point of singularity and a big bang (e.g. Sebeok 1991: 83).

It is at this point in my reflective preparations for this paper that I bumped up against the following passage in Ponzio's (1990: 77) *Man as a Sign*:

In [Peter of Spain's] *Tractatus* verbal language is considered uniquely from the phonic point of view. This is in line with the Western tradition which, beginning with Plato and Aristotle, considers the φωνή as the basic manifestation of language while attributing a secondary value to the graphic sign, given that, as Aristotle put it (*Peri hermeneias*), "written words are signs of spoken words".

It is difficult not to treat this passage as one in which the written word is trivialized vis-a-vis the spoken word. But if that is the case, the above passage presents a puzzle. One would expect semioticians to treat the written and spoken word as occupying each one its own separate domain without presupposing any relation between these two domains or trivializing one domain vis-a-vis the other. Of course, there is the impulse to use one's experience with children to argue that thinking comes first, talking second, and writing a distant optional third. But is it not the point of semiotics to study signs *sui generis*, with as few presuppositions as possible?

In terms of content, the above passage raises other questions. Ponzio wrote that passage on the assumption that someone would read it. The tra-



dition to trivialize the written word vis-a-vis the spoken word is treated as a statement of fact. What does Ponzio intend his readers to do? Am I expected to agree with his statement-of-fact approach? What will happen if I disagree? Will I be treated as an ignoramus who does not know her Plato and Aristotle and all the commentaries on their work? Will Ponzio welcome it if I give him a list of reasons why I believe that this passage misrepresents the Western tradition? Or, do I not exist in the universe of Ponzio? Is Ponzio writing only for those readers whom he expects to meet face-to-face? And is the real conversation taking place in these encounters during which people can experience each other's material presence.

I could continue wondering and raising questions about the political implications of expressing disagreement. Would I be violating some tacit rule of hospitality? Would disagreement be perceived as a tacit sign of aggression or even hostile intentions? Is the "Athanos" series the wrong place to problematize the tradition to treat the written word as secondary to the spoken word? Is this a topic that belongs to the disciplines of rhetoric and composition?

But, of course, I could also explore another line of inquiry? Did Ponzio, perhaps, use a statement-of-fact rhetoric to test his readers and see whether they would go along with it? Was his tacit intent to challenge his readers to think differently? Possibly, Ponzio is not so concerned as to whether I agree or disagree. Perhaps, he simply focused on giving his readers something to chew on. Perhaps, his ultimate goal is to induce his readers to think for themselves. But has he truly examined what is involved in the activity of reading from a first-person angle? To be clear, I read Ponzio (1990) in its entirety and I paused specifically to study the passages in which he discussed the work of Levinas, Barthes, Kristeva and Derrida. I studied how he commented on the work of Levinas and Derrida on otherness and difference. Similarly, I studied the passages in which he discussed the loose ends in the work of de Saussure. And I read more recent work by Ponzio. But nowhere did I discern Ponzio questioning or problematizing the attitude of treating the written word as secondary to the spoken word.

I cannot speak for Ponzio, but I can speak for myself and in my own voice. The Ponzio passage above is a discernable false note in what I would like to share with you about Aristotle's triangle of reference working as a sign embodying hope. It signifies a particular attitude in the discipline of semiotics that conflicts with what I am attempting to communicate. Ponzio is by no means the only one working with this imagery of thinking first, talking second, writing third. I am simply using him as an example given

that the quoted passage above, when treated as an object on its own terms, contains all the elements to clarify why Aristotle's triangle of reference is such a powerful sign of hope for me:

- (a) Plato,
- (b) Aristotle,
- (c) Peter of Spain [as a representative of the medieval logicians],
- (d) Western tradition,
- (e) verbal language is considered uniquely from the phonic point of view,
- (f) φωνή as the basic manifestation of language,
- (g) attributing a secondary value to the graphic sign
- (h) as Aristotle put it (*Peri hermeneias*), "written words are signs of spoken words".

But to help you see a glimmer of the vibrant future that could come into existence if humans were to make the effort to systematically (re-)engage with Aristotle's triangle of reference while giving meaning to the eight letter-sequences listed above, one must go back to the *Peri hermeneias* from which Ponzo, to support himself attributing secondary value to the written sign, lifted a sequence of graphic symbols, "written words are signs of spoken words".

One must come to terms with the fact it so happens to be exactly the same passage that scholars quote to bring a triangle of reference into existence!

At this point in my reflections, I would like to pause and invite the reader to put on the hat of Victoria Welby<sup>2</sup> and see oneself hitting the ground running with respect to the fact that human beings are suspended in metaphor, irrespective of whether they are experts in cognitive linguistics, theories of literary criticism, semiotics, French hermeneutical philosophy, whether they are privileged autodidacts or gas station attendants reading Nietzsche. That is, I would like to treat Victoria Welby as a sign symbolizing the question of how to best wake up to the fact that one is already running when one hits the ground; and how the best incorporate the fact that one was already running and that one will continue to be in a state of running while one is studying this phenomena for the purpose of grasping the basics of this process, realizing the impossibility of ever stopping while one is taking a closer look at and getting a sense of all the causes which make one run or the reasons that one might be running.

2 Susan Petrilli (2009) introduced me to the writings of Victoria Welby. Of course, there is much more to be said about the work of Victoria Welby, and Petrilli's study of it. There are also several scholars who studied Welby before Petrilli took an interest such as Walter Schmitz. Space limitations prevent me from giving further details here.

Said differently, I would like to use the sequences of scratches “Victoria Welby” as a gentle reminder that it is impossible to begin discussing the topic of metaphor usage from the beginning. Humans do not have a choice. They must always engage with this topic *in the present*, design explanations of metaphor usage with the aid of empirical data gathered *in the here and now*, and decide, again *in the here and now*, on a set of rules to compare and contrast these explanations and identify the most plausible ones. This is a realization that emerged after I began paying attention to fact that “time” and “temporal” stand for something unobservable that is reified with the aid of spatial metaphors which, when unacknowledged, can give the false impression that “in the beginning” denotes an observable event. In reality, stories have shaped my understanding of how I engage with the concept of time. And before I can conclude that these stories contain a grain of truth, it behooves me to investigate the degree to which these stories wake me up to the fact that I am a metaphor-manipulating being.

Thus, I introduced Welby in this narrative given that she is known for having raised similar questions about the role of metaphors in meaning-creating processes. She is known for having attempted to alert others to the importance of isolating this topic and treating it as a subject to be studied on its own terms independent of whatever one had been told about metaphor usage before or whether one accepts it as a literal truth that the universe is a computational machine as Thomas Hobbes instructed us to do in *The Leviathan*. Welby pointed out that humans cannot stop themselves from using metaphor in two papers, published in 1892 and 1893, long before Lakoff and Johnson brought this topic to our attention with their (1980) *Metaphors We Live By*. Welby may not be a household name, but she presents a pivotal point in history of semiotics in that she acted as a sounding board to Peirce while he was in the process of codifying his own private thoughts on what one knows today as semiotic triads with the aid of scratches on paper that can be used to reify the distinctions on which Peirce wanted his interlocutors to reflect when he differentiated the linguistic symbols, “sign”, “symbol”, “icon”, and “index”, etc. (Ogden and Richards 1923: Appendix D).

However, the deeper reason that I appeal here to “Victoria Welby” as a linguistic sign embodying all the questions and viewpoints one may have about one’s human use of metaphor is that I would like to use her to legitimize my decision to change the focus of my narrative now and put the spotlight on the fact that I have actively been using a variety of metaphors to reify all the unobservables in my narrative. Recall the container metaphor that I used to begin my discussion by thinking of hope as a concept and turn the

discussion to thinking of hope as a sign. Or what about rereading every sentence that I wrote and make a list of all the metaphors that I used to attempt to develop a common ground with you? To which extent has the discipline of semiotics discussed the manner in which seemingly innocent metaphors by themselves can further divide people and destroy hope, for example, by giving a false sense of certainty that misrepresents the distinction-generating processes taking place in one's human mind while one reads and writes? Has the discipline ever explored that humans could well have begun working with metaphor precisely at the same time that they began drawing lines in the sand and creating scratches on hard surfaces, and that some decided to treat them as signs signifying something beyond the observable?

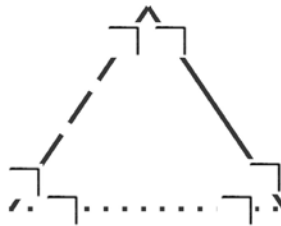


Figure 3. Aristotle's triangle as a schema of embodying six distinctions

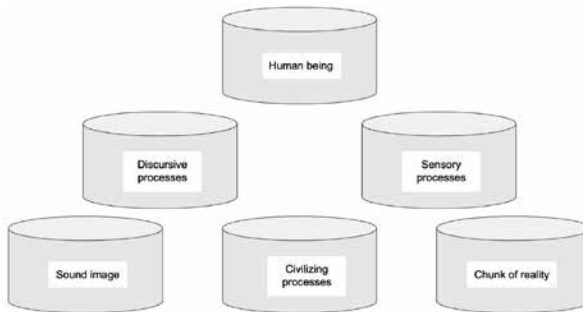


Figure 4. Aristotle's triangle as a configuration of six containers

And now I would like to put the spotlight back onto the *Peri hermeneias*. But moving forward, I would like the reader to think of it as a set of

instructions on (I) how to construct triangles of reference in the form of a graphical symbol that can be also visualized as a schema of six irreducible distinctions that can be visualized in the form of a configuration of six containers (see Figure 3 and 4); and (b) use these triangles as orientational metaphors to help one understand the distinctions between object and subject, (II) between objective knowledge and subjective knowledge, and (III) between the descriptive and performative function of language, something that I will discuss in greater detail below.

So as not to interrupt the flow of my argument, I will leave this rereading of the *Peri hermeneias* for another time. Instead, I would like to raise the question whether some semioticians (e.g., Sebeok 1991: 83) have somehow managed to over-identify with Plato's meat-cleaver metaphor, through which Plato gave himself a pat on the back for having been such an excellent butcher knowing precisely where to cut nature at its joints.

That is, I would like to point out that large portions of the academy, like Sebeok himself, seem to see themselves as members of a butcher club, seeking to conceive of the smallest (unobservable) particle without paying any attention to the fact that all of humanity is suspended in language, and that they have uncritically accepted Plato's butcher metaphor as a picture of reality. This becomes easier to see by reading Alan Watts' (1967) *The Two Hands of God* together with George Spencer-Brown's (1969) *The Laws of Form*. The latter book can be read as an eye-opening exercise that one is already using and switching among a minimum of three orientational metaphors whenever one attempts to have a disciplined discussion about the simple act of drawing a distinction *sui generis*; to be sure, without one necessarily stating, "this is me; look at what I am doing now", or without one even being self-consciously aware that this is what one one just did – see Figure 5.

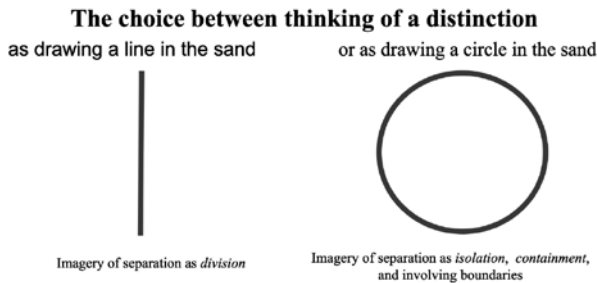


Figure 5. Distinctions as cuts vs. distinctions as containers

Spencer-Brown unapologetically switches between thinking of distinctions (a) as cuts, (b) as if one is Aristotle drawing circles in the sand to indicate what one is communicating by indicating what one is not; (c) and as if one is engaged in cosmological model building, experimenting with and trying out all the different things that one can pantomime with containers *without* the need to have decided in advance (*ex ante, a priori*) which graphical symbol to use. Alan Watts' *The Two Hands of God* can be read as a free-form meditation on what exactly happened in Mediterranean cultures that the events of giving birth and being borne – events which signify separation – could have morphed into stories about a cosmic battle between good and evil; stories which were subsequently used – and are still used today – to justify material violence on one another.

I deliberately drew attention to the metaphors among which one switches to discuss something as simple as the act of drawing a distinction for the purpose of providing context why I propose the following plan of action to settle the question what to do with the Ponzio passage that I quoted above:

Before we can decide whether we ought to use this graphical object to (a) create a teaching moment; (b) illustrate how to use a pre-existing text to justify a judgment; or (c) decide what comes first, the using or the judging?; or (d) wonder, “Seriously? Is this now the topic on which we shall spend time?”, there is something else that must first be pointed out.

That is, it behooves to invest time and other valuable resources to studying the writings of all those who have argued that, in addition to the expressive (e.g., emotive), communicative and descriptive/constative function of language, there exists an additional fourth function of language encapsulating the first three functions. This more advanced function has been alternatively labeled (a) the fourth argumentative function of language (Popper)<sup>3</sup>, (b) the performative function of language (John Austin), and (c) the pretend function of language (Simner). This function captures how humans use metaphors to reify the unobservables that are part of their conversation. Stephen Pepper (1942) *World Hypothesis* is the best discussion/performance of this function that I have come across to date: When it comes to the unobservable, there is nothing to describe and point

3 For those interested, Hendrickx' (1999) *What Can Management Researchers Learn from Donald Campbell, the Philosopher? An Exercise in Philosophical Hermeneutics* was deliberately written specifically to demonstrate and argue the difference between the descriptive and performative function of language. At the time, I was unaware of Aristotle's *Peri hermeneias*.

fingers at. Thus, to hang onto the descriptive function of language inevitably will lead to such a degree of reification of the unobservable that one completely forgets that one is working with metaphor, and that, from a conventional point of view, metaphors must be treated as lies or signs of linguistic incompetence.

Metaphor involves unconventional language use and, by themselves, they signify something that is worth paying attention to. The human mind has the capacity to understand the difference between a liar, a poet, a stranger attempting to speak one's language, an agent provocateur, a little child experimenting with linguistic symbols, etc. What does this signify? Aristotle is recognized as the first one in the Western tradition to find metaphor important enough to turn it into an object of discussion. When one began again paying attention to metaphor in the 20th century, the spotlight was put on the graphical text and the question whether there was something special about the relation between the words making up that text, or the context in which the text was used. But then the spotlight turned on the human mind itself and one began asking questions about what metaphors could tell us about the inner-workings of the unobservable, labeled, "human mind". That is, from a superficial point of view, Lakoff and Johnson's *Metaphors We Live By* program can be read as a single-minded attempt to lobby the academy to adopt the computational machine metaphor as its root metaphor and trivialize any attempt to examine alternative metaphors that do not reinforce or that question that privileged status of computational machine metaphor or the yardstick metaphor – each yardstick works with the differentiating concepts of top and bottom – that supports the need to prop up that status. As if expertise in electrical engineering, circuit design, software programming and machine languages or how to build factories to mass produce microchips would turn one into a higher-order expert on the inner workings of the human mind as it comes into existence in a woman's womb! But there exists an alternative manner of reading all the work celebrating and illustrating how to use computational machine metaphors as root metaphors. That is, as an attempt to take the lessons learned from (a) taking Kuhn's (1962) *The Structure of Scientific Revolutions* and all the discussions that developed around it seriously and organize a discipline around one specific set of paradigmatic metaphors at a time, so that one develops an in-depth understanding of the limitations of that metaphor much sooner than when one promotes a pick-and-choose your favorite paradigmatic metaphor as you please. In that research strategy, the temporary abandonment of the container metaphor and dramaturgical metaphor (e.g., Dennett

1992) was not to trivialize and dismiss the work of all those who dared to continue working with these alternative paradigmatic metaphors, but to put the discipline in a better position to engage in a smooth paradigm-swift and embrace the alternative paradigmatic metaphor once it is understood that nothing new can be gained by sticking with the received paradigmatic metaphors.

I took you on a detour through the paradigm-shift literature like to put the spotlight on the dramaturgical metaphor as a complement to computational machine metaphors and highlight how this metaphor helps me better understand and grasp what Peirce and Welby were exchanging letters with one another about semiotic triad. I understand Peirce to be pointing out all the different backdrops against which one could make sense of a graphical symbol: (a) as a purely material object that is not recognized as a symbol or a tool – think of an abandoned library; an (b) as a symbol. Thus, I find myself conceiving new questions as I change backdrops. For example, what happens if I think of graphical symbols as pairs of glasses (John Dewey) to put on my nose instead of digitally produced photographs of reality? I have to admit that the first time that I was asked to think of a text as a mental lens helping the reader to focus his attention on a particular topic under investigation, I resisted and rebelled. I refused to do so. But then, one day, I experienced my own *a-ha Erlebnis*, just as Thomas Kuhn described his own Aristotelian moment. And suddenly I understood what it meant to be thinking of knowledge and texts as graphical objects given significance with the aid of metaphors. But to be able to communicate in a manner that I could point my finger and exclaim this is what I am writing about and not that, I first needed to become familiar with dramaturgical metaphors and all the work done with them (e.g., Erving Goffman, Melanie Klein, Joyce McDougall).

The dramaturgical metaphor helps me point out the difference between the descriptive and argumentative function of language as the descriptive function covering the observable world (true, false, undecidable) and the other one the unobservable. It helps me see how scientists themselves use metaphors to reify the unobservable. That insight by itself helps me create a space to compare and contrast two models of the mind: as a cloud of electrons jumping from one orbital to the next and as a distinction-making process pretending to be a cloud of shape-shifting electrons.

If there is despair and grief in the world today, I believe it is due to the fact that people have not fully understood the centrality of metaphor to being human and how useful the dramaturgical metaphor can be to pin down the phenomenon of gestalt-switching that accompanies the switch-



ing from one paradigmatic metaphor to another one. Perhaps, all that work with the computational machine metaphor is resulting in a reduction in one's understanding of how humans interact with the exosomatic graphical symbols that they create. I am confidently providing a label and name to the challenge that humanity is facing given that, like Welby, I understand the solution. The curriculum needs to be updated so that, moving forward, it includes courses specifically dedicated to metaphor literacy and metaphor competence. Stephen Pepper's (1942) *World Hypothesis* can assist with grasping the importance of always working with a minimum of three metaphors to minimize myopic reasoning and avoid tunnel vision. Each metaphor comes with its own cognitive blind spot. Comparing and contrasting the different issues that each metaphor highlights or obscures makes it easier to work through and get on top of these blocked-off areas in one's reasoning.

As strange as it may sound, science is used today to justify the view that the idea of agency is an illusion instead of highlighting and focusing on a better understanding of the creative distinction-making powers of a human mind. But, once I took note of the fact how few courses are dedicated to generating metaphor literacy, it suddenly all made sense. Large sections in society are still clueless when it comes to grasping how metaphors work. They literally believe they must think of themselves as computational machines to qualify for membership to the scientific club and they blindly accept the Platonic view of mathematics. They may even have never heard that there exists an alternative manner to engage with the scratches that we have designated to be treated as mathematical signs. In this vein, I cannot help, but wonder to what extent the talk in semiotics about firstness, secondness and thirdness signifies semiotics' uncritical engagement with the yardstick metaphor. But that is a topic for another time.

### *Discussion*

The objective of this paper was to create a space in which one could ask questions about Aristotle's triangle of reference as set of instructions on how to work with the exosomatic graphic figure of a triangle to make sure that one has understood what one's interlocutor is attempting to communicate while being fully present to the fact that it is impossible to do anything with the scratches on paper that we label linguistic signs without using metaphors.

I quoted Ponzio (1990: 77) to put the spotlight on the study of Victoria Welby's interest in the topic of metaphor and the degree by which one has understood what prompted that interest in the first place. I understand Welby's project to be one of drawing attention to all the metaphors at work during the processes of reading and writing. But instead of treating all these metaphors as equally useful in their own manner, I would like to point out the possibility that some metaphors may turn us into inattentive readers and unfocused writers whose output is rather difficult to grasp and situate in the larger context. Casually used metaphors can significantly and unnecessarily complicate one's understanding of how the processes of reading and writing work.

I introduced the container metaphor and the dramaturgical metaphor as complements to computational machine metaphors. I did not say much about that latter metaphor given that it has been already extensively discussed elsewhere. Instead, the focus of this paper was to generate an opportunity to practice the phenomenon of gestalt-switching and begin viewing Aristotle's triangle of reference as a tool to become more familiar with this process in the first person, the so-called subjective mode of reasoning, while one is reading.

Thus, the reason I used the label "Aristotle's triangle of reference" was to differentiate Aristotle's own triangle from everything else that has been written about triangles and triads. Aristotle's triangle, in the manner that I presented here, is intended to embody the activity of finger pointing: either in the service of settling on specific graphic linguistic symbols to do things in the observable realm or in the service of settling on a productive metaphor and how that metaphor can be used to reify the unobservable. When one investigates the etymological root of the word "apodictic, word often used in philosophy to denote "indubitable certainty" or "unquestionable true", one finds out that it can be traced back to the Greek,

"apodeiktos, verbal adjective of apodeiknynai "to show off, demonstrate, point out", literally "to point away from" (other objects, at one)".

To get back to the original topic of the paper, Aristotle's triangle of reference is a sign of hope for the very specific reason that it rehabilitates the activity of finger-pointing. Of course, this raises the much larger question why people are in denial about the value of this activity to differentiate fact from fantasy. These are questions for psychoanalytic literature, but also for the discipline of logic. Could it be that logicians have mixed up the study of machine languages with the study of logic in the service of disambiguating human communication?

*References*

apodeiktos

2023 <https://www.etymonline.com/word/apodictic>. Last visited on February 22, 2023.

Dennett, Daniel

1999 *Consciousness Explained*, New York, Basic Books.

Hendrickx, Margaretha

1999 "What Can Management Researchers Learn from Donald Campbell, the Philosopher? An Exercise in Philosophical Hermeneutics", in J.A.C. Baum and Bill McKelvey (eds.), *Variations in Organization Science: In Honor of Donald T. Campbell*, pp. 339-382, Thousand Oaks, CA, Sage.

Krippendorff, Klaus

2021 *Four uses of language*, Unpublished manuscript.

Kuhn, Thomas

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

Lakoff, George; Johnson, Mark

1980/2003 *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.

Ogden, Charles K.; Richards, Ivor A.

1923 *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, with suppl. essays by B. Malinowski and F.G. Crookshank, London, Routledge and Kegan Paul; New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1989.

Pepper, Stephen

1942/1972 *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley, University of California Press.

Petrilli, Susan

2009 *Signifying and Understanding. Reading the Works of Victoria Welby and the Significant Movement*, Berlin, Mouton de Gruyter.

Ponzio, Augusto

1990 *Man as a Sign: Essays on the Philosophy of Language*, ed. and Eng. trans. by S. Petrilli, Appendices I and II by S. Petrilli, Berlin, Mouton de Gruyter.

Salmond, Ann

1982 "Theoretical Landscapes", in David Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, pp. 65-87, New York, Academic Press.

Sebeok, Thomas

1991 *A Sign is Just a Sign*, Bloomington, Indiana University Press.

Spencer-Brown, George

1969/1972 *Laws of Form*, New York, The Julian Press.

Watts, Alan

1969 *The Two Hands of God. The Myths of Polarity*, Toronto, Collier Press.

DARIO DELLINO  
UN SEGNO DI PACE

Le lingue possiedono solo una parola o due per esprimere  
il concetto di speranza mentre ne hanno grande abbondanza  
per esprimere il concetto di timore: una prova di come gli uomini  
siano inclinati più a questo che a quella.

Giacomo Leopardi, *Zibaldone*

Vorrei trattare un tema: la gentilezza, il giusto equilibrio nel rapporto tra i singoli. Del dialogo è impastata ogni formazione di senso, come osserva Bachtin: “Il senso risponde sempre a delle domande. Ciò che non è risposta a qualcosa ci sembra insensato, avulso dal dialogo. Senso e significato. Il significato è avulso dal dialogo, ma ne è astratto in modo intenzionale e convenzionale. C’è in esso una potenzialità di senso” (1988: 363-364). Volendo utilizzare un altro autore si potrebbe anche dire che ci troviamo in una sorta di esposizione continua di cui siamo ostaggi (Levinas 1961; 1974). Da questa situazione non si sfugge, non si scappa, *nonostante* tutto: “il dialogo non è una prerogativa della personalità umana, ma *un suo limite*, un ostacolo della sua identità, alla sua autodeterminazione, un impedimento alla sua definizione e compimento. Il dialogo in Bachtin non è una sorta di dovere morale, non è il risultato dell’iniziativa dell’io, ma il luogo della sua costituzione e manifestazione” (Ponzio 2014: XXIX-XXX in Bachtin 2014).

Viene in mente la favola dei due porcospini d’inverno che racconta Schopenhauer. Sapete, arriva l’inverno e i due porcospini incominciano ad aver freddo: la foresta è spoglia e coperta di neve. Soffia un vento gelido e non ci sono posti dove rifugiarsi. I due porcospini, per scaldarsi, si stringono l’un l’altro. “Ahi!” dice uno “Ahi!” dice l’altro. “Mi hai punto...”. “Anche tu...”. I due porcospini si allontanano e ricominciano a tremare di freddo. Provano ancora, niente. Ancora, e si pungono di nuovo. Alla fine, dopo tanti tentativi, trovano un modo, trovano un punto, per pungersi con discrezione, senza farsi troppo male, accettando un po’ gli spilli dell’altro. Certo,

pensare all'altro come ad un porcospino non è un buon punto di partenza. Prendiamo di questa favola la parte della discrezione, della delicatezza, che serve sempre, anche in assenza di spine.

La gentilezza, la delicatezza, la dolcezza, hanno sempre a che fare con una sorta di pudore, con una disposizione all'ascolto, con una forma di eleganza del saper "ricevere" tutta l'eccedenza della visione altrui senza volerla pesare, controbilanciare, ricambiare "ogni volta che nel mio piacere, nel mio desiderio o nel mio dispiacere, sono ridotto dalla parola dell'altro (spesso ben intenzionata, innocente) a un caso che dipende in modo normale da una spiegazione o da una classificazione generale, io avverto che c'è un venir meno al principio di delicatezza". (Barthes 2022: 121). Dietro le pratiche dell'appropriazione, della "comprensione", della "spiegazione", della "accettazione" dell'alterità si nasconde sempre un movimento dell'identità che "aprendosi" ed "integrando" vuole molte volte ridurre l'altro ad un genere, ad un significato dato una volta per tutte. Possiamo pensare allo zelo del "dare".

C'è un discorso generale del "dare" che si declina sotto varie specie: morale, religiosa, laica, filosofica, politica, economica, ecc. Il discorso del "dare" naturalmente potrà essere composto maggiormente da segni prescrittivi o maggiormente da segni apprezzativi (Morris 1977: 80-4). La differente composizione del discorso ne indicherà la reale natura, l'ideologia che lo informa. I discorsi del dare hanno un rapporto fortemente ideologico e rispondono agli interpreti, alla dimensione pragmatica in primo grado, alle programmazioni sociali nei quali vengono prodotti. Inoltre, possiamo dire che considerati sotto il loro aspetto ideologico questi discorsi sono indicatori delle aspettative, degli stereotipi, delle norme, ecc. accettate dalle comunità nei quali si sviluppano perché non "si pone dunque mai un rapporto fra l'ideologia e il segno, o fra l'ideologia e il segno interpretante, ma un rapporto fra un segno ideologico e un altro, ovvero fra un segno ideologico e un segno interpretante ad opera di un interprete" (Ponzio 2016: 159). Ma non è sulla tassonomia dei discorsi del "dare" che questo intervento vuole soffermarsi. A questo discorso può essere legata una forma di gratificazione, più o meno manifesta. Ci sono molti modi di dire del tipo: *dargliela* a vedere, *darsene* di santa ragione, *dargli torto*, *dargli retta*, *darsela* a gambe, *dare tutto se stesso*, *darla* a intendere, *darla* via, *dargli ragione*, *dati*, ecc. Sembrano latitare i modi di dire con la parola "ricevere".

Un segno per esistere ha bisogno di un altro segno in cui tradursi e *ricevere* significato, ha bisogno di un passaggio da un sistema di segni ad un altro. Senza questo passaggio non può formarsi il segno, e con esso il senso (CP 4.127). Un segno per essere tale ha bisogno di qualcosa di vivente che

lo interpreti (Sebeok 2003). Il segno è transitorio, precario, *caldo*, legato alla semiosi più profonda della vita. La precarietà del segno è legata al suo essere sempre in relazione con qualcosa di vivente, con la sua finitezza e transitorietà. I segni dell'antroposemiosi non sono esclusi da questa sua qualità intrinseca.

Peirce, ad esempio, fa un curioso riferimento ad una citazione di Aulo Persio Flacco per suggerire che i segni verbali, le parole e gli enunciati sono sempre provvisori: "Hinc loquor inde est" cita, cambiando il verso originale "Hoc quod loquor inde est". Come osservano Linde e Nöth a proposito di questa citazione di Peirce, egli "prende la parte *hoc loquor* del verso di Persio, che esprime l'idea dell'enunciazione di una parola, come metafora di un segno e del processo di semiosi. Con la parte *inde est* del verso, Peirce ci ricorda che il tempo in cui la parola è, o è stata, pronunciata, è già 'andato' nel momento stesso della sua pronuncia" (Linde e Nöth 2014: 284)

Questa precarietà ha bisogno di discrezione e delicatezza per essere interpretata: non c'è la sicurezza, l'autogiustificazione di un processo deduttivo o di un indice, che non sbagliano mai. L'interpretazione concreta, singolare e irripetibile tiene conto di tutto, del contesto diacronico e sincronico insieme: ha bisogno di una certa "discrezione" (Barthes 2022) per operare, perché sa di poter sbagliare, anzi è nella stessa possibilità dell'errore tutto il suo valore. Possiamo pensare al segno iconico come ad un segno che si muove con delicatezza, consapevole della propria fallibilità, della "rottura" che può portare ad un certo punto nei confronti di processi interpretativi consolidati. L'abduzione è un'inferenza che funziona secondo le stesse regole della deduzione e dell'abduzione ma assumendosi un rischio maggiore: "Questa è la struttura dell'ipotesi, che consiste nel dedurre "a ritroso" l'antecedente dal conseguente [...], cioè nel prendere il rovescio rischioso del diretto – e sicuro ma banale percorso del sillogismo deduttivo" (Bonfantini 195: 233). L'abduzione può sbagliare, permette a se stessa di "rompersi" per trovare nuovi sensi, nuovi valori. L'errore, infatti, è un elemento fondamentale della conoscenza. La definizione dell'errore e della stessa concezione della "realtà" è strettamente legata al concetto di "comunità" che conosce insieme, che approva o disapprova, che valida i significati in rapporto alle relazioni sociali (CP 5.311). Dare significato a qualcosa vuole dire riceverlo sempre da qualcos'altro.

Saper dare è una bella cosa, anche se è sempre in agguato il rischio dell'autogrificazione. Deve essere un dare non reciproco naturalmente, un dare che non rientra nella logica dello scambio. Innanzitutto: un buon "dare" si fa sempre da singolo a singolo, senza mai finalizzare l'azione del

dare ad un “genere”. Il dare ad un genere è un dare ad “un caso del concetto” e prelude sempre a qualche contropartita. Prelude quanto meno il concetto, che è successivo al rapporto di “faccia a faccia” (Levinas 1961; 1974). Il rapporto di asimmetria che si crea nel “dare” da singolo a singolo è incommensurabile. Il merito, in questo rapporto di pura irreciprocità, è escluso dal discorso. Così ci insegna la parabola del figliol prodigo.

Ma come “ricevere”? Ricevere, come dare, riguarda sempre qualcosa che è sempre semi-altrui, avendo piena padronanza del valore semiotico di quella ricezione di “significato”, di quella “valorizzazione”. Comprenderne appieno la portata etica, l’essere di nuovo in un rapporto asimmetrico, incommensurabile. Anche qui, il merito andrebbe escluso, se si vuol credere alla parabola degli uccelli nel cielo.

Uso volutamente queste metafore evangeliche per sviluppare il discorso sul *dare* e sul *ricevere* perché nella morale cattolica questo discorso ha già una sua sistemazione. Ci sono alcuni precetti di vita che non sono soltanto morali ma anche e soprattutto economici. Entrambi partono da una delle virtù teologali: la carità. La più importante delle tre virtù, secondo Paolo di Tarso. Mi sembra di individuare due gradi di carità. Uno fatto di gesti quotidiani, ripetibili, la carità come saper dare, dare l’elemosina per esempio. Poi c’è un grado più estremo che di solito va a finire nella “santità”. Questo è il grado in cui il “dare” riguarda completamente *tutti* i beni e *tutto* il tempo rimasto della propria vita. Da quel momento in poi chi fa questo passo incomincia a “ricevere”, perché appunto non ha più niente, incomincia a vivere di elemosina. Gli esempi nella storia della chiesa sono innumerevoli, individuali e collettivi, si pensi ad esempio al sesto punto della regola francescana: “E come pellegrini e forestieri in questo mondo (Petr 2,11), servendo al Signore in povertà ed umiltà, vadano per l’elemosina con fiducia (Cor 8,9)”. Come imparare, allora, a ricevere? Chi riceve per forza di cose deve mettersi in qualche condizione di ascolto.

Possiamo giocare ancora col termine e dire che ad un alto grado di *segnità* (Ponzio 2015: 112) l’interpretante “riceve” l’interpretato come si riceve un ospite a casa, pronto ad accoglierlo, anche se magari poi la “compagnia” risulta sbagliata. Non sto parlando di *ricevente ed emittente*, già criticati come “pacchi postali” da Rossi-Landi (1977). Questo tipo di “ricezione” è più vicina al *senso ottuso* di Roland Barthes o alle sue categorie del *neutro*, della categoria dell’*umido* ad esempio, che sta sempre: “dal lato della richiesta: ‘gentilezza’ per essere amato; esaltazione diffusa dell’amicizia” (Barthes 2022: 93). Una forma di benevolenza che è “un rifarsi a *Ti voglio bene*, e vi corrisponde perfettamente parola per parola: io voglio tanto non essere bloccato dalla tua richiesta, dalla tua persona: io non rifiu-



to, senza però volere per forza: posizione esatta del Neutro, che non è assenza di desiderio, rifiuto del desiderio, ma eventuale esitazione del desiderio, fuori dal voler-prendere” (*ibid.*: 92). L'icona dell'abduzione permette l'innovazione e la presa di consapevolezza, la metasemiosi. Coinvolge il campo etico. Nell'interpretazione abduttiva il segno deve avere qualche sua forma di “pace preventiva” (Levinas) per poter “scegliere”, per avere una valutazione di valore e significato insieme, per non essere costretto al “caso di concetto”: alle deduzioni stringenti e costringenti. Osserva per esempio Levinas che l'esistere nella tranquillità, nella “pace”, nella quiete della buona coscienza significa, in un certo senso “lasciar morire” l'altro nel suo destino. La partecipazione all'universale, al generale, comporta una fuga nel concetto, nell'astrazione concreta, un'indifferenza, cioè, alla concretezza e alle singolarità. La “cattiva coscienza”, questo doversi giustificare di fronte all'altro, questo “essere all'accusativo” darebbe origine a quel sentimento di responsabilità assoluta, che non è ancora legge: ne è però la sua condizione di possibilità. La morte dell'Altro mi espone alla responsabilità, è un'esposizione assoluta, e l'indifferenza verso questa morte, verso questa potenziale morte, mi rende “complice”. Ed è proprio attraverso questa esposizione assoluta, alla luce di questa esposizione assoluta che Levinas è convinto di poter affermare “che il volto dell'altro uomo è, nello stesso tempo, la mia tentazione di uccidere e il ‘tu non ucciderai’ che già mi accusa o mi sospetta e mi turba, ma insieme già mi interroga e mi reclama” (Levinas 1986: 189).

Verrebbe “prima” la responsabilità assoluta per Altri, il rapporto a due, il sentirsi ostaggi e accusati (della propria giustificazione) e “poi” l'accordo, le consuetudini, le norme. La gentilezza, la delicatezza, la discrezione si troverebbero in un territorio intermedio, *neutro*, umido. Le forme della convivenza si iscrivono “sulla” singolarità dell'altro, e “scrivendole”, in un certo senso, le deresponsabilizzano un poco della loro “assolutezza”: l'accordo, la mediazione, la cortesia di maniera, il “dialogo formale” concedono a queste forme di umana dolcezza qualche alibi, qualche limite, qualche *maniera* un po' ipocrita, borghese, funzionale, ecc. Il problema allora non sarà “nell'elevare la socialità alla fraternità, ma la fraternità alla società” (Levinas 2012: 184). Un segno, una parola di pace, cercherà allora non di elevare la socialità alla gentilezza, alla delicatezza, ma il contrario: la delicatezza alla socialità. Perché bisognerebbe sempre considerare la non-coincidenza, la natura non reciproca dei rapporti sociali, o, come dice Bachtin considerare che quando “contemplo nella sua interezza un uomo, che si trova fuori di me e di fronte a me, i nostri concreti orizzonti effettivamente vissuti non coincidono” (Bach-

tin 1988: 20). Il senso non sfugge dalla socialità, non esiste un senso *privato*, al massimo potrà esistere un senso “provato”, alienato, perché il suo carattere è intrinsecamente pubblico.

Un segno esiste solo in una dimensione pubblica. Anche il segno “privato” presuppone il pubblico in quanto “significato” in un ciclo di riproduzione sociale (Rossi-Landi 1968; 1977; 1985). Un segno è come un passaggio in macchina. Secondo Peirce gli uomini e le parole si educano reciprocamente e ogni aumento di informazioni e valori negli uni condizionano le altre. Che le parole possano educare gli uomini è cosa chiara da comprendere, più particolare è il caso degli uomini che educano le parole. Come possono essere educate le parole? Dicendole? Tacendole? Sussurrandole? Urlandole? Mettendole a stare in buona compagnia? Insieme ad altre buone parole?

Possiamo usare il bell'esempio che Rossi-Landi propone per spiegare il carattere *pubblico* di ogni segno:

Let us take the case of the automobile, of an individual automobile, more specifically, my own automobile which is my private property. Such an automobile *is* public for at least the following reasons: (1) it exists under the eyes of everybody; everybody can see it, touch it, hear the noise of its engine and sniff at the smell of its exhaust; (2) it is a *product*, and this means that it has been produced by the joint efforts of several men, according to projects which can be repeated, and using as materials previous products; there is nothing private or individual about the existence of a particular car; (3) every driver can use it; (4) even nondrivers, in another sense, use it whenever they are transported in it. If it were deprived of all of these public dimensions, my own car could not even be sold or given away as a present, i.e. it could never become somebody else's private property. [...] There is private behavior only insofar as behavior is basically public; and the same is true of language (Rossi-Landi 1992: 163).

Quel che vale per il veicolo automobilistico vale, con termine Morrisiano, per il veicolo segnico. Le parole, ad esempio, rispondono alle stesse quattro ragioni affermate da Rossi-Landi. (1) Le parole sono sotto gli occhi di tutti, tutti (quasi) le dicono e tutti (quasi) le sentono; il loro rumore e la loro puzza pure. (2) Le parole sono un *prodotto*, cioè sono state prodotte dallo sforzo congiunto di tanti uomini, usando lingue ripetibili, basate su elementi a loro volta storicizzati: non c'è nulla di privato o di individuale in una parola. (3) Ciascun parlante può usare le parole. (4) Ognuno poi, qualche volta, viene trasportato dalle parole altrui.

Private della loro sfera pubblica le parole non potrebbero nemmeno essere scambiate. La “proprietà” di linguaggio è una faccenda squisitamente

pubblica. Una parola è sempre una parola *laterale* dice Levinas, in quanto definita da altre parole, le parole hanno bisogno di altre parole per funzionare, per avere senso, anche le parole *non dette*.

Una parola buona, una parola gentile, è una disposizione. Un punto di partenza. Sappiamo che il dialogo si instaura ben prima del dialogo stesso (Petrilli 2005; Petrilli e Ponzio 2003), si ha una sospensione, una “pace preventiva” che permette di parlare, che fa nascere il linguaggio. Ricevere, mettersi in ascolto, consapevoli della natura pubblica di ogni cosa, anche della propria soggettività. Permessi, grazie, scusa, suggerisce ad esempio Papa Francesco. Recuperare la gentilezza, dice nella sua enciclica *Fratelli Tutti*.

Papa Francesco è convinto che “la globalizzazione dell’indifferenza” sia il male del nostro tempo. L’altro è visto solo come “fastidio”, perché indifferente appunto, caso di un genere. Come fa notare Ponzio: “Il capitalismo ha costruito il proprio sistema sull’identità, portandola all’exasperazione, portando al parossismo la paura dell’altro come oggetto e delimitando ed attuando sempre più la paura per l’altro. La logica del capitalismo e la logica della identità, della differenza, della indifferenza, in cui la *non-indifferenza* è neutralizzata dagli alibi della responsabilità sempre più capillarmente definita dalla precisione legislativa” (Ponzio 2009: 21).<sup>1</sup> La gentilezza, la delicatezza, la discrezione possono essere un punto di partenza, quando non siano pretestuosi, quando non portino ad un’autoassoluzione, alla cosiddetta “buona coscienza”. Si può scegliere di ricevere l’altro con *gentilezza*. Perché la “persona che possiede questa qualità aiuta gli altri affinché la loro esistenza sia più sopportabile, soprattutto quando portano il peso dei loro problemi, delle urgenze e delle angosce”. Chi si comporta con gentilezza tende a dire “parole di incoraggiamento, che confortano, che danno forza, che consolano, che stimolano” e non “parole che umiliano, che rattristano, che irritano, che disprezzano”. Ma la “pratica della gentilezza non è un particolare secondario né un atteggiamento superficiale o borghese”. (Bergoglio 2020: 222-224). Perché le parole e gli uomini si educano reciprocamente, come gli uomini anche le parole hanno continuamente bisogno di essere trattate con gentilezza, date con grazia e ricevute con ospitalità. Gli affetti, le immaginazioni, le fantasie: Leopardi aveva già indicato una buona strada per dare agli umani le speranze: non le scienze “esatte” e risolutorie, quelle che si rivolgono al genere umano dato come qualcosa indistinta, scienze rivolte alle collettività astratte, ma un vago buono ed indefinito, in cui trovare consolazioni, umidità, delicatezze, segni di pace preventiva e costruttiva da *ciascuno a ciascuno*.

<sup>1</sup> Il concetto di “globalizzazione dell’indifferenza” è sviluppato ampiamente in A. Ponzio *et Alii*, 2013.

### Riferimenti bibliografici

*Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, serie annuale – ora collana – diretta da A. Ponzio

2008 *Globalizzazione e infunzionalità*, XIX, 12, a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

2014 *Semioetica e comunicazione globale*, XXIV, 17, a cura di S. Petrilli, Milano, Mimesis.

Bachtin, Michail

1988 *L'autore e l'eroe*, Torino, Einaudi.

2014 *Michail Bachtin e il suo circolo. Opere 1919-1930*, tr. e cura di A. Ponzio, con la coll. di L. Ponzio, testo russo a fronte, Milano, Bompiani.

Barthes, Roland

2022 *Il neutro*, tr., intr. e cura di A. Ponzio, Milano, Mimesis.

Bergoglio, Francesco

2020 *Enciclica Fratelli Tutti*, Roma, Edizioni Vaticane.

Leopardi, Giacomo

1997 *Zibaldone*, Roma. Newton Compton.

Levinas, Emmanuel

1961 *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 2004.

1974 *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 2011.

1986 *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book.

2012 *Parola e silenzio*, Milano, Bompiani.

Linde, Gesche; Nöth, Winfried

2014 "A Note on Peirce's Quotations of Persius's Half-line *hoc loquor inde est*", in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50.2, pp. 281-285.

Morris, Charles

1977 *Segni, linguaggio e comportamento*, intr. e cura di S. Ceccato, Milano, Longanesi.

Peirce, Charles S.

2003 *Opere*, introd., e cura di M. A. Bonfantini, Milano, Bompiani, 2003.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2003 *Semioetica*, Roma: Meltemi.

2005 *Semiotics Unbounded. Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto, University Press of Toronto Press.

Ponzio, Augusto

2015 *Linguaggio e lingue*, Milano, Mimesis.

2018 *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra.

Ponzio, Augusto; Bonfantini Massimo A.; Mininni, Giuseppe  
1985 *Per parlare dei segni. Talking About Signs*, Bari, Adriatica.

Rossi-Landi, Ferruccio

1968 *Il Linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 2003.

1977 *Linguistic and Economics*, Berlin, De Gruyter Mouton.

1985 *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani.

1992 *Between Signs and Non-Signs*, tr. e cura di S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamin.

Sebeok, Thomas A.

2003 *Segni. Introduzione alla semiotica*, tr., intr. e cura di S. Petrilli, Roma, Carocci.





AUGUSTO PONZIO

## SPERANZA E UTOPIA IN ARRIGO COLOMBO

### 1. *La nuova utopia*

A conclusione del suo libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, che è ingiustamente esposto all'accusa di utopismo, Levinas scrive:

All'utopismo come rimprovero – se l'utopismo è rimprovero, se qualche pensiero sfugge all'utopismo – questo libro sfugge ricordando che ciò che ebbe *umanamente luogo non ha mai potuto restare rinchiuso nel suo luogo* (ivi: 228).

Ciò che ebbe *umanamente luogo non ha potuto restare rinchiuso nel suo luogo*: dove “luogo” ha evidentemente un significato non solo spaziale, ma anche temporale e assiologico.

La concezione dell'utopia di Arrigo Colombo rende esplicito questo avverbio “umanamente” che necessariamente accompagna ogni progettazione utopica, e caratterizza l'utopia come “progetto dell'umanità”, come costruzione di una società giusta e fraterna.

*La nuova utopia* è il primo volume della *Trilogia della nuova utopia* (Mursia, Milano). Esso riscrive una sua precedente edizione del 1997, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia* (Dedalo, Bari). *La nuova utopia* ha come sottotitolo *Il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia*. Il secondo volume, *La società di giustizia*, ha come sottotitolo *Ciò che l'umanità ha progettato nel tempo e ciò che sta costruendo* (2015). Il terzo volume si intitola *La Chiesa, la sua defezione dal progetto evangelico di comunità fraterna e dal progetto e processo di liberazione dell'umanità* (2015). Nel 2019 si è aggiunto nella *Trilogia* il volume 2.1 *La società fraterna*, che ha il sottotitolo *Il progetto dell'umanità nella fase più avanzata* (2019).

Come chiaramente risulta già dai titoli e dai sottotitoli dei tre volumi, l'utopia qui, diversamente dall'accezione corrente secondo cui è intesa come qualcosa di fantasiosamente auspicato e quindi irrealizzabile, e come idea di questo o di quest'altro autore, è considerata, esaminata e descritta come il progetto dell'umanità, dell'intera storia umana.



È nella storia che essa si manifesta e si impone, e si presenta come eutopia, come processo inarrestabile verso la società buona, la società di giustizia, la società fraterna.

Non si tratta dunque di un progetto ridicibile all'iniziativa individuale o di qualche gruppo o di un partito politico o di una religione, ma del progetto che l'umanità persegue da sempre e va realizzando, proprio nelle condizioni di ingiustizia e malgrado periodi o età di riflusso.

È questa la concezione dell'utopia di Arrigo Colombo (1921-2020), filosofo, già professore di Filosofia teoretica nell'Università del Salento-Lecce, che dopo il volume su Heidegger del 1964 (il Mulino, Bologna) e Il destino del filosofo del 1971 (Lacaita, Manduria-Roma), pubblicò nel 1978 *Le società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali* (Dedalo, Bari), fondò nel 1982 insieme ai suoi allievi il Centro interdipartimentale di Ricerca sull'Utopia, nel 1998 il Movimento per la Società di Giustizia e per la Speranza, nel 2005, con alcuni colleghi, il Centro interuniversitario di Studi Utopici (Università di Cassino, Università del Salento, Lecce, Università di Macerata, Università Roma Tre), del cui organo *Rivista di Studi Utopici*, fondata nel 2006, è stato il direttore. Nel 2014 ottenne il Premio internazionale di filosofia Karl-Otto-Apel per i suoi studi sull'utopia.

È del 2016 la sua lettera aperta, in qualità di Presidente del "Movimento per la società di giustizia e per la speranza", indirizzata a Barak Obama. Ad essa abbiamo già avuto occasione di fare riferimento in "Il diritto alla pace e la globalizzazione della guerra infinita" (S. Petrilli e A. Ponzio 2022: 250), dopo aver considerato che "è come se ci fossimo 'abituati' a convivere con il pericolo di bombe nucleari, il cui possesso è ormai il segno, il blasone, di 'grande potenza'; e che il possesso di bombe nucleari è ormai evidentemente ritenuto dall'Onu come un fatto di normale amministrazione se non ha preso mai in considerazione l'opportunità della sua 'messa a bando', della sua abolizione". Oggi con la guerra all'Ucraina da parte della Federazione Russa – l'"Operazione militare speciale" –, e il diretto coinvolgimento della NATO con l'invio di armi in difesa dell'Ucraina, il pericolo di una guerra nucleare è massimamente avvertito. Riportiamo qui di seguito la lettera di Arrigo Colombo, Presidente del "Movimento per la società di giustizia e per la speranza", al Presidente degli Stati Uniti, Barak Obama:

To the President Barack Obama  
 To the Vice-President Joe Biden  
 To the Secretary of State John Kerry

The abolishment of atomic weapons



An initiative must start, and can depart from America of President Obama, in these months of Presidency that still remain, five months until November 8, which are not few.

And just after the visit to Hiroshima, where *he spoke of the need for a "moral awakening"*, he spoke of the need to "pursue a world without nuclear weapons".

Starting from the principle that nuclear weapons are *so destructive*, not only of goods, but of human beings in their dignity, in their own right, in the richness of their personality (140.000 in Hiroshima, 90.000 in Nagasaki, when they were still the first and even crude instruments, there was not yet a nuclear weapon).

A weapon *that humanity can no longer tolerate*, which it must get rid of as soon as possible.

From America of President Obama *should start the initiative, contacting the States which hold the atomic-nuclear weapon:*

Russia, England, France, China (which have concluded that famous pact of non-proliferation, hypocritical pact, which ensured them the horrid supremacy); India, Pakistan, Israel, North Korea.

The invitation to a *big labour meeting in which they achieve getting rid of nuclear weapons*, with *the destruction of the weapons they possess*; or that they filed by allies (as in the case of NATO), and *of the materials and tools* that can produce other weapons.

Also getting the *adhesion of many other countries that have a nuclear program underway*.

So *free humanity* from this horrid instrument of destruction. *Horrid and useless, because no one dares to use it, and one thinks he will never dare.*

A horrid and insane instrument of death kept in an insane plan of power.

It will be a great step towards peace. After which there will then have to follow the other, the destruction of all weapons of war. And already in this meeting *it can be discussed*. You can wisely *foresee the next step*.

Lecce, June 19, 2016

Movement for Social Justice and for Hope  
the Chairman  
Prof. Arrigo Colombo

Il progetto dell'utopia come progetto dell'umanità che si propone e realizza nella storia ebbe la sua *apertura di campo*, dice Colombo, nel messianismo ebraico e nell'annuncio evangelico – al di là del fatto filosofico-letterario (i cui prototipi, uno antico, l'altro moderno, possono essere individuati in Platone e Thomas More), aggiunge Colombo, e a dispetto di coloro che si ostinano a ridurre ad esso l'utopia.

La ricognizione storica circa il processo utopico dell'umanità prende l'avvio, in *La nuova utopia*, dal secolo XX, esaminandone le espressioni

salienti sia in senso negativo (le distopie: borghese, pseudo-comunista, nazi-fascista, l'estinzione della classe operaia e la "fine del lavoro"), sia in senso positivo (la fine degli imperi, l'autonomia dei popoli, la comunità planetaria, la trasformazione della condizione popolare con la formazione della "società del benessere", la "Grande contestazione", con "il suo epicentro, in Europa, nel 1968" e con quella che può indicarsi, con particolare riferimento all'Italia del '77, "la rivolta dei bisogni").

Attualmente, malgrado il successivo "riflusso", dopo la "Grande contestazione", osserva Colombo, i principi acquisiti permangono e si consolidano: emancipazione della donna, educazione dei giovani, parificazione, movimento ecologico, impegno per la costruzione della pace nonostante "la guerra infinita", scatenata dagli Stati Uniti ricorrendo al pretesto della esportazione della libertà e della democrazia – cosa che tuttavia indica un tipo di argomentazione che attinge a valori ormai facenti parte dei topoi argomentativi del "discorso occidentale".

Senza utopia, la politica, dice Colombo, è priva di orientamento, priva di obiettivo; nella migliore delle ipotesi la responsabilità politica si riduce a responsabilità tecnica, formale. Se il suo compito è il retto ordinamento dello Stato, l'ordinamento giusto, esso sta sotto l'imperativo etico: la responsabilità politica è responsabilità etica. In quanto ordinamento e gestione dello Stato per la costruzione di una società giusta, in quanto è questo il suo compito, il suo specifico dovere,

La politica *si colloca così nell'utopia*, la scienza politica nella scienza di progettazione utopica; come *un suo momento*. Infatti l'utopia è il progetto e processo ed evento costruttivo della società di giustizia che corre lungo tutta la storia umana [...] Che corre anche lungo movimenti non politici come i movimenti religiosi di salvezza, le comunità utopiche [...]. Perciò l'utopia, il progetto della società e città di giustizia, progetto supremo e insieme concreto, che sempre si riprogetta, *presiede alla politica* come scienza, alla politica come arte e come concreta immediata gestione: si tratta sempre della città di giustizia, di elaborarne il giusto ordinamento, costruirla e gestirla secondo giustizia (*La nuova utopia*, p. 442).

## 2. Utopia e distopia

Nella prefazione all'edizione del 1987 del libro, a sua cura, *Utopia e distopia*, Arrigo Colombo presenta l'*utopia* come progetto storico della *società di giustizia* verso cui è protesa l'umanità che vive nella società ingiusta, contrapponendola alla *distopia* come modello di società perversa.

*Utopia e distopia* raccoglie un serie di saggi nati dalla discussione, promossa da Colombo intorno a tale tematica in un incontro che si tenne nell'Università di Lecce dal 5 al 7 novembre 1984, occasionato in parte anche dal fatto che il 1984 era anche l'anno che fa da titolo al romanzo di Orwell scritto nel 1948.

L'utopia è qui intesa non solo come un particolare progetto elaborato da qualcuno di città e società come quello di Platone, o di Campanella, o Moro, ma, dice Colombo nella presentazione del libro nell'edizione del 1987 (p. 12) come "il progetto storico della società giusta e fraterna, è il progetto che l'umanità persegue poieticamente lungo tutta la sua storia",

qualcosa che sta prima e più profondamente nella storia e nel suo farsi, perché è il progetto dell'umanità intera, la sua protensione verso la giustizia, da una condizione di ingiustizia e di indigenza e oppressione che è la condizione popolare di sempre. [...] È il progetto della società giusta e fraterna, il progetto di sempre dell'umanità, della storia umana; che *muove la storia intera*, il suo farsi, il suo autentico crescere umano, il grado di umanità ch'essa via via raggiunge ed è protesa a raggiungere ulteriormente (ivi: 13-14).

La *distopia* non è soltanto quella letteraria, in cui si presentano e si denunciano, portate alle estreme conseguenze, al parossismo, le condizioni contraddittorie, ingiuste, disumane esistenti, come nei *Viaggi di Gulliver* di Swift, nel *Panopticom* di Bentham e in *1984* di Orwell, ma è anche quella delle *situazioni perverse che la realtà stessa storicamente ha presentato e presenta*. "Reimpostare il concetto di *utopia*, capire più adeguatamente il fenomeno. Liberarlo dalla banalità del vagheggiamento, del fantastico, dell'irreale in cui era distorto e frustrato: Liberarlo dalle strettoie del fatto letterario, del viaggio esotico, dello *Staatsroman* in cui stava confinato. A quest'impresa il Gruppo di Lecce ha lavorato dall'inizio degli anni '70" (ivi: 13). Nel 1971 Arrigo Colombo pubblica *Il destino del filosofo*; nel '78 *La società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali*. Nascono quali espressione del Gruppo di Lecce le collane "L'utopia. Testi e studi" (Angeli) e la serie "l'Utopia per una società giusta e fraterna" (Dedalo).

A proposito della "utopia letteraria" va però detto, che essa, come Colombo riconosce nel suo testo, "L'Utopia, il suo senso, la sua genesi come progetto storico", in *Utopia e distopia* (ivi: 162), va considerata, nel processo storico di liberazione, come

un intenso *laboratorio di ricerca*, di intuizioni, di idee, talora anche fantasiose e fantastiche, al servizio del progetto storico. Diventa una parte di quel lavoro di riflessione e di ricerca, esplorazione di principi, costruzione di modelli in cui

il progetto storico, che ormai s'è imposto ed ha assunto la guida della storia, si elabora e rielabora senza fine.

Nella prefazione alla nuova edizione del 1993 di *Utopia e distopia* Colombo precisa ulteriormente il significato di *utopia*. Essa è da intendere come il costante progetto utopico dell'umanità verso la *società buona*, l'*eutopia*, le cui strutture costitutive sono la giustizia, la fraternità, la comunione di vita, di beni, di affetti, che va sviluppandosi, nonostante le forme distopiche presenti nel corso della storia umana. L'utopia caratterizza l'orientamento stesso della storia umana e “finirà solo con la storia perché della storia è il compito e il senso” (ivi: 8).

Malgrado il ripresentarsi delle forme di “società ingiusta” e dei suoi “sistemi oppressivi”, “l'aristocratico e il feudale, il clericale, il monarchico e principesco, l'imperiale; la dittatura militare, l'oligarchia e la dittatura di partito; la pseudo democrazia borghese”:

Il processo è *progressuale*. Il progresso non è solo un mito di secoli trascorsi esaltati e illusi dalle conquiste della ragione, della scienza, della tecnologia; ma è la *globale realtà della storia umana*, ricompresa e risensata nel progetto e processo della società giusta e fraterna. Realtà globale che in sé riassume e trascende la distopia che la pervade; così come le contraddizioni, i contrasti, i riflussi, le deviazioni, le alienazioni che l'affliggono” (ivi: 9).

In questa stessa prefazione all'edizione del 1993 del libro a sua cura del 1987, intitolata “Utopia e distopia. La riprova di questi anni difficili”, Colombo considera il Novecento “un secolo non propizio”, “il secolo che raccoglie e in sé vive la *crisi della coscienza borghese* [...], la distruzione dei vincoli e dei valori etici compiuta dal capitale” (ivi: 9), il secolo del fascismo e del nazismo, che ha visto i campi di sterminio della “razza ebraica”, il secolo del comunismo sovietico, “modello oppressivo di controllo totale”, “una distopia, non un'utopia” (ivi: 6). Ma, aggiunge Colombo, concludendo così la presentazione della nuova edizione del 1993 a *Utopia e Distopia* (ivi: 10):

Proprio in questo secolo si sviluppa il pensiero utopico, attraverso gli apporti, fondamentali anche se parziali, di Mannheim, Buber, Bloch; e cresce nella ricerca degli ultimi decenni. Cresce la “speranza” in un secolo di disperazione, la fiducia nella verità in un secolo di scetticismo.

Nel suo testo, al quale abbiamo già fatto riferimento, “L'utopia, il suo senso, la sua genesi come progetto storico” in *Utopia e distopia*, Arrigo

Colombo inizia con il considerare l'eclissi dell'utopia nel Ventesimo secolo, la cui causa fondamentale è da lui individuata nella dissoluzione e catastrofe della coscienza borghese, che dopo essere stata alla base degli eventi rivoluzionari, quello inglese e quello francese, va via via declinando non solo in seguito all'ascesa del proletariato, ma perché l'affermazione incondizionata dei suoi principi, libertà, eguaglianza fraternità, si scontra con l'affermarsi del capitale-profitto come fondamentale aspetto e norma della realtà sociale, con il conseguente sfruttamento del lavoro e del tempo libero, con il consumismo, con la devastazione della natura e il degrado della città con l'assurdo carattere distruttivo del suo "disegno di annientare ogni cosa trasformandola in valore economico" (ivi: 130). Il Ventesimo secolo è il secolo delle due guerre mondiali, del *Lager*, della sperimentazione in Giappone, ad opera degli Stati Uniti, della catastrofe atomica, dell'avvio della catastrofe ecologica.

Alla "condizione di *morte della coscienza borghese*" si affianca in seguito la crisi del proletariato, del movimento operaio, con il realizzarsi del *socialismo di stato*. Colombo aggiunge che il marxismo, "interpretazione espressione egemone del movimento operaio, aveva già fin dall'inizio *demolito teoricamente l'utopia* per contrapporre una pretesa scienza e scientificità del socialismo" (*ibid.*).

Va ricordato a proposito del "socialismo utopistico" che Colombo ha pubblicato nel 1988, a cura, in collaborazione con Laura Tundo, *Fourier. La passione amorosa* e, nel 2002, con diretto riferimento a Fourier – di cui nel 1967 era stata pubblicata per la prima volta l'opera dal titolo, *Il nuovo mondo amoroso* che ebbe una certa risonanza negli anni della Contestazione, della "rivoluzione sessuale" e del femminismo – *La società amorosa. Appunti per una revisione dell'etica amorosa e sessuale*. Va anche ricordato a questo proposito il libro di Roland Barthes del 1971, tradotto in italiano nel 1977, *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*.

A contribuire all'*ecclissi dell'utopia* è stata anche, dice Colombo, la realizzazione del socialismo di stato nella forma del comunismo sovietico, che è effettivamente si è andato configurando, *di fatto*, come l'opposto dell'*utopia*, contribuendo anch'esso all'*ecclissi dell'utopia* nel secolo scorso.

A questo proposito, in riferimento non al marxismo, ma a Marx stesso, va detto, tuttavia, che nei manoscritti del 1844, Marx criticando il "comunismo rozzo e materiale" (e *ante litteram*, *ante factum*, anche il "socialismo reale") che sopprime la proprietà privata generalizzandola e che oppone alla proprietà privata la proprietà privata generale, il possesso fisico esteso a tutti, evidenzia l'equivoco di una riprogettazione del sociale che continui a fare, come la società capitalistica, del lavoro in

generale la fonte della ricchezza, sicché “attività degli operai non viene soppressa, ma estesa a tutti gli uomini”. Per tale comunismo “rozzo e materiale”, “la comunità non è altro che una comunità del lavoro e l’eguaglianza del salario, il quale è pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto sono elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza riconosciuta della comunità” (Marx 1844, tr. it. 1978: 109; v. anche A. Ponzio, *La comunicazione come scambio, produzione e consumo*, 2022: 59).

Nel suo testo “L’utopia, il suo senso, la sua genesi come progetto storico” nel libro del 1987, *Utopia e distopia* (seconda ed. 1993: 131-135), sotto il paragrafo 2, *Il risveglio*, Colombo considera alcuni “eventi” della seconda metà del Novecento che possono in qualche maniera indicare una ripresa del movimento storico dell’utopia. Il risveglio, egli dice, ha il suo epicentro nel ’68, nell’evento indicato come “contestazione”, il cui primo inizio è quello della protesta negli Stati Uniti negli anni ’50 con la generazione *beat*, seguito poi dalla generazione *hippie*, “per trapassare poi nella rivolta studentesca americana, nella rivolta negra, nella rivolta studentesca e giovanile europea, l’autunno caldo italiano, la rivolta femminile, i movimenti di liberazione delle minoranze e marginalità oppresse, i movimenti popolari, i movimenti ecologici” (ivi: 132). Inoltre, Colombo fa riferimento, quali momenti più recenti, rispetto al momento in cui scrive (la prima edizione del libro è del 1987), alla crisi del socialismo di stato del modello sovietico, con il suo primo decisivo inizio nel 1956 con la denuncia dello stalinismo da parte Chruščov nel XX Congresso del Partito, e tra i suoi momenti importanti la denuncia nel ’78 del *Gulag* da parte di Solženicyn. Manca, perché eventi successivi, il riferimento alla caduta del muro di Berlino, e la fine della Unione Sovietica.

Il saggio di Arrigo Colombo in *Utopia e distopia* si conclude ribadendo l’idea base del Centro di ricerca sull’utopia dell’Università di Lecce secondo cui l’utopia quale progetto di società giusta e fraterna è *il progetto storico che muove la storia intera* (v. ivi: 160). Dopo la fase mitica dell’utopia, che si esprime nei miti della società giusta e felice, i momenti in cui l’utopia si manifesta nella storia sono il messianismo ebraico, il cristianesimo, il millenarismo, l’eresia medievale, dove la parola “eresia” è il marchio da parte della pretesa di verità nei confronti di chi l’avversava (v. ivi: 154-157). Il moderno processo di liberazione ha inizio con la Rivoluzione inglese (v. ivi: 157-158). “... Con la Rivoluzione inglese e il moderno pro-

cesso di liberazione il progetto emerge e si impone e guida la storia. E però muove la storia intera in quanto la storia intera è protesa verso la società giusta e fraterna come verso la sua più autentica umanità, da raggiungere nella costruzione dell'umano; anche quando prevale la condizione disumana" (ivi: 60).

### 3. *La società fraterna e la globalizzazione*

È del 2019 il libro *La società fraterna* che si aggiunge come 2.1 nella *Trilogia della nuova utopia* (2014-2019). Esso ha come sottotitolo *Il progetto dell'umanità nella sua fase più avanzata*.

Il presupposto da cui partire, dice Colombo, è la considerazione della bontà della persona umana, la sua naturale disposizione a una società fraterna e di operare in base a questa società globalmente onesta e buona, superando l'attuale situazione caratterizzata dal capitalismo la cui base è lo sfruttamento del lavoro altrui.

In *La Nuova Utopia*, il primo volume della *Trilogia* (nel § 3.1.3 "Il modello di redenzione del lavoro"), Colombo aveva contrapposto al capitalismo la costruzione di una società caratterizzata dalla proprietà comune gestita dallo Stato, dove l'impresa è gestita dalla sua comunità di lavoro e dove il profitto è diviso nella società intera, e a cui segue la società comunista in cui lo Stato si estingue e si estinguono le classi: è la concezione marxiana della fine del capitalismo.

Qui, in *La società fraterna*, osserva che "Marx è autore screditato", sia perché "propugna il comunismo e con esso la fine della classe borghese quale classe dominante", sia perché "considerato padre della rivoluzione russa e del modello sovietico, di quel preteso 'comunismo reale' che [...] ha instaurato non la dittatura del proletariato ma la dittatura di partito. Che perciò mentre esaltava Marx come maestro, in realtà ne tradiva il pensiero e il progetto" (*La società fraterna*, 2019: 86).

Ostacolo alla realizzazione della società fraterna è l'identità nazionale, sia all'interno degli Stati, sia come affermazione di uno Stato sugli altri. Nel libro *La società fraterna*, relativamente al 2019, anno della sua pubblicazione, è condotta una lucida analisi della situazione mondiale sotto questo aspetto, con particolare riferimento alla Guerra del Golfo del 1991, che, sotto la copertura dell'Onu, raccoglie una coalizione di 35 Stati contro l'Iraq per la liberazione del Kuwait, dando inizio in quanto guerra ritenuta "giusta e necessaria" alle "guerre preventive", agli "interventi umanitari", alla guerra come mezzo per "esportare la libertà e la democrazia"; alla

guerra in Afghanistan dopo l'abbattimento delle torri gemelle, poi all'aggressione dell'Iraq del 2003 col pretesto che terrebbe nascoste armi distruttive di massa, pur "sapendo che era falso" (ivi: 90).

Osserva Colombo (ivi: 78):

[...] dopo due guerre mondiali, insorge un certo rifiuto della guerra, che però non impedisce che gli USA ne scatenino cinque, e la Russia almeno tre, e la Serbia e la Siria e altre minori. Lo statuto dell'ONU, il cui fondamentale obiettivo è la pace, resta inevaso, e il Consiglio di sicurezza impotente, se non ridicolo, con quelle cinque potenze che lo immobilizzano.

Con le due guerre mondiali cadono anche gli imperi, continentali e coloniali, si afferma l'autonomia dei popoli, salvo le solite eccezioni. E però si affermano anche le egemonie,

E a sotto questo aspetto, con grande capacità di individuazione di ciò che oggi abbiamo modo di riscontrare non solo come ostacolo alla realizzazione della "società fraterna", ma anche come possibile causa di una terza guerra mondiale, Colombo aggiunge (*ibid.*):

"l'egemonia Usa, in particolare, con le sue basi e flotte a controllare il mondo intero, davvero vergognosa, quella russo-putiniana, del tirannello ambizioso".

Altro ostacolo alla realizzazione della società fraterna è l'identità di razza:

[...] v'è una razza bianca che si ritiene superiore e disprezza le altre, la nera la gialla. Anche perché la nera è povera e spesso costretta ad emigrare nei paesi bianchi, dove non è accolta con amore fraterno, ma col disprezzo e lo sfruttamento, quando non è rifiutata.

Per quanto riguarda l'identità religiosa, "resta il problema dei popoli dell'Islam" (v. ivi: (110-111): il dispotismo in politica; il rifiuto della dignità della donna, dell'eguale dignità e diritto, quindi il velo; la legge del taglione, il taglio delle mani al ladro, l'uccisione dell'infedele.

Tuttavia,

Già oggi si può dire che il cammino dell'umanità vada verso una comunità planetaria globale, che raccoglierà in sé tutti i popoli, l'umanità intera. Un punto di arrivo certamente ancora lontano, di secoli e secoli (ivi: 89).

Come si concilia tutto questo con l'attuale globalizzazione? Il cammino verso una comunitaria planetaria globale è favorito o ostacolato dalla attua-



le globalizzazione, che Papa Francesco ha connotato come “globalizzazione dell’indifferenza?” (Circa il rapporto tra comunicazione, scambio, produzione e consumo nella globalizzazione v. A. Ponzio 2022b).

Arrigo Colombo inizia il suo saggio dal titolo “La costruzione della società di giustizia nella fase abnorme della globalizzazione capitalistica” (in Colombo *et Alii*, 2004) dicendo “su questo processo ho riflettuto a lungo nei due o tre decenni di ricerca sull’*utopia*” (ivi: 111). E si richiama ai “grandi principi etici”, acquisiti dalla coscienza moderna”: dignità e diritto della persona umana, libertà, eguaglianza, sovranità popolare, ragione e interiorità, solidarietà, che possono essere considerati come i principi “acquisti dalla Rivoluzione inglese (ma la ‘dignità d’uomo’ si illuminò prima, nell’Umanesimo del ’400” (ivi: 113).

Dopo la seconda guerra mondiale il processo di unificazione e pacificazione dell’umanità si afferma con il rifiuto della guerra come mezzo di soluzione dei conflitti tra i popoli. Ma in questo processo “intervengono due fattori che hanno di per sé altre radici immediate, altre ragioni, altri scopi: il *capitale* e la *tecnologia*, in funzione del profitto da parte di chi detiene la proprietà e il controllo dei mezzi di produzione, e quindi con l’appropriazione del profitto tramite l’”espropriazione del lavoro di chi lo ha prodotto” (ivi: 116).

Tuttavia capitale e tecnologia “rientrano *in questo stesso processo costruttivo*”, quello della *società di giustizia* (ivi: 118). “Pur restando aperto quel fondamentale problema tra capitale e lavoro” (ivi: 118):

Capitale e tecnologia e tecnologia, tuttavia, rientrano *in questo stesso processo costruttivo* in quanto apportano gli strumenti per una produzione universale, capace di rispondere *all’universale bisogno umano*; approntano quelli strumenti che possono redimere l’intera umanità dal bisogno, un’umanità che, in una parte purtroppo cospicua, giace ancor oggi in un bisogno estremo, bisogno primario di vestito cibo abitazione, condizione, condizione di povertà, denutrizione, malattia mortale. Possono portare l’umanità intera quella *prosperità* che corrisponde alla dignità della persona ed è uno dei punti costitutivi della società di giustizia (*ibid.*).

Oggi il rapporto tecnologia-capitale è rafforzato

con l’irruzione del processo informatico, con l’informatizzazione di ogni fatto produttivo, di qualunque tipo; che lo assume nel potenziale di calcolo, di rappresentazione, di diffusione e ubiquità che il supporto elettronico possiede e può sviluppare. Globalizzazione ancora relativa, come tutto il processo; che si estende a zone, più che inglobare l’intero pianeta; ma è certo molto avanzata. Ed è un momento ovvio del processo stesso, dell’universalizzazio-

ne e unificazione, un momento *benefico* nella sua intenzione storica e utopica, che di per sé rafforza l'unità, e rafforza la produzione e distribuzione di beni, quindi la possibilità di una universale soddisfazione del bisogno, di una universale prosperità (ivi: 119).

Ma la caratteristica del capitalismo, condotto nel suo sviluppo ed espansione dal fine del profitto privato, è quella della cecità:

Di fronte alle *minacce che sovrastano l'umanità*, nella sua tensione profituale il capitalismo è *cieco* [corsivo nostro], si comporta come se non ci fosse: l'esaurimento dei materiali, il dissesto ambientale che corre verso esiti catastrofici, il crescente dissesto dei popoli poveri, le crescenti sacche di povertà negli stessi popoli "ricchi" (ivi: 121).

Dunque una "globalizzazione anarchica" dove "domina il più forte, dove dominano i paesi ad economia avanzata, i più ricchi", una globalizzazione "dell'ineguaglianza" – e noi possiamo aggiungere "dell'indifferenza" –, "che può essere tragica, come nell'Africa nera, con milioni di persone che muoiono di fame e milioni che muoiono di malattia" (*ibid.*).

Che speranza può ancora sussistere alla luce di tutto questo, se sono questi i segni chiari e terribili della globalizzazione di un *capitalismo cieco*?

Colombo risponde facendo riferimento al rafforzamento della volontà polare di pace, della solidarietà, al movimento ecologico, alla formazione del movimento mondiale della società civile, allo World Social Forum.

Perciò la difficoltà di una prospettiva in questo campo non scoraggia coloro che lottano per la giustizia: le risorse della storia, cioè dell'umanità, sono enormi, imprevedibili, e spesso ci sorprendono: così ci sorprese negli anni Sessanta lo scoppio della contestazione, come negli anni Ottanta si sorprese la *perestrojka*. Così il regime monarchico-aristocratico fu abbattuto, nonostante dominasse da millenni, e furono abbattuti gli imperi. Il cammino che la società di giustizia ha percorso è una garanzia per il suo futuro, è un motivo di speranza, di fiduciosa certezza per l'umanità. Su questa fiduciosa certezza si fonda il nostro impegno e la nostra lotta (ivi: 125-126)<sup>1</sup>.

1 Ringrazio Ritalma Rizzo. Devo a lei la conoscenza personale di Arrigo Colombo, con il quale ho poi avuto modo di collaborare in diverse occasioni, e devo a lei la possibilità di aver potuto leggere di Arrigo Colombo il testo dattiloscritto "Testamento spirituale".

*Riferimenti bibliografici*

Barthes, Roland

1971 *Sade, Fourier, Loyola*, tr. it. di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1977.

Colombo, Arrigo

1971 *Il destino del filosofo*, Manduria, Lacaita.

1978 *La società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali*, Bari, Dedalo.

1993 (a cura di) *Utopia e distopia*, Bari, Dedalo. [1<sup>a</sup> ed. Milano, Franco Angeli, 1987].

1994a *La Russia e la democrazia*, Bari, Dedalo.

1994b (a cura) *Crollo del comunismo sovietico e ripresa dell'utopia*, Bari, Dedalo.

1997 *L'Utopia. Rifondazione di una idea e di una storia*, Bari, Dedalo.

2002 *La società amorosa e sessuale. Appunti a Fourier per una revisione dell'etica amorosa e sessuale*, Milano, Dedalo.

2004 "La costruzione della società di giustizia nella fase abnorme della globalizzazione", in A. Colombo *et Alii*, 2004, pp. 111-126.

2014-19 *Trilogia della nuova utopia*: 1. *La nuova utopia*, 2014; 2. *La società di giustizia*, 2015; 2.1. *La società fraterna*, 2019; 3. *La chiesa, la sua defezione dal progetto evangelico di comunità fraterna e dal progetto e processo di liberazione dell'umanità*, 2019, Milano, Mursia.

Colombo, Arrigo; Latouche, Serge; Schiavone, Giuseppe; Signore, Mario *et Alii*, 2004 *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, a cura di Cosimo Quarta, Bari, Dedalo.

Colombo, Arrigo; Tundo, Laura

1988 (a cura) *Fourier. La passione per l'utopia*, Milano, FrancoAngeli.

Levinas, Emmanuel

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'Aia, Nijhoff, 1978; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di Silvano Petrosino e Maria T. Aielo, Milano, Jaca Book, 1983, 2011, 2018.

Marx, Karl

1844 *Manoscritti economico-filosofici*, tr. di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1978.

Petrilli, Susan

1921 *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità*, Milano, Mimesis.

Petrilli, Susan; Ponzio, Augusto

2022 "Il diritto alla pace e la globalizzazione della guerra infinita", in A. Ponzio 2022b, pp. 239-264.

Ponzio, Augusto

2019 *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità*, Milano, Mimesis.

2022a *Quadrilogia. La differenza non indifferente, Elogio dell'infunzionale, Fuori luogo, In altre parole*, Milano, Mimesis.

2022b *La comunicazione come scambio, produzione e consumo*, a cura di S. Petril-  
li, coll. "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", Milano, Mimesis.

Quarta, Cosimo

2004 (a cura) *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Bari, Dedalo.

Tundo Ferente, Laura

1991 *L'utopia di Fourier. In cammino verso l'armonia*, Bari, Dedalo.

IN RICORDO / IN REMEMBRANCE



PIERO RICCI

## FIGURE DELL'INTERSTIZIO\*

Delle lezioni di Roland Barthes al Collège de France (1977-1980) mi interessa cogliere due aspetti di forte attualità, almeno in Italia: ovvero l'impossibilità di ricezione dell'insegnamento di Barthes (i toni, lo stile) nell'università riformata, e d'altra parte la carica eversiva e di potenziale sabotaggio nei confronti delle attuali pratiche didattiche.

Se riflettiamo sull'idea barthesiana che comunque si cerchi di separare nell'apprendimento e nell'insegnamento le lingue dalle letterature, lavorare sulle lingue porta a toccare, spesso per caso, ma necessariamente, i luoghi dove chi parla o è parlato investe di pulsioni la parola, istituisce un immaginario della cui socialità e della cui storia la letteratura si fa carico.

Ora val la pena soffermarsi un attimo sullo scenario che a questo proposito si è delineato attraverso la riforma universitaria: si è imposta una separazione tra lingue e letterature non già per idea reazionaria del post-colonialismo, ma per esigenze confindustriali: il paradigma della comunicazione intesa come scambio d'informazioni, ridotta ad atto di codifica e decodifica – manifesti nazional-populisti redatti da linguisti con aspirazioni ministeriali – libera la lingua dalla corruzione letteraria (il funzionalismo, l'utilitarismo rovescia il modello idealista che tentava di purificare la letteratura dalla corruzione della lingua colloquiale). Allora la separazione che l'università riformata ha imposto tra didattiche delle lingue e insegnamenti letterari è quanto di meno barthesiano si possa immaginare. Se studiare una lingua – materna o straniera che essa sia – significa spingere il linguaggio a parlare di se stesso, oscillando tra la riduttiva trasparenza del discorso denotativo e la vaghezza del letterario, quel che sta avvenendo è il tentativo di ingabbiare il perturbante linguistico entro le gabbie delle cosiddette “lingue nazionali” o dell'inglese veicolare, o d'al-

---

\* Ripubblichiamo qui in ricordo di Piero Ricci (1939-2023) questo suo testo originariamente pubblicato in A. Ponzio, P. Calefato, S. Petrilli (a cura), *Con Roland Barthes alle sorgenti del senso*, Roma, Meltemi, 2006, pp. 323-33, Atti del convegno dallo stesso titolo svoltosi nell'Università di Bari dal 16 al 19 febbraio 2005.

tra parte nelle rassicuranti ipotesi di universali linguistici, a cui partecipano spesso anche le neuro-scienze, troppo spesso usate in rigurgiti neo-positivisti. In forme diverse c'è in atto uno sforzo per definire la lingua come "paterna", ovvero inscritta nel Nome del Padre e non gustata, tastata, annusata nell'Utero della Madre; fin l'idea di lingua materna (*la langue* di Lacan) dispiace ai riformatori.

È questa la prima riflessione: cosa ci sta a fare nel luogo dell'Accademia riformata il pensiero e l'insegnamento di Roland Barthes?

La seconda riflessione riguarda la semiotica come disciplina universitaria: il progetto di Barthes è passare dalla semiologia alla semioclastia. Così scrive Gianfranco Marrone nel suo secondo libro su Barthes (1994: 133):

persegue un'impresa generale e sistematica, polivalente e multidimensionale, di incrinatura del simbolico occidentale e del suo discorso (...) tenta di incrinare non i segni, significanti da una parte, significati dall'altra, ma l'idea stessa di segno (...) si tratta di vedere allora in che modo Barthes, allontanandosi esplicitamente dal progetto mitologico della prima semiologia, cerchi un altro modello sociale che possa con Derrida (Nietzsche, Foucault, Deleuze) decostruire l'intero sistema simbolico su cui si regge la cultura occidentale.

Nel definirsi disciplina la semiotica è andata negli ultimi 25 anni trovando una propria autonomia, rimuovendo così il fitto intreccio che aveva con la linguistica e con la psicanalisi: Barthes riconosce esplicitamente il debito con Benveniste (il concetto di enunciazione e la socialità del linguaggio); Jakobson (gli shifters e il flusso delle differenze); Kristeva, a cui va il merito di aver posto come centrale l'ambito concettuale di testo e di produttività. Così il riferimento a Freud e Lacan sottende il lavoro barthesiano di decostruzione dell'*io* e del *tu*, nell'insorgere del *terzo*: *lui* pronomi della non-persona, l'assente che annulla il proprio referente, per pervenire alla cancellazione, al nulla, al vuoto tramite il linguaggio.

Si trattava di abbandonare il riduzionismo strutturalista per riformulare la problematica della soggettività: soggettività parziale, pre-personale, polifonica, collettiva, rifrazioni tra maschere e testo; per cui la questione dell'enunciazione si trova decentrata rispetto a quella dell'individuazione umana. Nella reversibilità del Contenuto e dell'Espressione si attua un decentramento dalla questione del soggetto a quella della soggettività.

Nel suo procedere verso la produzione di modelli di preteso rigore scientifico, la semiotica ha costituito il riferimento teorico per ermeneutiche fondate sulla ricerca esclusiva del significato dimenticando il rovescio della scrittura, ovvero il godimento.



La parola può essere erotica a due condizioni opposte, tutt'e due eccessive: se è ripetuta ad oltranza, o al contrario è inaspettata, succulenta per la sua novità [...] in entrambi i casi è la stessa fisica del godimento, il solco, l'iscrizione, la sincope: qualcosa è scavato, pestato, oppure scoppia, esplode (Barthes 1973: 41).

Dato il primato del significato come può il semiotico cogliere il gesto iniziale (inizio come interstizio) dello scrittore che assume un linguaggio da lattante, i cui fonemi lattei sono frutto di una rifrazione tra corpo e scrittura. “Sono i movimenti di una reazione senza oggetto, di un’oralità indifferenziata, tagliata da quella che produce i piaceri della gastrosofia e del linguaggio” (ivi: 5).

Nel perdere l’attenzione al significante, ai decentramenti e dislocazioni che esso provoca al di là di ogni descrizione scopistica della conversazione, la semiotica è sempre più una semantica, più o meno, generativa. Anche la linguistica è andata rimuovendo ogni pulsione verso il significante, e se il fonetista se ne occupa è per misurare palati e laringi: se la semiotica finisce per occuparsi di percorsi narrativi dei supermercati, la linguistica finisce nei gabinetti degli otorinolaringoiatri (cancellata l’economia libidinale, rimane il trionfo dell’economia di mercato o il trionfo del paradigma biologico).

Terzo paradosso è in quanto Barthes scrive sulla teoria del testo pensata appunto come scienza paradossale: non è una scienza del generale, perché non vi è un modello di testo, né una scienza del singolare, perché nessun testo è al termine di una attività di lettura: accanto a una retorica il testo impone una erotica, una scienza del divenire *sottile*, per come Nietzsche intende la percezione al di là della forma grossolana delle cose: un velo, una lettura epidermica, una carezza sulla pelle, una gaia scienza.

Infine altra difficoltà: si può parlare della saggistica di Barthes – una maschera della scrittura – secondo Barthes: ovvero evitando il meta-linguaggio? Come può essere una scrittura oggetto di un’altra scrittura? Come respingere la cattedrale gotica dei metasistemi se non usando l’*interstizio* come spazio che si pone tra due strati, tra due falde, l’una rovesciabile nell’altra, senza alcuna gerarchia.

Quel che attraversa gran parte della saggistica (a sua volta maschera della scrittura) è la figura del doppio: non già due termini che si oppongono per relazione strutturale, e che trova il proprio *logo* in *vs* (versus), ma nell’instabilità di un *viceversa*, di un va e vieni tra due figure, che si incontrano e respingono per *clinamen*. Da qui il privilegio accordato al Dizionario e al suo criterio di ordine alfabetico: nella prefazione che

Roland Barthes scrive per l'edizione 1980 del dizionario Hachette, egli suggerisce come, dietro questo oggetto modesto, che molti prendono per un semplice strumento di verifica, stia l'enigma proprio dell'universo: il suo infinito, o con una parola meno metafisica, la sua *sottigliezza*. È nel dizionario che è possibile comprendere come la separazione tra le parole e le cose, come due ordini distinti e gerarchizzati, siano un fenomeno ideologico. Con la vittoria del realismo si pensa che da una parte si parli e dall'altra si fabbrichi, da una parte l'arte e dall'altra la scienza. Il dizionario mette in crisi quest'idea, se si vede che per descrivere la cosa, per passare dalla parola alla cosa, c'è bisogno di altre parole, e questo all'infinito.

Infine il dizionario eccede la propria utensibilità. Crediamo a ragione che sia uno strumento indispensabile di conoscenza; ma è anche una macchina per sognare... finisce per confondersi con la potenza dell'immaginazione. Sono i nomi – non a caso i nomi propri in Proust – a suggerire a Roland Barthes il gusto dell'interstizio:

Ogni nome ha perciò il suo aspetto semico, variabile nel tempo, a seconda della cronologia del suo attore che aggiunge o sottrae elementi suoi, esattamente come fa la lingua nella diacronia. Il Nome è in effetti catalizzabile; si può riempirlo, dilatarlo, colmare gli interstizi della sua armatura semica con una infinità di aggiunte (1953b: 124).

Di certo in Barthes è rintracciabile una isotopia spaziale, in cui l'interstizio serve a cogliere la crepa, la rarefazione: nel disgregarsi del soggetto si apre tra corpo e scrittura l'interstizio, che si dà come una sorta di territorio tra etica ed estetica, dove il corpo assume i segni dell'incrinatura, della soglia, del margine che non si rimargina (stigmati, piaga, voglia). Colmare l'interstizio, allargarne i bordi: qui insiste il gesto della scrittura, e nello stesso tempo esso si dà come figura post-strutturalista che rende vane le classificazioni. Questa figura non è frutto mai di un progetto, ma solo di una stilistica.

Già nel n. 47 di *Poétique* (1981) Jean-Pierre Richard avverte il primato della "spazialità" nella saggistica di Barthes, e intitola il suo saggio con quattro lemmi, il modello del dizionario contamina ogni lettore: *nappe*, *charnière*, *interstice*, *point*.

Già nel saggio su *Michelet* Barthes insiste sulla superficie del testo, di cui privilegia una lettura tattile che si propone come una *carezza* capace di cogliere la levigatezza di un tessuto privo di cuciture. (L'idea della carezza e della donna che cuce, della sarta narratrice attraversa i due corsi sulla

“Preparazione del Romanzo”). Il testo non rimanda solo per via etimologica al tessuto, ma anche per la gestualità della sarta, che ora ferma i margini della stoffa con un orlo a giorno o con un sopraggito, ora sfrangia il vivagnolo, preparando un orlo a traforo. La prima pratica tende a trattenere il testo-tessuto, rivoltando il rovescio nel diritto; la seconda simula, con il traforo, il non-finito, il testo aperto. Ora delimita e rimargina, ora fa intravedere quel che sta sotto. L'interstizio gioca così a nascondino con l'intertexto. Questa conoscenza simbolica trova poi una scrittura esemplare nell'*Impero dei segni*.

Se nei primi anni Settanta Barthes proponeva di colmare gli interstizi tra nome e nome, nel *Piacere del testo* (1973: 6) si tratta di aprire lo spazio tra bordo e bordo:

un bordo prudente, conforme, plagio (si tratta di copiare la lingua nel suo stato canonico, quale è stato stabilito dalla scuola, dalle buone maniere, la letteratura, la cultura) e un altro bordo, mobile, vuoto (atto a prendere qualunque contorno), che non è altro se non il luogo del proprio effetto: laddove si intravede la morte del linguaggio.

Quel che vale per il testo vale anche per il corpo:

La parte più erotica di un corpo non è forse dove *l'abito si dischiude*? Nella perversione (che è il regime del piacere testuale) non ci sono zone “erogene” (...) è l'intermittente (...) che è erotico (...) la messa in scena di una apparizione-sparizione (ivi: 9).

Ancora la *maschera* funziona come luogo che si apre tra testo e corpo: è dentro il testo un luogo dove il testo stesso parla implicitamente del proprio prodursi, uno specchio in cui l'atto enunciativo riflette se stesso. Questa spirale di rifrazioni perviene a porre come modalità prioritaria l'*ironia*, seppure Barthes avverta che essa parte da un “punto sicuro”, che arresta il processo di vacillazione, di instabile oscillazione dei soggetti.

La sospensione che provoca l'ironia dilata lo spazio tra l'*io* e il *tu* e introduce a quanto osserva Gianfranco Marrone (1994: 178): “L'idea di un *terzo* sempre sfuggente che superi la radicalità di due contrari stereotipati è (...) la prassi costante dell'ultima fase del pensiero barthesiano (l'“autobiografia”)”.

Le figure del neutro, di cui l'interstizio è solo una lessicalizzazione, tendono alla costituzione di un campo che renda possibile un continuo spiazamento, una sorta di deterritorializzazione.

Nell'*Impero dei segni* è la lingua sconosciuta che dà un senso di vertigine:

La lingua sconosciuta, di cui colgo purtuttavia la respirazione, l'aerazione emotiva, in una parola la pura significanza, forma attorno a me, via via che io mi muovo una leggera vertigine, mi trascina nel vuoto artificiale che non si realizza che per me: vivo nell'interstizio, alleggerito d'ogni senso pieno (Barthes 1970: 14).

E più avanti:

il bastoncino per dividere (...) separa, divarica, sminuzza, invece di tagliare e di afferrare, al modo delle nostre posate; esso non violenta mai l'alimento, o meglio lo disfa a poco a poco (nel caso delle erbe) oppure lo scompone (nel caso del pesce, dell'anguilla), ritrovando così l'interstizio naturale della materia (ivi: 23).

*Comment vivre ensemble* è già nel sottotitolo un progetto di annotazioni spaziali: simulazione romanzesca di alcuni spazi del quotidiano: l'eremo, il monastero, il convento, la cella, la camera, l'isola, la capanna, la prigione, il bancone del pescivendolo, il territorio, il labirinto, il deserto. Il corso può essere letto come una fenomenologia della messa in comune delle *distanze*: qui l'*interstizio* è la figura, la mossa con cui si evade dal codice, dalle modalità con cui il soggetto s'inserisce nelle regole sociali. Ancora il concetto stesso di regola è ricondotto allo spazio attraverso le pagine del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Benveniste: è il re (*rex-legis*) che aveva l'autorità per tracciare i limiti delle città e determinare le regole del diritto. La parola *regio* non significa all'origine *regione* ma il *punto* raggiunto in linea retta; ancora nella lingua del auguri la parola significa lo spazio compreso tra quattro linee rette, che determinano il luogo – immagine barthesiana del testo – che si offre a una lettura intesa come interpretazione dei segni in esso contenuti. L'etimologia insiste dunque sull'immagine di uno spazio delimitato da una linea retta: chi lascia la retta via, viola la regola, trasgredisce, nel senso letterale di oltrepassare, deviare, eludere una direttiva, contravvenire alla norma, e tuttavia non lavora contro le regole normative, che costituiscono i giochi sociali, essa si spinge al limite delle regole stilistiche.

Quando Barthes – nel primo corso di lezioni sulla *Preparazione del Romanzo* – si chiede se sia possibile una terza forma di scrittura tra il frammento e il flusso narrativo, ovvero se sia possibile un Romanzo-Frammento, viene proposta l'immagine di uno spazio dove il flusso è interrotto dalla barra (altro oggetto interstiziale) che nella pagina marca la cesura del di-

scontinuo, e che può essere colto nel dispositivo visuale dei romanzi: paragrafi, spazi bianchi, la *perigrafia*. L'insistere sull'*haiku* è poi sottolineare come tutta l'arte orientale rispetti lo spazio, o meglio la spaziatura. Nella lingua giapponese esiste una parola, una semplice sillaba *Ma*, capace di dire un intervallo di spazio e di tempo; tra le variazioni, le figure di questo intervallo, in cui tempo e spazio restano indistinti, esemplare è *Utsuroi*: momento fragile che separa e congiunge due stati di una cosa, l'interstizio appunto. Per i giapponesi non è il fiore di ciliegio che è bello, ma il momento in cui, del tutto sbocciato, inizia ad appassire.

Questa frizione tra due stati della cosa, o di due materie Barthes la chiama *frôlage*; di certo più pregnante la possibile traduzione italiana, lo *sfiurare*, per la comune derivazione con *sfiurare*. Tra lo *sfiurare* e lo *sfiurare* s'inscrive il gesto di Barthes: la capacità di cogliere le screziature, le sfumature.

Né stupirà allora se la lezione che Barthes dedica alla notazione stagionale dell'*haiku* (banalmente: che tempo fa) si conclude con il concetto di *individuazione*, come processo che vede il passaggio (la sostituzione) dall'Individuale (concetto classico, borghese della persona) al Particolare.

L'*haiku* indica con le note stagionali, meteorologiche, con i riferimenti alle ore della giornata il senso di questa individuazione (la direzione), con cui il soggetto riconosce il mondo e se stesso, come un fascio di sfumature. Né stupirà allora una sorta di scivolamento del significante dell'*haiku*

Couché  
Je vois passer des nuages  
Chambre d'été

Dal significante *nuages* all'oggetto pregnante dell'individuazione barthesiana: la *nuance*.

Lo scivolamento da *nuage* a *nuance* è del resto indicato (nel senso di indicare la direzione) a pagina 893 dell'edizione 1980 del *Dizionario Hachette* (quello con la prefazione di Barthes): "*nuage*", è il lemma che precede "*nuance*"; per la spaziatura tipografica a tre colonne della pagina le due parole sono l'una accanto all'altra: tra le due l'intervallo, la cerniera di uno spazio bianco.

L'insegnamento (lo stile, lo spreco, la scrittura come pratica sovversiva, il sabotaggio) forse oggi è possibile solo nell'intervallo: intervallo tra due ore di lezione, tra due moduli, tra due semestri: si tratta solo di allargare i bordi, scucire i margini e aprire quanto possibile gli spazi e i tempi dell'intervallo.

*Riferimenti bibliografici*

Barthes, Roland

1953 *Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Parigi, Seuil; nuova ed. 1972; tr. it. G. Bartolucci, R. Guidieri, L. Prato Caruso, R. Loy Provera, *Il grado zero della scrittura seguito da Nuovi saggi critici*, Torino, Einaudi, 1982.

1970 *L'empire des signes*, Genève-Milano, Skira; tr. it. di M. Vallora, *L'impero dei segni*, Torino, Einaudi, 1984.

1973 *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil; tr. it. di L. Lonzi, *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975.

1980 "Préface", in *Dictionnaire Hachette*, Parigi, La Hachette.

1988 "Michelet oggi", "Modernità di Michelet", in *Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi, pp. 201-224.

Benveniste, Émile

2001 *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. e cura di M. Liborio, Torino, Einaudi.

Kristeva, Julia

1969 *Semeiotiké. Recherche pour un sémanalise*, Paris, Seuil; tr. it. di P. Ricci, *Semeiotiké. Ricerche per una semanalisi*, Milano, Feltrinelli, 1985.

Marrone, Gianfranco

1994 *Il Sistema di Barthes*, Milano, Bompiani; nuova ed. aumentata 2003.

Richard, Jean-Pierre

1981 "*Nappe, charnière, interstice, point, Poétique*", n. 47, pp. 293-302.

## GLI AUTORI

ANGELA ALES BELLO è Professore Emerito di Storia della Filosofia Contemporanea presso l'Università Lateranense, Visiting Professor presso l'Università Statale di San Paolo, Brasile, Presidente del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche con sede in Roma, affiliato a *The World Phenomenology Institute* e Presidente della Società Internazionale di Fenomenologia della Religione. È co-curatrice della traduzione italiana delle opere di Edith Stein.

ROLAND C. ARNETT (Ph.D.) is professor emeritus of the Department of Communication and Rhetorical Studies, Duquesne University. He has authored/coauthored twelve books and received nine book awards. Most recently, he published *Communication Ethics and Tenacious Hope* (Southern Illinois University Press, 2022), which received the Top Book Award from the National Communication Association's Communication Ethics Division.

PAUL T. BABIE FERSA FAAL is Bonython Chair in Law and Professor of Law in the Adelaide Law School, University of Adelaide, Australia. Expert in property theory, property law, law and theology, his research, throughout his career, has asked what property is and how, if at all, it can be justified. He considers those questions from legal theoretical and from theological perspectives. He teaches property law, property theory, law and religion, and Roman law.

FANNY FRANCESCA CAVONE è architetto, *art director* ed esperta in green-design dal 2001. Progetta spazi indoor e outdoor, prediligendo spazi fluidi, per annullare i confini tra interno ed esterno. Fondamentali sono nella sua ricerca i temi del dialogo tra tradizione ed innovazione e del recupero dell'esistente per creare forme innovative in armonia con la terra. Ha collaborato con l'Arch. Fuksas, Natuzzi e come *art director* per INK3, Mississ, Olivoo. È presidente e direttore artistico de *La stanza dell'eco Aps Ets* con

cui ha vinto il progetto URBIS Pon Metro 2014-2020 “Eco Arte Academy” ideando la seduta sostenibile inclusiva *Hug City Frame* esposta al Bi-Arch nel 2021 e ora permanente nel Parco Rossani di Bari.

VINCENT COLAPIETRO is Liberal Arts Research Professor of Philosophy, Emeritus at the Pennsylvania State University and affiliated with the Center for the Humanities, University of Rhode Island. His books include *Peirce's Approach to the Self* (1989), *A Glossary of Semiotics* (1993), *Fateful Shapes of Human Freedom* (2003), and *Acción, sociabilidad, y drama: Un retrato pragmatista del animale humano* (2020).

GAETANO DAMMACCO è Professore Ordinario (Diritto Ecclesiastico e Canonico); Direttore di: rivista scientifica *Euro-Balkan Law and Economics Review* e collana “Diritti-Società-Religioni” (Cacucci, Bari). Membro di comitati scientifici di riviste giuridiche nazionali e internazionali; Visiting Professor. Autore di numerose pubblicazioni. Organizza convegni nazionali e internazionali (tutela dei diritti umani fondamentali e libertà religiosa). Esperto in sociologia della religione. La monografia *Diritti e religioni nel crocevia mediterraneo* è tradotta in arabo, dalla editrice siriana Atlas.

MARCEL DANESI is Professor Emeritus of linguistic anthropology, University of Toronto, where he directed the Program in Semiotics and Communication Theory from 1984 to 2020. He has published in semiotics, especially metaphor analysis and the relation between figurative signs, cognition, and culture. He has also worked on projecting Giambattista Vico's ideas onto current cognitive science research paradigms. He was editor of *Semiotica* from 2014 to 2019.

SARAH M. DEIULIIS (Ph.D., Duquesne University) is an Assistant Professor in the Department of Communication and Rhetorical Studies at Duquesne University in Pittsburgh, PA (USA). Her research interests include communication ethics and philosophy of communication. Her work has appeared in journals such as *Atlantic Journal of Communication*, *Communication Research Trends*, and *Southern Communication Journal*.

DARIO DELLINO Ph.D. in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni. È professore a contratto presso l'Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”, per il corso di Semiotica del Diritto e Traduzione Interculturale negli a.a. 2021-22 e 2022-23. Insegna Linguistica Generale alla SSML Carlo Bo di Bari. È cultore della materia nei corsi universitari Filosofia del linguaggio,



Semiotica, Semiotica della Traduzione. Ha pubblicato su riviste nazionali e internazionali, tra cui *Lexia*, *Cultura e Comunicazione*, *The American Journal of Semiotics*.

GILLIAN DOOLEY is an Honorary Associate Professor in English at Flinders University, South Australia. Her research interests include the novelists Iris Murdoch, Jane Austen, V. S. Naipaul and J. M. Coetzee. She has published over 100 articles and book chapters and several books. She is particularly interested in links between music and narrative: her latest book is *Listening to Iris Murdoch: Music, Sounds, and Silences* (2022). *She Played and Sang: Jane Austen and Music* will be published by Manchester UP in 2024.

DEBORAH EICHER-CATT is Professor Emerita of Communication Arts and Sciences at The Pennsylvania State University, USA. She has authored over fifty publications and received numerous top article awards. She is past Associate Editor of *The American Journal of Semiotics*. Her 2020 book, *Recovering the Voice in Our Techno-Social World: On the Phone* (Lexington Press) received two outstanding scholarship awards from national academic associations.

ROSSELLA FABBRICHI è professoressa ordinaria di Filosofia Teoretica e Filosofia delle Pratiche all'Università degli Studi di Milano. Ha svolto la sua attività di ricerca su Charles Sanders Peirce e il pensiero pragmatista, divenendo Presidente della C.S. Peirce Society e fondando il Peirce Research Group. I suoi ultimi libri sono *Vita e potenza. Marco Aurelio, Spinoza, Nietzsche* (Cortina) e *Il primo libro di filosofia teoretica* (Einaudi).

MARGARETHA HENDRICKX is an independent scholar with a background in strategic management (2003 PhD, Krannert School of Management, Purdue University, West Fayette, IN, USA). She is the administrator of the ourkarlpopper.net blog. Her work can be tracked at <https://independent.academia.edu/MargarethaHendrickx>.

ZOE HURLEY is an assistant professor in the College of Interdisciplinary Studies at Zayed University, Dubai, United Arab Emirates and Visiting Fellow at the London School of Economics. Her research occurs at the nexus of feminist-semiotics, visual communication and power. She is author of the monograph *Social media influencing in the city of likes: Dubai and the postdigital condition*. Additionally, she is President of the Gulf Association of Semiotic Studies.

SUSAN MANCINO (Ph.D., Duquesne University) is assistant professor in the Department of Communication Studies, Dance, and Theatre at Saint Mary's College in Notre Dame, IN (USA). Her research interests include semiotics, philosophy of communication, communication ethics, and public memory. Her works have appeared in *Versus*, *The Atlantic Journal of Communication*, and *Review of Communication*.

MASSIMO MANDOLINI PESARESI, laureato in Lettere Classiche (Roma, 1974) e in Filosofia (Roma, 1980), PhD (Yale, 1990), ha insegnato a Emory, Georgetown e Columbia. Oltre a numerosi articoli è autore dei seguenti libri: *Grecian Vistas: Giacomo Leopardi and Romantic Hellas*, 1999, *A Companion for Darkness: Classical Twilights in the II Millennium*, 2006, *The Marble Wave* (Poems), 2014. È co-traduttore del volume *Opera poetica* di P. B. Shelley (I Meridiani, 2018).

LAURA MARCHETTI è professore di Pedagogia interculturale all'Università Mediterranea di Reggio Calabria. Le sue pubblicazioni riguardano le culture del Mediterraneo, la tradizione orale e il pensiero ecologista. È stata Sottosegretario all'Ambiente e attualmente, con la Treccani, sta lavorando al riconoscimento UNESCO della fiaba popolare.

WALLACE MCKITRICK initiated a Trade Unions arts program in South Australia in the 1970s. His community-based work as an oral historian, writer-in-residence and editor resulted in publications such as *A Process of Organisation*, a tribute to progressive trade unionists, and *Magpie Fly Over* (photographer Rick Martin). He later coordinated projects in community development and supported First Nations communities' language maintenance programs. Recent publications include *Sand: twenty poems* and *The Level-headed Revolutionary*.

SOPHIA MELANSON RICCIARDONE is a Doctoral candidate with the joint program of Communication and Culture between York University and Toronto Metropolitan University (Canada). Recent publications: "Media Culture Studies and Semiotics" (co-author Marcel Danesi), in *Bloomsbury Semiotics* (ed. J. Pelkey, Bloomsbury, 2022); "Algorithmic Translations and Emotional Outrage in Politics", in *Translating Emotions* (ed. S. Petrilli and M. Ji, Routledge, 2023).

ELISABETTA OSTUNI ha conseguito la laurea magistrale nell'Università di Bari "Aldo Moro", 2022, con una tesi dal titolo "La persistenza dell'ambi-

guità: tra senso, alterità e traduzione”, lavoro preceduto dalla tesi triennale in semiotica “L’arte della fuga nell’arte. Un approccio semio(est)etico”. Ha studiato IA presso l’università di Leiden in Olanda. I suoi interessi includono filosofia, linguistica, letteratura, fotografia, tecnologia e musica. È stata premiata in diversi concorsi di scrittura saggistica e poetica.

SUSAN PETRILLI è professore ordinario di Filosofia e Teoria dei Linguaggi nell’Università di Bari “Aldo Moro” e Visiting Professor nell’Università di Adelaide, South Australia. Insegna Filosofia del linguaggio, Semiotica, Semiotica della traduzione. Tra le sue pubblicazioni: *Signs, Language and Listening. Semioethic Perspectives* (Legas, 2019); *Significare, interpretare e intendere* (Pensa MultiMedia, 2019); *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità* (Mimesis, 2021); *Exploring the Translatability of Emotions* (Palgrave-Macmillan, 2022); *Intersemiotic Perspectives on Emotions* (Routledge, 2023); *Oltre il significato. La signifiçs di Victoria Welby* (Mimesis, 2023).

SILVANO PETROSINO (Milano 1955) è professore ordinario di Filosofia e Teoria dei Linguaggi nell’Università Cattolica di Milano dove insegna Teorie della comunicazione e Antropologia religiosa e media. Tra le sue ultime pubblicazioni segnaliamo: *L’idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan* (Mimesis, 2015), *Emmanuel Levinas. Le due sapienze* (Feltrinelli, 2017), *Il desiderio. Non siamo figli delle stelle* (Vita e Pensiero, 2019), *Dove abita l’infinito. Trascendenza, potere e giustizia* (Vita e Pensiero, 2020), *Piccola metafisica della luce. Una teoria dello sguardo* (Vita e Pensiero, 2022).

AUGUSTO PONZIO è Professore Emerito. Ordinario di Filosofia e Teoria dei Linguaggi ha insegnato Filosofia del linguaggio e Linguistica generale nell’Università di Bari “Aldo Moro”, dove tutt’ora, nel Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, tiene annualmente il Seminario di Semiotica del testo. Dirige la collana “Athantor, Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura. Tra le sue più recenti pubblicazioni, *La comunicazione come scambio, produzione e consumo* (Mimesis, 2022) e *Quadriologia. La differenza non indifferente, Elogio dell’infunzionale, Fuori Luogo, In altre parole* (Mimesis, 2022).

LUCIANO PONZIO, ricercatore confermato in Filosofia e Teoria dei Linguaggi, abilitato nel 2012 e nel 2016 nel ruolo di professore associato nel settore “Estetica e Filosofia dei Linguaggi”, è professore aggregato di

Semiotica del testo dal 2004 e di Semiotica del Cinema dal 2017 nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, Lecce. Tra le sue pubblicazioni *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica* (Mimesis, 2015); *Artisti e Cartografie. Catalogo* (Edizioni dal Sud, 2016); *L'immagine e la parola nell'arte tra letterarietà e raffigurazione* (AGA, 2017); *Ícône e afiguração. Bakhtin, Malevitch, Chagall* (Pedro&João, 2019); *La persistenza dell'altro*, a cura (Pensa Multimedia, 2020). Ha tradotto e curato Jurij Lotman, *Semiotica del cinema e lineamenti di cineestetica* (Mimesis, 2020).

MICHAEL L. RAPOSA is a Professor of Religion Studies and the E. W. Fairchild Professor of American Studies at Lehigh University. He is the author of four books, most recently, *Theosemiotic: Religion, Reading, and the Gift of Meaning* (2020), as well as numerous articles focused on the thought of Charles S. Peirce and the relevance of pragmatism for contemporary theology and philosophy of religion.

MARIO RICCA is full professor in Intercultural Law at University of Parma, Italy. He is managing director of the online journal *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review*. Among his latest publications: *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale* (Dedalo 2008); *Malati fuori luogo. Medicina Interculturale*, con Ivo Quaranta (Cortina 2012); *Culture interdette. Modernità migrazioni diritto interculturale* (Boringhieri, 2013). In *International Journal Semiotics of Law*: “Planning Facts Through Law: Legal Reasonableness as Creative Indexicality and Trans-categorical Re-configuration”, 2020; “Perpetually Astride Eden’s Boundaries: The Limits to the ‘Limits of Law’ and the Semiotic Inconsistency of ‘Legal Enclosures’”, 2022; “How to Undo (and Redo) Words with Facts: A Semio-enactivist Approach to Law, Space and Experience”, 2022; *Intercultural Spaces of Law: Translating Invisibilities* (Springer, 2023).

PIERO RICCI (1939-2023), ha insegnato linguistica e semiotica nell'Università di Siena sede di Arezzo. Ha collaborato con Giuseppe Paioni nell'organizzazione e direzione dei seminari nel Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica di Urbino. Con Augusto Ponzio, Susan Petrilli e Patrizia Calefato ha partecipato al Convegno da essi organizzato “Con Roland Barthes alle sorgenti del senso”, svoltosi nell'Università di Bari dal 16 al 19 febbraio 2005, con la relazione “Figure dell’interstizio”, ripubblicata in suo ricordo in questo numero di “Athanos”.

ROMANO ROMANI (Todi 1937) ha insegnato Ermeneutica filosofica nella Facoltà di Lettere e Filosofia e nel dottorato λόγος e rappresentazione dell'Università degli Studi di Siena. Tra le sue opere ricordiamo: *Forma e frammento* (Cadmò, 1986); ΕΙΔΕΝΑΙ (Mondadori, 2009, 2015<sup>4</sup>); *Liriche* (Cadmò, 2021); ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ, in sette libri (Cadmò, 1995-2023); *Pace per l'Europa. Persuadere la necessità* (Mimesis, 2023).

IVANO SASSANELLI (Bari, 1986) è Professore di Diritto Canonico (Facoltà Teologica Pugliese, Bari) e Dottorando in Bioetica (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma). Studia il rapporto tra etica, religione, comunicazione e letteratura fantastica. Dirige la collana “*Eucatastrophe*” (Dots). Tra le sue pubblicazioni: *Il Professore e il Poeta* (Dots, 2023); *Tolkien e il vangelo di Gollum* (Cacucci, 2020).

DEVON SCHILLER is a DOC Fellow at the Austrian Academy of Sciences and a doctoral candidate at the University of Vienna. A biological, cognitive, and medical semiotician, his scholarship centers on the epistemology of experiment in the psychological study of facial behavior. Schiller has trained in the Facial Action Coding System (FACS) at the University of California, Berkeley and I&G Management in Milan, Italy.

FAROUK Y. SEIF, Ph.D is Professor Emeritus, Antioch University Seattle, former President of the Semiotic Society of America, a registered architect, and an artist. Seif serves as the Editor of the Semiotic Society of America *Yearbook*. His main interests are design, semiotics, paradoxes, transdisciplinarity, and transmodernity. He has authored more than 70 articles and a dozen book chapters. His book *De-sign in the Transmodern World* is a state-of-the-art integration of design and semiotics.

CARLO STASI, poeta, scrittore e saggista di Acquarica del Capo (Lecce), è docente di Lingua e letteratura inglese a Lecce. Ha pubblicato *Poesie* (1981), *La Speranza (Ricerche Poetiche)* (1984), *Leucàsia (racconti, disegni e poesie)* (1993, 1996, 2001), *Danza dei 7 pensieri* (2001), *Leucasia e le Due Sorelle (storie e leggende del Salento)* (2008, 2012), *Sono nato cantando... tra due mari (radici e canto nella poetica di Franco Simone, cantautore salentino)* (2016), *Otranto nel mondo (dal “Castello” di Walpole al “Barone” di Voltaire)* (2018), *Dizionario Enciclopedico dei Salentini (Vol. I, A-L; Vol. II, M-Z)*, (2018), *Verso... il Futuro. Poesia Visiva (1980-2020)* (2021), prefazione di Lamberto Pignotti. Ha tenuto mostre-performances di poesia visiva a Bari (1984, 2018), Milano (1990), Como (1996,

1997), Tradate (1997), Maglie (2000), Lecce (2001-2), Brindisi (2014), Acquarica del Capo (2022).

IONUT UNTEA is currently a fellow-in-residence at the Akademie Schloss Solitude, in Stuttgart. He is Visiting Professor at Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”. Since 2016 he teaches History of Western Philosophy and Semiotics at Southeast University, Nanjing. He previously taught at the University of La Rochelle, and was a postdoctoral fellow of the Foundation for Interreligious and Intercultural Research and Dialogue (FIIRD), Geneva.

KEVIN WREN, nato e cresciuto in Irlanda ma residente in Italia, è un poeta, traduttore e accademico. Le sue poesie sono state pubblicate in *The Irish Times*, *The Cannon's Mouth*, *Capoverso* ed anche in *Athamor*, *Romanticism* e nel blog *Nazione indiana*. Le sue numerose traduzioni includono le poesie del grande poeta calabrese Lorenzo Calogero e l'opera classica di Carlo Ferdinando Russo, *Aristofane, autore di teatro* per Routledge. Il suo lavoro accademico è incentrato sui romantici e in particolare su Keats. Una sua raccolta di poesie, *The Long and The Short* è edita da Palomar, Bari, 1999.

MARGHERITA ZANOLETTI (Ph.D., Sydney) ha insegnato lingua e traduzione italiana alla University of Sydney e alla Macquarie University e attualmente è specialista di consulenza alla ricerca bibliografica presso l'Università Cattolica di Milano. Tra le pubblicazioni: O. Noonuccal, *My People* (a cura, 2021); Bruno Munari: *The Lightness of Art* (a cura con P. Antonello e M. Nardelli, 2017) e *Oodgeroo Noonuccal: con 'We Are Going'* (in collab. con F. Di Blasio, 2013).

# ATHANOR. SEMIOTICA, FILOSOFIA, ARTE, LETTERATURA

Collana diretta da *Augusto Ponzio*

Questa collana è nata nel 1990 come serie monografica annuale, promossa dall'Istituto di Filosofia del Linguaggio (poi Dipartimento di Pratiche Linguistiche e Analisi di Testi, successivamente Dipartimento di Lettere, Lingue e Arti, attualmente confluito nel Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro) e diretta da Augusto Ponzio – insieme a Claude Gandelman fino al 1996, anno della scomparsa di quest'ultimo. Fino al 1997 la serie "Athanor" è stata pubblicata dall'Editore Angelo Longo di Ravenna. La nuova serie (tranne il n. 1, 1998, pubblicato dall'Editore Piero Manni di Lecce) è stata edita da Meltemi di Roma (che attualmente fa parte di Mimesis) fino al 2009. Dal 2010 prosegue nelle edizioni Mimesis di Milano. L'indice completo e dettagliato dal 1990 al 2014 è incluso nel vol. XXIV, 17, *Semioetica e comunicazione globale*, pp. 375-392.

1. *Il senso e l'opera*, a. I, 1990, con testi di E. Levinas, C. Gandelman, A. Ponzio, O. Calabrese, I. Counellis...
2. *Arte e sacrificio*, a. II, 1991, con testi di C. Galdelman O. Calabrese, F. Fortini, V. Carofiglio, M. Perniola, Y. Hersant, P. Montani, R. Pazzi...
3. *Il valore*, a. III, 1992, con testi di M. Bachtin, S. Petrilli, F. Loriggio, F. Fortini, F. Rossi-Landi, A. Ponzio, R. Bellofiore...
4. *Migrazioni*, a. IV, 1993, con testi di A. Ponzio, C. Gandelman, U. Eco, J. Kristeva, N. Bonnet, W. Kryszynski, M. M. Bonfantini, R. Ottaviano, J. Talens...
5. *Materia*, a. V, 1994, con testi di Th. A. Sebeok, M. Solimini, G. Semerari, A. Ponzio, G. Invitto, P. Dalla Vigna, P. Guaragnella...
6. *Mondo*, a. VI, 1995, con testi di N. Bonnet, F. Buono, M. De Michiel, C. Gandelman, J. Talens, M. Solimini...
7. *Mondo, Mare*, a. VII, 1996, con testi di A. Ponzio, P. Valéry, F. Rossi-Landi, P. Calefato...
8. *Luce*, a. VIII, 1997, con testi di S. Petrosino, R. Ottaviano, A. Prete, P. Manni, S. Petrilli, A. Ponzio, P. Calefato...
9. *Nero*, a. IX, n. s. 1, 1998, a cura di Susan Petrilli, con testi di E. Abiola Irele, J. Paré, D. Badini-Folane, K. G. Tomaselli, A. Catone, V. Carofiglio...
10. *La traduzione*, a. X, n. s. 2, 1999, a cura di Susan Petrilli, con testi di J. Derrida, B. Godard, Th. A. Sebeok, A. Prete, F. Merrell, D. L. Gorfée, V. Colapietro, S. Arduini...

11. *Tra segni*, a. XI, n. s. 3, 2000, a cura di Susan Petrilli, con testi di R. Jakobson, K. Kull, P. Torop, A. Brisset...
12. *Lo stesso altro*, a. XII, n. s. 4, 2001, a cura di Susan Petrilli, con testi di T. Threadgold, A. Pym, S. Nergaard...
13. *Vita*, a. XIII n. s. 5, 2002, a cura di A. Ponzio, con testi di Th. A Sebeok, I. I. Kanaev, M. M. Bachtin, G. Prodi, E. Levinas, E. Stein, A. Schaff, K. Malevič...
14. *Nero*, a. XIV, n. s. 6, 2003, nuova edizione di *Nero*, a. IX, n.s., n, 1, 1998, a cura di Susan Petrilli.
15. *Lavoro immateriale*, a. XIV bis, n. s. 7, 2003-2004, a cura di Susan Petrilli, dedicato a Ferruccio-Rossi-Landi con saggi di A. Ponzio, J. Bernard, E. Bisanz, J. Kelemen, A. Fornoni Bernardini, F. Muzzioli...
16. *The Gift, il dono. A feminist analysis*, a. XV, n. s. 8, 2004, a cura di Genevieve Vaughan, con testi di K. Kailo, B. Natarajan, R. Kuokkanen, S. Petrilli...
17. *Mondo di guerra*, a. XVI, n. s. 9, 2005, a cura di Andrea Catone e A. Ponzio, con testi di J. E. Konvolbo, V. Welby, N. Perrone, F. Muzzioli, U. Tomasi...
18. *White Matters. Il bianco in questione*, a. XVII, n. s. 10, 2006, a cura di Susan Petrilli, con testi di L. Santaella, A. Lingis, M. Solimini, A. Saldanha...
19. *Umano troppo disumano*, a. XVIII, n. s. 11, 2007, a cura di Fabio De Leonardis e A. Ponzio, con testi di M. Bachtin, E. Levinas, H. Arendt, F. Fanon, B. Russell, P. Levi, A. Gorz...
20. *Globalizzazione e infunzionalità*, a. XIX, n. s. 12, 2008, a cura di A. Ponzio, con testi di C. Caputo, C. A. Augieri, S. Petrilli, A. Schaff, B. Russel, V. Bordini, K. Malevič...
21. *La trappola mortale dell'identità*, a. XX, n.s. 13, 2009, a cura di A. Ponzio, con testi di S. Petrosino, R. Finelli, M. Bachtin, E. Levinas, U. Tomasi...
22. *Incontri di parole*, a. XXI, n.s. 14, 2010-011, a cura di A. Ponzio, con testi di E. Levinas, N. Chomsky, A. Schaff, T. A. Sebeok, V. Carofiglio, F. Rossi-Landi, V. Miotello...
23. *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*, a. XXII, n.s. 15, 2012, a cura di A. Ponzio, con testi di E. Levinas, A. Schaff, C. Morris, M. Ricca, C. A. Augieri, F. De Leonardis, S. Petrilli...
24. *Figure del riso*, a. XXIII, n.s. 16, 2013, a cura di A. Ponzio, con testi di H. Bergson, S. Kierkegaard, L. Pirandello, M. Bachtin, S. Freud...
25. *Semioetica e comunicazione globale*, a. XXIV, n.s. 17, 2014, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, J. Deely, F. Neussel, D. Punday, M. Tønnessen...
26. *Scienze dei linguaggi e linguaggi delle scienze. Intertestualità, interferenze, mutazioni*, a. XXV, n.s. 18, 2015, a cura di Susan Petrilli, con testi di Th. A. Sebeok, A. Ponzio, R. J. Parmentier, F. Rossi-Landi, V. Colapietro, H. Ward...
27. *Fedi, credenze, fanatismo*, a. XXVI, n.s. 19, 2016, a cura di Gaetano Dammacco e Susan Petrilli, con testi di M. Ricca, N. M. Bachtin, A. Ponzio, F. De Martino, G. Mancuso, J. Kristeva, E. Levinas...
28. *Pace, pacificazione, pacifismo e i loro linguaggi*, a. XXVII, n.s. 20, 2017, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, M. A. Bonfantini, F. Merrell, F. Fistetti, N. Perrone, B. Russell, Ch. Morris, E. Levinas...





29. *L'immagine nella parola, nella musica, nella pittura*, a. XXVIII, n.s. 21, 2018, a cura di Susan Petrilli, con testi di A. Ponzio, V. Colapietro, M. Lomuto, P. Martino, G. Dooley, L. Ponzio, M. Barenco, G. Perillo, J. Chua Soo Meng, P. P. Martino...
30. *Identità e alterità*, a. XXIX, n.s. 22, 2019, a cura di S. Petrilli, con testi di A. Ponzio e S. Petrilli.
31. *Diritti Umani e diritti altrui*, a. XXX, n. 23, 2020, a cura di Susan Petrilli, con testi di F. Fistetti, U. Villani, P. Stefani, M. Ricca, B. Veneziani, P. Martino, V. Masiello, A. Ponzio...
32. *Maestri di segni e costruttori di pace*, a. XXXI, n. 24, 2021, a cura di Susan Petrilli, con testi di M. Solimini, J. Kristeva, M. A. Bonfantini, S. Zingale, C. P. Bonfantini, S. Petrilli, A. Ponzio...
33. *La comunicazione come scambio, produzione e consumo*, a. XXXII, 25, 2022, a cura di Susan Petrilli, autore Augusto Ponzio, pubblicato in occasione del suo ottantesimo compleanno.





*Finito di stampare  
nel mese di ??? 2024  
da STARlog – Asti (AT)*

