

## Deissi. Un possibile nesso linguistica-estetica-ontologia

Roberto Diodato

Tra il 1983 e il 1991 ho avuto occasione di collaborare a una ricerca di lessicologia promossa e diretta da P. Roberto Busa S.J. e sovvenzionata dalla CAEL (associazione per la Computerizzazione delle Analisi Ermeneutiche e Lessicologiche), dedicata all'ampliamento dell'Index Thomisticus<sup>1</sup>. Si trattava di classificare i 20.173 lemmi registrati dall'Index (che riassumono le 147.088 forme reperite sia nell'Opera Omnia di San Tommaso d'Aquino sia in alcuni altri scritti coevi, per un totale di 10.631.980 parole di testi) secondo tipi di semanticità, cioè secondo tipi di rapporto tra significante e significato<sup>2</sup>. I limiti propri della ricerca erano rilevanti: si lavorava appunto su lemmi, intesi come forme espressive dell'unità lessicale comune alle flessioni o forme, il che significa avere come oggetto un metalinguaggio, un ambito riflessivo del linguaggio. Ma soprattutto tale scelta comportava una potente astrazione implicante un presupposto non solo metodologico: la dichiarazione che quel che è vero in isolamento non possa essere falso in sintassi, il ritenere che, pur dando per scontato che l'espressione elementare, quella che verifica la nozione di elemento come minimo insieme linguistico, sia la frase, non abbia senso pensare che le parole in isolamento non abbiano senso (certamente questi presupposti implicano problemi e assunzioni teoriche, che non è il caso qui di ricordare e giustificare). Inoltre, a partire da questa convinzione, si assegnava un tipo semantico a quel che chiamavamo significato primo e proprio di ciascun lemma, dove primo si oppone a deri-

<sup>1</sup> Alla ricerca aveva partecipato anche l'indimenticabile amico Eugenio Randi, dell'Università degli Studi di Milano, morto nel 1990. Tra i suoi studi ricordo *Il sovrano e l'orologiaio*, La Nuova Italia, Firenze, 1987 e, in collaborazione con Luca Bianchi, *Le verità dissonanti*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

<sup>2</sup> Ho dato notizia dei risultati nell'articolo: *Tra linguistica e ontologia: tipi di semanticità emergenti dal lessico tomista*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 4, 1991, pp. 512-524.

vato, secondo, conseguente, esteso, e proprio si oppone a traslato e metaforico, supponendo così l'esistenza, e la possibilità del reperimento, di un nucleo di senso che in ultima analisi giustifica la scelta di un certo segno, una sorta di minimo comune denominatore dei significati possibili, il comune che resiste nei testi e negli usi, che sta alla base delle possibili traslazioni, a cui presumibilmente è connessa la morfologia della parola o del tema; una sorta di nucleo generativo insomma, da rincorrere anche grazie alla accessibilità a un vocabolario di autore compiutamente recensito di cui erano a disposizione le concordanze complete. Il tipo semantico veniva così a costituirsi a partire dall'analisi, e una volta posto veniva empiricamente verificata la sua tenuta. Così provando e riprovando siamo andati avanti per anni.

Devo dire che si è trattato di un lavoro simile al tentativo di cogliere i confini delle nuvole; o, altrimenti detto in positivo: nel tentativo di distinguere in ciascuna parola il nucleo generativo di ulteriori significati è forse emerso il particolare rapporto tra pensiero ed espressione linguistica; si tratta di sistemi eterogenei, essendo l'uno, il pensiero, multidimensionale e a centro diffuso, l'altro, l'espressione linguistica, granulare e lineare. Un altro risultato che ho percepito rilevante è stato quello di veder confermata la potenza formidabile, nell'espressione linguistica, di quel linguaggio "vassoio" o "veicolo" (vicino a quanto era detto sincategorematico), che permette la costruzione dei contenuti espliciti; sembra insomma che poche voci "grammaticali" di alta frequenza esprimano la logica della lingua, mentre molte voci comparativamente di assai minore frequenza esprimano ciò di cui si tratta.

Abbiamo lavorato su un vocabolario d'autore precipitato in un corpo di testi precisabile a vari livelli; ovviamente sarebbe potuto essere un corpus qualsiasi, a condizione che fosse abbastanza esteso; il nostro era quello, disponibile, di un teologo del XIII secolo. La condizione di possibilità della ricerca, che è auspicabile possa replicarsi su diversi vocabolari in lingue, scritture e alfabeti differenti, di epoche e generi di produzioni linguistiche differenti, è costituita dalla presenza di una recensione completa dei lemmi, delle forme e delle concordanze; ovviamente se il valore dei risultati di una simile ricerca è comparativo, non resta che attendere che altre se ne compiano.

Ora tra i tipi semantici recensiti compariva, come classe autonoma, quello raccolto dal titolo "voci deittiche" (dal verbo greco *deiknumi*: indicare, mostrare; nella terminologia della linguistica anche *indicators* o *shifters*). Si trattava delle sole voci deittiche espresse in parola, non quelle esplicitamente implicite nelle voci verbali, e anche rispetto a que-

ste, come gestite negli studi di linguistica e di filosofia del linguaggio, e in generale nelle grammatiche speculative, operavamo alcune nette limitazioni. Come è noto c'è stata e c'è tuttora ampia discussione su quante e quali siano le voci deittiche, e su quale sia la loro definizione<sup>3</sup>, ma dal nostro esame e dalla nostra riflessione emergeva una scelta assai restrittiva: l'inclusione in tale tipo di semanticità soltanto dei pronomi personali di prima e seconda persona e dei pronomi dimostrativi. Abbiamo infatti creduto di poter definire "voci deittiche" le parole che esprimono la conoscenza di presenza di un presente<sup>4</sup>. È ovvio che i pronomi dimostrativi sono "presenziali" su due livelli: i) nella realtà di cui il discorso discorre (sta discorrendo); ii) a livello di quelle altre realtà che sono le parole con cui discorriamo della realtà: in qualche senso facendo equazione tra discorso e metadiscorso. Ciò non accade nello stesso modo e nella stessa misura per i pronomi personali, ma complessivamente le voci deittiche, pur diversamente nei due gruppi, significano conoscenza indicazionale più che concettuale. Non si indirizzano a circoscrivere in formula un'essenza significativa, a costruire lo spazio di una universalità, a definire contenuti funzionali o strutturali, ma semplicemente a operare un riferimento singolare. Indicano infine una relazione a due: sono voci dialogiche, e sempre correlative e specularmente contrapposte. Introduco allora un altro presupposto, direi fondamentale: che i tipi di semanticità esprimano come da ogni vocabolario emergano quali categorie ontologiche lo abbiano generato; pongo così una connessione logica-ontologia. Dato questo presupposto, allora cosa insegnano i deittici? Che si dà nel linguaggio anche l'espressione dell'esistenza di un *presente esistente* per sé non concettualizzabile, che potrà poi essere concettualizzato ma che innanzitutto si impone con la forza esplosiva della sua semplice, e quanto complessa, propriamente estetica presenza. Si tratta ora di interpretare questa situazione.

Ma prima è bene chiedersi se la deissi sia una parte riducibile del discorso. Se ciò fosse possibile non sarebbe un tipo di semanticità, e non emergerebbe alcuna questione di ontologia, mentre d'altro canto l'eventuale irriducibilità di un aspetto ostensivo, e quindi

<sup>3</sup> Esiste oggi uno strumento importante per lo studio della deissi, il volume *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, a cura di S. Raynaud, Guerini, Milano 2006; oltre a utilissime introduzioni esplicative dei vari problemi che si raccolgono intorno al tema della deissi, il volume raccoglie testi classici sull'argomento di Peirce, Husserl, Brugmann, Frege, Bühler, Jakobson, Bar-Hillel, Benveniste, Kaplan e Perry.

<sup>4</sup> Avevo cercato, in corso d'opera, di difendere questa posizione e di trarne le conseguenze nell'articolo *Tra esse e deissi*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 1, 1986, pp. 3-33; mi servo di quel vecchio articolo come base per elaborare questo.

contestuale dal punto di vista dell'attribuzione del significato, si pone come limite per una rigorosa traduzione in sintassi logica della realtà. La domanda che allora insiste è: i deittici possono ridursi ad altre parti del linguaggio? E la conoscenza portata dai deittici, altrimenti detti *indicators* o *shifters*, può essere espressa (tradotta?) da altri elementi del linguaggio? Se le risposte fossero positive, gli indicatori perderebbero la loro specificità (in ogni caso), e probabilmente il nostro assunto, la possibilità che il linguaggio testimoni conoscenza come tale non traducibile in concetto, sarebbe invalidato. Tra gli altri ha posto lucidamente il problema Yehoshua Bar-Hillel nel saggio *Indexical Expressions*<sup>5</sup>, dove propone innanzi tutto un criterio di distinzione tra enunciati dichiarativi indicali e non indicali: «Un enunciato dichiarativo che accoppiato con qualsiasi contesto forma un giudizio riferentesi sempre alla stessa proposizione sarà chiamato *asserzione*, altrimenti sarà un *enunciato dichiarativo indicale*, abbreviato in *enunciato indicale* quando non vi sia pericolo di fraintendimenti»<sup>6</sup>. Si noti che per Bar-Hillel i giudizi sono: «Le coppie ordinate di enunciati e contesti, di cui possa essere predicata verità o falsità»<sup>7</sup>. L'enunciato dichiarativo è allora il primo componente di un giudizio. Il compito che si apre, a partire da queste definizioni, è notevole. Si tratta infatti di costruire una logica dei giudizi soddisfacente, inesistente (siamo nel 1954), dice Bar-Hillel, perché gli sviluppi della sintassi logica e della semantica si sono limitati allo studio delle lingue non indicali, non considerando che «più del novanta per cento degli enunciati-replica dichiarativi che produciamo nella nostra esistenza siano enunciati indicali e non asserzioni»<sup>8</sup>. Tra gli enunciati indicali sono da collocare quelli «contenenti espressioni come "io", "tu", "qui", "lì", "ora", "ieri" e "questo"»<sup>9</sup>, nonché la maggior parte degli enunciati con un tempo verbale. Gli enunciati indicali non sono stati studiati in quanto si è ritenuto che «ogni enunciato indicale può essere trasformato in asserzione, il che è una palese falsità»<sup>10</sup>. Bar-Hillel, come lui stesso ricorda, si trova d'accordo con Russell, almeno in parte<sup>11</sup>. Russell tratta gli *shifters*, che

<sup>5</sup> Cfr. Y. Bar-Hillel, *Indexical Expressions*, "Mind", 63, 1954, pp. 359-379; trad. it. di U. Volli, *Espressioni indicali*, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978, pp. 454-477.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 462.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 463.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Se Russell ritiene la comunicazione indicale ineliminabile, crede però che «tutte le espressioni indicali possano venir definite per mezzo di espressioni non indicali più la singola parola indicale "questo"». Ma ciò è falso, dice Bar-Hillel, «non è affatto vero che dato il parlante e il tempo il si-

chiama “egocentric particulars “, in relazione alla teoria delle descrizioni e della denotazione<sup>12</sup>, definendo poi gli indicatori in base al fatto che non si possono riferire a più di una cosa per volta.

Ora qui non mi interessa la posizione di Russel (anche se la russelliana conoscenza *by acquaintance* ha a che fare con il nostro tema), ma la critica mossa a Russel su questo punto da Ayer<sup>13</sup>, il cui esito riguarda la possibilità di traduzione degli enunciati «formati in un linguaggio contenente termini singolari e altre espressioni dimostrative» in un linguaggio che non li contiene: la traduzione infatti non è possibile perché «la sostituzione dei nomi propri con descrizioni non conserva la sinonimia e lo stesso vale per la sostituzione degli indicatori spazio-temporali, compresi i tempi, con predicati spazio-temporali»; il problema concerne la possibilità di comporre parafrasi adeguate «nel senso che si possa fare in modo che convogliano almeno tante conoscenze quante ne convogliano le asserzioni che esse parafrasano». Ora, la funzione dei dimostrativi sarebbe quella, ad avviso di Ayer, della «localizzazione degli individui cui intendiamo riferirci»; sembra però che anche in un linguaggio non referenziale si possano «descrivere i punti di riferimento, in riferimento ai quali siamo in grado di stabilire la posizione spazio-temporale di tutto ciò che vogliamo, compresi noi stessi». Resta vero però che questo linguaggio non referenziale, fatto di descrizioni, non potrebbe garantirci l'unicità di riferimento; perciò Ayer si domanda «che importanza ha, dal punto di vista teoretico, il fatto che non possiamo essere certi che una descrizione è soddisfatta in modo esclusivo?». La risposta di Ayer è estremamente chiara: «Se tutto ciò che richiediamo è che le nostre asserzioni siano falsificabili [...] allora il fatto non ha importanza alcuna». Quindi c'è un principio epistemologico che sta alla base della possibile parafrasi adeguata. E oltre a questo anche un altro presupposto: all'interno di un linguaggio puramente descrittivo «non c'è modo di scoprire la diversità di due individui, se non scoprendo la diversità delle loro proprietà». Quest'ultimo punto soprattutto fa comprendere a cosa miri il tentati-

gnificato di “questo” non è ambiguo» (*Espressioni indicali*, trad. it. cit., p. 470). Il testo di Russel a cui Bar-Hillel si riferisce è *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, Allen-Unwin, London 1948.

<sup>12</sup> Cfr. in particolare il celebre *On Denoting*, “Mind”, 14, 1905, pp. 479-493 (trad. it. di A. Bonomi, *Sulla denotazione*, in *La struttura logica del linguaggio*, cit., pp. 179-195).

<sup>13</sup> A.J. Ayer, *Names and Descriptions*, in Id., *The Concept of Person and Other Essays*, MacMillan, London 1963, pp. 129-161, trad. it. di F. Mondadori, *Nomi e descrizioni*, in *Il concetto di persona e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 133-163; e, sullo stesso argomento: A.J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, London 1973, trad. it. di G. Ferrara, *Bilancio filosofico*, Laterza, Bari 1976, pp. 63-68 e 249-245. Le citazioni di Ayer vengono tutte dalle pp. 152-159 di *Nomi e descrizioni*, cit.

vo di costruzione di un linguaggio scevro di termini singolari: «se un programma di questo tipo può essere eseguito con successo, giustifica la convinzione che quello che può essere mostrato può anche essere detto [...] dimostra che è possibile liberare l'interpretazione di tutte le asserzioni narrative da qualsiasi dipendenza dal contesto in cui sono formulate; tutto ciò che normalmente ci viene richiesto di raccogliere da questi contesti, può essere reso esplicito [...] tutto ciò che dovrebbe realmente essere necessario per comprendere quello che un linguaggio dato è in grado di comunicare, quanto meno sotto l'aspetto dell'informazione fattuale, è la conoscenza delle regole che lo governano [...] il linguaggio può essere ricostruito in modo che lo stesso enunciato può essere correttamente usato, da chiunque parli in qualunque luogo e tempo, per formulare la stessa asserzione». Il lettore riconosce qui la mai sopita idea di lingua universale. Le voci deittiche sarebbero insomma da eliminare, dice quindi Ayer, per rendere l'interpretazione indipendente dal contesto.

Infatti alcuni hanno definito gli indicatori in relazione al loro necessario legame col messaggio. Jakobson per esempio: «gli *shifters* si distinguono da tutti gli altri costituenti del codice linguistico soltanto per la loro obbligatoria (*compulsory*) referenza al messaggio dato»<sup>14</sup>; e non tanto perché mancano di un significato costante e generale (opinione che Jakobson riferisce a Husserl), in modo tale che si contraddistinguano, in quanto semplici indici, dai simboli (opinione che Jakobson attribuisce a Bühler). Non mi pare che le suddette posizioni siano contrastanti: proprio perché non hanno un loro contenuto, perché non portano conoscenza concettuale gli indici debbono necessariamente riferirsi al contesto.

Rispetto a questo punto è rilevante la posizione assunta da Benveniste per la sua radicalità, tale da mettere in discussione la relazione tra deissi e presenza di *altro* dal discorso. I pronomi per Benveniste infatti sono unicamente una «realtà di discorso»<sup>15</sup>. Ora, argomenta Benveniste, se «il fatto fondamentale è quindi la relazione tra l'indicatore (di persona, di tempo, di luogo, di oggetto indicato ecc.) e la presente situazione di discorso» allora «è un fatto originale e fondamentale che queste forme "pronominali" non rimandino né alla "realtà" né a posizioni "oggettive" nello spazio o nel tempo, ma all'e-

<sup>14</sup> R. Jakobson, *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb*, in Id., *Selected Writings*, Mouton, Hague-Paris 1971, vol. 2, p. 132.

<sup>15</sup> E. Benveniste, *La nature des pronoms*, in Id., *Problème de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. di M.V. Giuliani, *La natura dei pronomi*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 302.

nunciazione, ogni volta unica, che le contiene, e riflettano così il loro proprio uso»<sup>16</sup>. Dunque Benveniste trae conseguenze ontologiche da una funzione linguistica, la funzione fondamentale della conversione del linguaggio in discorso. Benveniste su questo punto è chiarissimo: i pronomi personali “io” e “tu”, ma anche le altre voci deittiche «si differenziano da tutte le designazioni che la lingua articola, per questo fatto: essi non rimandano né a un concetto né a un individuo ... A che cosa si riferisce allora io? A qualcosa di particolarissimo, che è esclusivamente linguistico: io si riferisce all’atto di discorso individuale nel quale è pronunciato, e ne designa il parlante. È un termine che non può essere identificato se non in quanto altrove abbiamo chiamato una situazione di discorso, e che ha solo una referenza attuale. La realtà alla quale esso rimanda è la realtà del discorso. È nella situazione di discorso in cui io designa il parlante che quest’ultimo si enuncia come “soggetto”»<sup>17</sup>. Ora quasi tutte le parole che usa Benveniste, nella loro organizzazione, sono condivisibili, tranne il senso complessivo, che dipende da uno scivolamento di livelli: i deittici non rimandano né a un concetto né a un individuo secondo qualche sua proprietà, non essendo l’esistenza un predicato; in altri termini: che il riferimento del deittico sia coglibile solo nell’atto del discorso o nel discorso in atto, non isola la realtà del discorso dalla realtà che non è discorso; direi anzi che sempre, anche nel discorso riportato e persino in quel discorso che è scena virtuale, il deittico è una struttura relazionale: non ha senso se non nel suo sporgersi oltre l’istanza di discorso, anche se il suo riferimento si svela, come apertura di significati possibili, soltanto nel discorso. Ciò non significa che chi li utilizza sia sempre in contatto diretto col referente del deittico, ma significa almeno che esprimono tale contatto. Devo solo notare che ciò non implica, date le restrizioni molto forti da noi imposte alla classificazione dei deittici, che questi siano espressioni di “pensieri indicali”, per esempio nel caso di discorso riportato, ma soltanto che sono originariamente testimonianze di presenza, una presenza estetica che non è dicibile –esprimibile, significabile... – come tale nell’ordine del concetto.

Può essere interessante notare come Derrida abbia colto una intenzione teoretica simile a quella di Ayer nella prima delle *Ricerche logiche* di Husserl. In *La voce e il fenomeno*<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>17</sup> E. Benveniste, *La soggettività nel linguaggio*, in *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 314.

<sup>18</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Quadrige, Paris 1993, trad. it. di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1968; fino a nuova segnalazione prendo le citazioni dalle pp. 41-45.

commenta il tentativo husserliano di «scartare, astrarre, “ridurre” l’indicazione come fenomeno estrinseco ed empirico». L’indicazione è pericolosa, deve essere, se possibile, eliminata. Addirittura, scrive Derrida, «Tutta l’impresa di Husserl [...] sarebbe minacciata se la *Verflechtung*, accoppiando l’indice all’espressione fosse assolutamente irriducibile, inestricabile nel suo principio, se l’indicazione non si aggiungesse all’espressione come un’aderenza più o meno tenace, ma abitasse l’intimità essenziale del suo movimento». Perché? Innanzi tutto, ed è una prima risposta, perché l’indicazione si definisce in opposizione alla dimostrazione: l’indicazione riguarda, nel linguaggio, «tutto ciò che cade sotto il colpo delle “riduzioni”: la fattualità, l’esistenza mondana, la non necessità essenziale, la non evidenza ecc. [...]». Insomma espressione del vissuto fisico nei suoi atti. Perciò «l’indice cade fuori del contenuto dell’oggettività assolutamente ideale, cioè della verità». Qual è però il presupposto, il non detto, di queste affermazioni? È, mi pare, una certa nozione di presenza: «Se la comunicazione o la manifestazione (*Kundgabe*) è di essenza indicativa, è perché la presenza del vissuto altrui è negata alla nostra intuizione originaria. Ogni volta che la presenza immediata e piena del significato sarà derubata il significante sarà di natura indicativa»<sup>19</sup>. Così che «Per ridurre l’indicazione nel linguaggio e riguadagnare infine la pura espressività, bisogna dunque sospendere il rapporto all’altro»<sup>20</sup>. La presenza, la pienezza del significato, è negata, e in quanto negata origina l’indicazione. Il suo, parziale, recupero, «riduce» l’indicazione.

Supponiamo quindi che le voci deittiche siano dotate di specificità – non comportano contenuto concettuale, se non minimale, e assolvono un compito eminentemente referenziale: indicano una presenza – e siano irriducibili ad altre parti del discorso. Si aprono a questo punto, come accennavo, diverse possibilità per l’interpretazione. Una via, a mio parere di grande interesse ma che qui non articolo, potrebbe esplorare a partire da ciò che è proprio della deissi la coppia io-tu. Al proposito sia sufficiente questa citazione da Buber: «Tra l’Io e il Tu nessuna struttura concettuale, nessuna precomprensione, nessuna fantasia... nessuno scopo, nessun desiderio, nessuna anticipazione. Ogni mezzo è ostacolo. Solo quando ogni mezzo scompare può prodursi l’incontro»<sup>21</sup>. Da qui si comprende che, commenta Lévinas: «Ogni incontro è perciò un evento unico, che non può

<sup>19</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 60.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>21</sup> M. Buber, *Ich und Du*, in *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1954, trad. it. a cura di P. Facchi e U. Schnabel, *L’io e il Tu*, in *Il principio dialogico*, Comunità, Milano, 1958, pp. 16-17.



essere narrato, che non può essere posto in serie con altri presenti per formare una storia... La relazione è pura folgorazione di istanti senza continuità, che sfuggono a un'esistenza ininterrotta e padroneggiata»<sup>22</sup>. Questo modo di intendere la relazione io-tu andrebbe approfondito, in quanto assolutamente rilevante per smarcare l'io e il tu dalla riducibilità alle cose del mondo. Percorrendo questa strada troveremmo, credo, che la relazione io-tu (al di là di quella asimmetria in seguito denunciata da Lévinas contro Buber), indica qualcosa che è qualcuno come semplicemente ciò che non è ciò che è, o, in altri termini, ciò che manifesta *propriamente* di non poter essere definito dal suo apparire determinato, dal suo fenomenizzarsi secondo un complesso di qualità primarie, secondarie o terziarie, o secondo una possibile serie attributiva, e soprattutto da una sua possibile funzione o gruppo di funzioni. È non solo l'inesauribile (l'individuo è sempre ineffabile e la scienza dell'essere unico è impossibile) ma anche in sé l'inesplicabile, si noti: anche parzialmente inesplicabile, secondo il giudizio predicativo: non è un membro di una classe o un elemento di un insieme, non è l'essere "umano" in quanto appartenente a una specie animale definibile, non è un'espressione sortale, non è l'espressione determinata di una "natura" umana. Non è qualcosa del mondo, qualcosa che occupi uno spazio-tempo e conservi la sua identità come suo luogo: piuttosto l'io-tu apre lo spazio-tempo dal principio del proprio sguardo: è il suo luogo proprio, cioè l'apertura di una relazione irripetibile. Apre lo spazio e il tempo dal principio del suo esserci, il quale consiste nella sua stessa esperienza come possibilità di vita. Ma questo è un punto che, come dicevo, qui non approfondisco, preferendo dire qualcosa sull'altro aspetto della deissi, la questità.

L'attenzione alla deissi dimostrativo-ostensiva (il *questo*, il *quello*) può condurre anche all'analisi della conoscenza sensibile in quanto tale, o conoscenza estetica in senso letterale. Una tale via, intenzionata a partire dalla deissi, è avvertita e insieme esorcizzata da Hegel. Come tutti sanno, Hegel, all'inizio della *Fenomenologia*, esamina le voci: "io", "questo", "qui", "ora", allo scopo di escludere la certezza sensibile come conoscenza speculativamente interessante. La certezza sensibile si dà come la verità più astratta e povera: «Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso è; e la sua verità non contiene che *l'essere* della cosa. Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Buber et la théorie de la connaissance*, in Id., *Noms propres*, Fata Morgana, Paris 1976, trad. it. di F.P. Ciglia, *Martin Buber e la teoria della conoscenza*, in *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, p. 33.

*lo*; o *lo* vi sono soltanto come puro *questi*, e l'oggetto similmente soltanto come puro *questo*»<sup>23</sup>. E quando la certezza sensibile si chiede «cosa è il questo?», lo scopre come universale: «Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo è: *questo*, ossia *l'universale questo*; oppure: *è*, ossia *l'essere in generale*»<sup>24</sup>. Per Hegel è l'universale il vero della certezza sensibile: «e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi opiniamo»<sup>25</sup>.

Secondo Hegel « La certezza sensibile, in se stessa, mostra l'universalità come verità del suo oggetto; a tale certezza quindi resta come essenza il *puro essere*; ma non come un immediato, anzi come un qualcosa a cui sono essenziali negazione e mediazione»<sup>26</sup>. Riferendosi a coloro che sostengono il primato della certezza sensibile, Hegel dice: «Essi opinano bensì *questo* pezzo di carta sul quale io scrivo o, meglio, ho scritto *questo*; ma ciò che opinano essi non lo pronunziano. Se realmente volessero *dire* questo pezzo di carta cui essi opinano, e se proprio lo volessero dire, ciò riuscirebbe impossibile, perché il questo sensibile, che viene opinato, è *inattuabile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale»<sup>27</sup>. Il linguaggio appartiene al dominio del concetto e non può testimoniare ciò che sfugge a questo dominio: il presente, se è presente nel linguaggio, è presente come universale. *A questo livello* del sistema hegeliano la signoria del concetto è assoluta, ciò che è sfugge è condannato all'indicibilità, la quale è, comunque, dichiarata. La straordinaria pagina hegeliana risulta forse insuperabile per qualsiasi strategia empiristica, ma credo si possa formulare un'ipotesi propriamente metafisica, secondo la quale in nessun modo l'esistenza possa essere concepita come determinazione dell'essenza, e correlativamente la deissi in quanto indicazione del qualcosa presente sia interpretabile come intenzione a un *puro essere non* come immediato. Propriamente il *questo* non si mostra, nella deissi, «come semplicità mediata o come universalità» e alla conoscenza per presenzialità *non* resta «come essenza il *puro essere* », perché non resta alcuna essenza, e perché l'esse non è il puro essere, non è l'assenza delle determinazioni, ma l'atto delle determinazioni. Forse allora l'azione di indicare non è un processo di mediazione e proprio nella deissi il linguaggio testimonia l'immediato,

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 81-82; cfr. anche *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), trad. it. di A. Moni e C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1981, libro I, sez. I, cap. II.

<sup>24</sup> *Fenomenologia*, cit., p. 84.

<sup>25</sup> *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 91.

ma a condizione di pensare diversamente quell'“essere in generale” che è possibilità della presenza. In tal caso l'“universale questo” manifesterebbe una paradossale universalità negativa, del tutto svuotata di significato, e si tratterebbe allora di pensare la positività di tale negativo (ma forse, come si vedrà, per via della deissi, la questione della conoscenza sensibile potrebbe essere ripresa a un differente livello del sistema hegeliano, quello dell'accadere della verità secondo le possibilità della conoscenza sensibile).

A una ontologia della deissi si può giungere per contrasto esaminando la via perseguita da Giorgio Agamben nel volume *Il linguaggio e la morte*<sup>28</sup>, che esplicitamente interroga e sviluppa il pensiero di Hegel, ma anche consente di scivolare, restando aderenti alla questione, in una differente terminologia, quella propria della metafisica aristotelico-scolastica. Innanzi tutto è da segnalare come Agamben porti fino in fondo, sfruttandola a livello metafisico, connettendo la riduzione linguistica della realtà tipica di una certa svolta insieme linguistica ed ermeneutica con il tema della differenza ontologica, l'indicazione di Benveniste; scrive Agamben seguendo esplicitamente Benveniste: «La sfera dell'enunciazione comprende, dunque, ciò che, in ogni atto di parola, si riferisce esclusivamente al suo aver luogo, alla sua istanza, indipendentemente e prima, da ciò che, in esso, viene detto e significato. I pronomi e gli altri indicatori dell'enunciazione, prima di designare degli oggetti reali, indicano appunto che il linguaggio ha luogo. Essi permettono così, di riferirsi... allo stesso evento di linguaggio, all'interno del quale soltanto qualcosa può essere significato». Ora, sviluppa Agamben, ciò che rende possibile qualsiasi significato, che sempre si mostra in ogni atto di parola, è ciò che nella storia della metafisica è detto “essere”, e «metafisica è quell'esperienza di linguaggio che, in ogni atto di parola, coglie l'aprirsi di questa dimensione ... Solo perché il linguaggio permette, attraverso gli *shifters*, di far riferimento alla propria istanza, qualcosa come l'essere e il mondo si aprono al pensiero». Così, per Agamben, si declina il senso della celebre “differenza ontologica”: l'evento stesso del linguaggio corrisponde alla dimensione dell'essere, mentre «la dimensione ontica (gli essenti, le cose) corrisponde a ciò che, in questa apertura, è detto e significato». Ma per giungere a questo risultato, *come* è necessario pensare, a livello ontologico, la deissi? Agamben collega il problema dell'indicazione e del “questo” a quello aristotelico della determinazione della sostanza prima, e così commenta: «*Mentre le essenze seconde corrispondono, dunque, alla sfera del si-*

<sup>28</sup> G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982; le citazioni sono raccolte dalle pp. 24-37.

*gnificato del nome comune, l'essenza prima corrisponde alla sfera di significato del pronome dimostrativo [...] Il problema dell'essere – il problema metafisico supremo – risulta così fin dall'inizio inseparabile da quello del significato del pronome dimostrativo ed è, perciò, sempre già connesso con la sfera dell'indicare». Suggestiva è la posizione di Agamben nel suo affermare che il linguaggio sia originariamente distinto in mostrare e dire, indicazione e significazione, e che senza la comprensione di questa distinzione il problema ontologico resti in formulabile: «Ogni ontologia [...] presuppone la differenza fra indicare e significare e si definisce, anzi, proprio attraverso il punto in cui si situa il limite fra di essi». D'altra parte quando Agamben attribuisce la ragione della suddetta distinzione a un carattere negativo, al quale farebbe seguito l'indefinibilità, e quando fa dipendere la negatività dell'«essenza prima» dall'implicare essa sempre un riferimento a un passato, dall'essere consegnata alla temporalità, scivola dal piano dell'esse a quello dell'essentia, come testimonia il passo del *Liber de praedicamentis* di Alberto Magno, che porta a sostegno della sua tesi: «Nec etiam potuit diffiniri per aliquid quod sibi esset causa de aliquo praedicandi: ultimum enim in ordine essendi, non potest habere aliquid sub se cui essentialiter insit [...]». È l'ordine delle essenze che qui importa, dove l'essere è indefinibile in quanto genere supremo. Anche seguendo, in un excursus interessante, le voci deittiche nella storia della grammatica, ci si rende conto del *glissement*: Agamben riferisce che «il collegamento del pronome con la sfera della sostanza prima [...] fu opera di un grammatico alessandrino del II sec. d.C., Apollonio Discolo»; il collegamento fu ripreso da Prisciano in questi termini: «il pronome “substantiam significat sine aliqua certa qualitate”», e questo vuol dire, commenta Agamben, che «esso (il pronome) significa, infatti, *substantiam sine qualitate*, la pura essenza in sé, prima e al di là di qualsiasi determinazione qualitativa [...]»: il pronome indica «un'essenza indeterminata, un puro essere». Agamben dice: «[...] il puro essere, la *substantia indeterminata* che esso (il pronome) significa e che, come tale, è, in sé, insignificabile e indefinibile, diventa significabile e determinabile attraverso un atto di “indicazione”. Per questo se mancano gli atti indicativi, i pronomi – affermano i grammatici medievali riprendendo un'espressione di Prisciano – restano “nulli e vuoti”».*

Ora io credo che quest'essenza o sostanza indeterminata, materia prima o essere neutro<sup>29</sup>, potenzialità capace di assumere tutte le forme, non sia mai esistita, ma ci sono vari modi filosofici, anche antitetici, di affermarla e di porla in relazione alla deissi come suo correlato linguistico, ovvero come aspetto del linguaggio che ne sia testimonianza, nella sua irriducibilità logica e almeno come apertura dello spazio dell'enunciazione. Si può per esempio accennare all'opinione espressa da Heidegger nel commento alla *Grammatica speculativa*<sup>30</sup> che egli credeva di Duns Scoto ma che poi si è verificata di Tommaso di Erfurt. Scrive Heidegger: «Gli antichi grammatici [...] dicevano che il pronome significa la sostanza senza la qualità. Di contro a questa interpretazione della funzione di significato del pronome, quella data da Duns Scoto si dimostra di gran lunga più universale, cioè non riferita esclusivamente alla realtà effettuale di natura». Qual è dunque la funzione del pronome? Anche il pronome come il nome «significa per *modum entis*, cioè indica un oggetto come oggetto. Ciò che lo distingue tuttavia dal nome è che, nel caso del pronome, l'oggetto non viene determinato contenutisticamente come questo oggetto e nessun altro». La funzione del pronome corrisponde a una *indeterminata apprehensio*, e dipende da quella materia prima caratterizzata dalla *capacitas quaedam formarum*. Si noti, Heidegger dice che la materia prima è ciò che rende comprensibile la funzione del pronome, e non che il pronome abbia per oggetto la materia prima, posizione differente da quella di Agamben. Infatti: «Col pronome intendo un oggetto *del tutto determinato*, certo senza che esso sia già determinato contenutisticamente dal pronome stesso». Insomma: il contenuto è dato sempre dal contesto, ma la materia prima è la condizione di possibilità della determinazione e della *indeterminata apprehensio* che porta al pronome.

Un'alternativa è però possibile: che la presenza indicata dal deittico non sia pienezza del significato, eppure sia estrema ricchezza, mostrata (e non dimostrata) appunto dall'indicazione. Per restare nella terminologia introdotta potremmo supporre nell'ente una distinzione reale tra atto di essere ed essenza di cui la deissi potrebbe intendersi come traccia linguistica. In questa prospettiva i giudizi esistenziali *de secundo adiacente* (del

<sup>29</sup> Sarebbe a questo punto da esaminare la profonda riflessione sul neutro e sulla deissi compiuta da Lévinas; si veda al proposito il bel saggio di Filippo Fimiani, *Plasticità*, in *Intorno all'immagine*, a cura di P. De Luca, Mimesis, Milano 2008, pp. 59-72.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916, trad. it. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974; le citazioni sono tratte dalle pp. 206-209.

tipo  $x$  è) sono irriducibili a quelli *de tertio adiacente* (del tipo  $x$  è  $x$ , oppure  $x$  è  $y$ ), e il giudizio di esistenza si comprende soltanto come incontro (concretissimo, come uno scontro) con un atto d'essere che sfugge a qualsiasi concettualizzazione e che è di fatto inintelligibile, al tempo stesso essendo ciò che di più intimo e profondo è dell'ente, della sua struttura metafisica<sup>31</sup>. L'*essentia* è così pensata come contrazione dell'*esse*, o il suo essere finito, e l'atto di essere che risulta limitato nell'ente è atto esplosivo ma quieto, sigillo dell'alterità, della singolarità, della irripetibilità. Per esso ogni ente può essere presente, per esso ci troviamo alla presenza dell'altro, per esso l'ente *ex-siste*, sta qui, è presente. Ciò che è presente è l'ente, ciò grazie a cui l'ente è presente è *l'esse ut actus essendi*; nell'esperienza immediata della presenza dell'ente come altro da me colgo l'*esse*: riconoscimento di presenza in atto, costituzione di distinzione come attività di riconoscimento, che potrà poi esprimersi nella traduzione in formula di caratteri essenziali, poiché quella contrazione che è l'essenza traduce nel finito l'infinita potenza dell'*esse*, e quindi rende possibile quella pluralità forse inesauribile di definizioni anche variabili nello spazio-tempo che costituiscono propriamente l'aspetto infinito del finito. Con la *deissi* insomma precipita nel linguaggio la conoscenza irriducibile dell'*aisthesis*, la traccia di un atto al di là dell'essenza, e quindi del concetto, quella traccia che appare a livello del giudizio come affermazione della semplice presenza. Nella *deissi* appare, potremmo dire in modo un po' enfatico, l'eventualità dell'essere.

Nella sua *Grammatica speculativa*<sup>32</sup> Peirce esprime benissimo nel suo particolare linguaggio il senso della questione: «Un *Indice* o *Sema* [...] è un Representamen il cui carattere Rappresentativo consiste nel suo essere un secondo individuale. Se la secondità è una relazione esistenziale, l'*Indice* è *genuino*. Se la Secondità è un riferimento, l'*Indice* è *degenerato*» (2.283). Appare chiaro allora che le voci *deittiche* fanno parte degli *indici degenerati*. *Indici genuini* saranno: un uomo dall'andatura dondolante, in quanto l'andatura dondolante « è una probabile indicazione che si tratta di un marinaio [...] una meridiana o un orologio *indicano* l'ora del giorno [...] Un colpo bussato alla porta è un indice. Ogni cosa che focalizza l'attenzione è un indice. Ogni cosa che ci fa trasalire è un indice, in quanto segna giunzione fra due porzioni di esperienza: così un tremendo rombo indica che *qualcosa* di considerevole è capitato, sebbene non possiamo sapere con

<sup>31</sup> Su questo cfr. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981, cap. 9.

<sup>32</sup> C.S.S. Peirce, *Grammatica speculativa*, in *Semiotica*, ed. it. a cura di M. A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazie, Einaudi, Torino 1980, pp. 121-171; seguo la numerazione in paragrafi dei *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1931-1935) che metto subito dopo la citazione.

precisione che cosa sia stato l'evento» (2.285). Anche un barometro, una banderuola, la stella polare sono indici (cfr. 2.286). Il grido «Ehi!» del vetturino, che vuole attirare l'attenzione di chi attraversa la strada per avvertirlo del pericolo, è tra gli altri esempi di indici, e tra i più noti, di Peirce. Ci avviciniamo così alle voci deittiche: «I pronomi dimostrativi “questo” e “quello” sono indici: perché invitano l'ascoltatore a usare le sue facoltà di osservazione, e a stabilire in tal modo una connessione reale fra la sua mente e l'oggetto; e se il pronome dimostrativo svolge questa funzione, senza la quale il suo significato non è compreso, esso è diretto a stabilire una tale connessione; e dunque è un indice» (2.287). Si noti, questa accentuata relazione con l'aspetto eventuale dell'essere, con il suo accadere determinato, non significa eliminare la nozione di sostanza, ma solo esprimerla come efficienza operativa, come titolare determinante, in sistema con altre forze, di un evento, ovvero come un modo di funzionalizzare e di provvisoriamente stabilizzare in una trama ordinata i significati dell'evento.

Per via di quanto apprendiamo dalla deissi, potremmo dire che l'aspetto esemplare dell'*aisthesis* prende la forma di certe pratiche, che giungono a cogliere ed esprimere la semplice presenza per via ascetica, come una sorta di nuova immediatezza, faticosamente guadagnata: ciò che sta prima ma non ciò che viene prima, bensì dopo i significati. Pensiamo per esempio a Cézanne, nel modo in cui Merleau-Ponty ci ha insegnato; Cézanne dipinge «il punto dove la natura non umana incontra la natura dentro l'uomo... l'impressione di un ordine nascente, di un oggetto che sta comparando, che sta coagulandosi sotto i nostri occhi. Allo stesso modo il contorno degli oggetti, concepito come una linea che li recinga, non appartiene al mondo visibile ma alla geometria. Se si segna con una linea il contorno di una mela, lo si rende una cosa, mentre esso è il limite ideale verso cui i lati della mela fuggono in profondità [...]. Ecco perché Cézanne seguirà in una modulazione colorata il rigonfiamento dell'oggetto e segnerà a tratti turchini *parecchi* contorni. Lo sguardo, rinviato dall'uno all'altro, avverte un contorno nascente fra loro tutti come fa nella percezione»<sup>33</sup>. In Cézanne si svela, sempre daccapo, l'atto primario con cui la natura umana si innesta sulla “natura disumana”, l'altro irriducibilmente estraneo. Merleau-Ponty nota come i personaggi di Cézanne appaiano quasi esseri di un'altra specie, e anche la natura sia «spogliata degli attributi che la preparano per co-

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, “Fontaine”, 8, 47, dicembre 1945, pp. 80-100, poi in *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1966, trad. it. di P. Caruso, *Il dubbio di Cézanne*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 33.

munioni animiste: il paesaggio è senza vento, l'acqua del lago d'Annecy senza movimento, gli oggetti gelati esitanti come all'origine della terra. È un mondo senza familiarità, in cui non ci si trova bene, che vieta ogni effusione umana»<sup>34</sup>. Per Cézanne – conclude Merleau-Ponty – una sola emozione è possibile, il sentimento d'estraneità che conduce un'esistenza sempre nell'atto di cominciare. Ma ciò può avvenire soltanto attraverso uno sforzo radicale, attraverso il tentativo di vedere l'oggetto come un ente che si dà per la prima volta: caos di pure visibilità che si tratta – in risposta al colpo, allo stupore, alla ferita – di organizzare in un sistema formale governato da una legge immanente. È questa però una legge che non organizza intorno a un centro dominante il caos del visibile; l'approfondimento di questa “devozione per il visibile”, di questa «strana indipendenza degli oggetti di Cézanne, la loro estraneità al mondo delle cose familiari» spinge Merleau-Ponty a richiamare, usando un termine di Spinoza, una sorta di “scienza intuitiva”. La scienza intuitiva si intreccia con il colpo prodotto dalla presenza, da ciò che senza spiegazioni si espone allo sguardo, che si rende visibile, e che chiede risposta. Il qualcosa che appare a tale scienza intuitiva, e che apparendo *la suscita come risposta*, può certamente essere qualcosa di sempre visto, di familiare, che però improvvisamente appare, per dir così, nel suo essere proprio *quel* qualcosa: è marca della deissi (una specie di luminosità che non esclude l'ombra). Nello stupore dello sguardo intuitivo l'essere proprio quel qualcosa del qualcosa si fa evidente, eppure tale evidenza è insieme una non evidenza: è rilevazione di una unicità che si prova solo come *punctum*: ciò che punge o ferisce; da qui la domanda sull'unicità del qualcosa, che può avvenire essenzialmente o nella puntura della perdita, dello spegnersi, del dileguarsi, o nella percezione della nascita, della generazione, della gioia per la bellezza. Talvolta i due stati trascendentali dell'esperienza estetica si danno in intreccio, che è detto bene da Bonnefoy quando si trova a riflettere su Cézanne: «C'è un ricordo di Cézanne nella poesia contemporanea. Una montagna che vi affiora. Certo, non rappresentata, tratto di una cima che piace vedere interrompersi. Ma non tanto a causa delle nuvole del cielo fisico, quanto per l'effetto della nuvola trattenuta contro di lei, condensata a questo versante di ciò che è, la nuvola di non conoscenza. Tratto senza ragione d'essere né contributo, se non quello di costituire la soglia di una luce che rimane sola. Tratto profondamente fecondo, tuttavia: poiché attraverso questo approccio inizialmente negativo che riaffiora la forza della vita che ci

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, cit., p. 35.



fa amare le cose terrestri e trovare per loro non più un significato, ma un senso. Occorre questo denudamento dell'Essere perché esistere raggiunga la sua pienezza»<sup>35</sup>

Restano dunque due punti su cui riflettere: "scienza intuitiva" e "essere proprio *quel* qualcosa del qualcosa", ciò che Lawrence, nel saggio introduttivo alla catalogo della mostra sui suoi dipinti inaugurata a Londra alla Warren Gallery nel giugno del 1929 riferendosi a Cézanne chiamava la *melità* (*appleyness*) delle mele, «tentativo di fare esistere la mela come entità a sé stante»<sup>36</sup>; e tra questi punti si dà lo stupore, un colpo che destruttura e deforma i *cliché*, le abitudini percettive, e provoca in risposta azione costruttiva di senso: provoca una *novità*, afferma che l'arte non ripete il visibile, bensì rende visibile. Ora, trascuriamo il primo, la "scienza intuitiva", che è, come tutti sanno, espressione usata da Spinoza nella sua *Etica*, e che non è facile comprendere cosa significhi, e soffermiamoci in conclusione sul secondo: la melità della mela, l'essere proprio quel qualcosa del qualcosa. Il termine usato da Lawrence per dire la forma delle mele di Cézanne è *shiftness*, cioè mobilità, oscillazione, dinamismo intrinseco: Cézanne indica la forma essenziale, ma una forma mobile, dinamica. Ora come sappiamo nella terminologia della linguistica contemporanea gli *shifters* sono le voci deittiche, gli indicatori, con le quali indichiamo cose, come se puntassimo il dito, voci che, ripetiamo concludendo, esprimono una conoscenza ma non un concetto, non includono concetti o definizioni o qualificazioni del concetto; esprimono cioè una conoscenza presenziale che si distingue, nella sua apparente povertà, dalla conoscenza concettuale dell'essenza; nella mela dipinta da Cézanne allora la *shiftness* dice propriamente l'atto, un atto di essere, un atto di esistere che si mostra in essenza come limite sempre sfuggente.

Se *shifters* intenzionano la sfuggenza di un atto che è però condizione di possibilità della presenza e sigillo dell'alterità, allora Cézanne, nello spazio della tela, sembra incidere la temporalità propria della deissi. Questo tempo essenziale, il tempo della deissi, il tempo della genesi e della perdita che si intrecciano in vortice, è detto ancora da Yves Bonnefoy in *L'Anti-Platon*: «Sensibile soltanto alla modulazione, al fremito dell'equilibrio, alla pre-

<sup>35</sup> Y. Bonnefoy, *Devant la Sainte-Victoire* (1990), cit. in S. Riva, *I poeti di Cézanne. Il Cézanne dei poeti*, in G. Cianci, E. Franzini, A. Negri (a cura di), *Il Cézanne degli scrittori, dei poeti e dei filosofi*, Bocca, Milano 2001, p. 292.

<sup>36</sup> D.H. Lawrence, *Introduction to These Paintings*, in *Selected Critical Writings*, a cura di M. Herbert, Oxford University Press, Oxford 1988, p. 265. Sull'argomento si veda G. Cianci, *D.H. Lawrence e la "melità" delle mele*, in *Il Cézanne degli scrittori, dei poeti e dei filosofi*, cit., pp. 213-229.

senza affermata nella sua esplosione, già dappertutto egli cerca la freschezza della morte che invade che invade; egli trionfa facilmente di una eternità senza giovinezza e di una perfezione senza bruciatura. Attorno a questa pietra il tempo ribolle. Per aver toccato questa pietra, le lampade del mondo girano, la luce segreta circola»<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Y. Bonnefoy, *L'Anti-Platon* (1947), cit. in S. Riva, *I poeti di Cézanne. Il Cézanne dei poeti*, cit., p. 296.