

## Ermeneutica letteraria ed esercizi spirituali: Wolfgang Iser e Pierre Hadot<sup>1</sup>

Carmen Dell'Aversano  
Università di Pisa

---

### Abstract

Il contributo si propone di evidenziare alcune interessanti convergenze fra la teoria del significato del testo letterario proposta da Iser nell'*Atto della lettura* e il lavoro di Pierre Hadot sull'ermeneutica del testo filosofico antico. Come è noto, Hadot interpreta varie peculiarità formali del testo filosofico antico come funzionali alla necessità di guidare la mente del lettore in un percorso che ha un fine non semplicemente cognitivo bensì spirituale. Il concetto di «esercizio spirituale», centrale nel lavoro di Hadot, presenta analogie potenzialmente molto produttive con diversi aspetti della modellizzazione della fruizione del testo letterario di Iser, e si presta a mostrare la straordinaria rilevanza teorica di una serie di dettagli apparentemente molto tecnici. In particolare, un dialogo tra le due posizioni di Iser e di Hadot permette di impostare in maniera nuova una questione che la teoria letteraria tende a marginalizzare sistematicamente: quella della pragmatica del testo letterario.

This paper aims to highlight some interesting convergences between the theory of the meaning-construction of the literary text proposed by Iser in *The Act of Reading* and Pierre Hadot's work on the hermeneutics of the text in ancient philosophy. As we know, Hadot interprets the specificities of the ancient philosophical text as functional to guide the mind of the reader in a path that does not only have a cognitive purpose, but rather a spiritual one. The concept of «spiritual exercise», central to Hadot's work, presents similarities – that are potentially very productive – to the model of the use of the literary text in Iser. Moreover, it is apt to show the extraordinary theoretical importance of a series of details, which are seemingly quite technical. In particular, a dialogue between the two approaches of Iser and Hadot allows posing in a new way a question that literary theory typically marginalizes: that of the pragmatics of the literary text.

---

### Parole chiave

Iser, Hadot, ermeneutica, interpretazione, teoria della lettura.

---

### Contatti

carmen.dellaversano@unipi.it

---

ὁ τ' ἀπατήσας δίκαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ  
ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.  
(Chi inganna è più giusto di chi non inganna, e chi si lascia  
ingannare più saggio di chi non si lascia ingannare.)  
*Gorgia*

<sup>1</sup> Questo lavoro deve la sua esistenza all'irresistibile forza di convinzione di Mauro Nervi, domatore di cavalli.

The story is not ended, it has not yet become history,  
and the secret life it holds may break out tomorrow, in you  
or in me.

Gershom Scholem

## 1.

Nelle pagine iniziali di *The Act of Reading*, Iser presenta la propria modellizzazione del testo letterario come «a structured indicator to guide the imagination of the reader», che ha l'effetto di «bring[...] into existence something that can be found neither outside the book nor on its printed pages» (9):

Such a meaning must clearly be the product of an interaction between the textual signals and the reader's acts of comprehension. And, equally clearly, the reader cannot detach himself from such an interaction; on the contrary, the activity stimulated in him will link him to the text and induce him to create the conditions necessary for the effectiveness of that text. As text and reader thus merge into a single situation, the division between subject and object no longer applies, and it therefore follows that meaning is no longer an object to be defined, but is an effect to be experienced. (10)

Questa identificazione del significato del testo letterario con il suo *effetto* rappresenta, come è noto, il contenuto di maggiore novità della fenomenologia della letteratura rispetto agli altri orientamenti metodologici della teoria e critica letteraria. In questo lavoro mi propongo di esplorare le possibilità di un collegamento tra questa posizione teorico-letteraria e una lettura, minoritaria ma autorevolissima, dei testi della tradizione filosofica antica, quella proposta da Pierre Hadot. Questa esplorazione è finalizzata a impostare e a definire una questione tanto fondamentale quanto sistematicamente marginalizzata dell'ermeneutica letteraria:<sup>2</sup> quella della pragmatica del testo letterario.

L'intuizione fondamentale di Hadot, che ha sostenuto un programma di ricerca pluridecennale di eccezionale originalità e rilevanza, riguarda la natura e le finalità della filosofia nella tradizione classica:

La vera filosofia è dunque esercizio spirituale, nell'antichità. Le teorie filosofiche sono messe esplicitamente al servizio della pratica spirituale, come accade nello stoicismo e nell'epicureismo, o sono fatte oggetto di esercizi spirituali, ossia di una pratica della vita contemplativa che a sua volta non è infine null'altro che un esercizio spirituale. (Hadot, *Esercizi* 62)

[I] fenomeno [degli esercizi spirituali] [...] è legato all'essenza stessa della filosofia antica. È la filosofia stessa che gli antichi hanno concepito come un esercizio spirituale. (69)

---

<sup>2</sup> Esistono, naturalmente, delle eccezioni; è comunque significativo che, nel volume curato da Sell nel 1991, il quale, nelle intenzioni del curatore, avrebbe dovuto inaugurare la pragmatica della letteratura come campo di studi autonomo, promettente e produttivo, e che è stato ripubblicato inalterato nel 2014, le considerazioni pragmatiche in senso proprio siano quasi assenti, mentre la maggior parte dei contributi si concentrano su questioni che definisce di «aesthetics of reception (*Rezeptionstheorie*)» (Iser x) vale a dire di sociologia della ricezione.

Questa ridefinizione delle finalità e delle modalità che caratterizzano la pratica della filosofia antica ha conseguenze immediate, e profondamente rilevanti, per l'ermeneutica dei testi filosofici:

Si potrebbe comporre un'intera antologia delle accuse rivolte agli autori antichi dai commentatori moderni, che li rimpoverano di mal comporre, di contraddirsi, di mancare di rigore e di coerenza. È stato precisamente il mio stupore di fronte a tali critiche e all'universalità e alla costanza del fenomeno che denunciano, a ispirare sia le riflessioni che ho dianzi svolto davanti a voi che quelle che mi propongo di esporre ora. (17)

Non è dunque possibile capire le teorie filosofiche dell'antichità senza tener conto di questa prospettiva concreta che determina il loro significato autentico. Siamo così indotti a leggere le opere dei filosofi dell'antichità prestando maggiore attenzione all'atteggiamento esistenziale che fonda l'edificio dogmatico. (62-63)

L'opera, anche se evidentemente teorica e sistematica, è scritta non tanto per informare il lettore in merito a un contenuto dottrinale, quanto piuttosto per formarlo, facendogli percorrere un certo itinerario nel corso del quale progredirà spiritualmente. (21)

Per Hadot il testo filosofico antico ha dunque una ben precisa pragmatica, e non può essere compreso amputandolo di questa pragmatica, in quanto essa non rappresenta una condizione marginale e accessoria dell'esistenza del testo filosofico, ma, al contrario, costituisce la finalità centrale e definitoria della comunicazione filosofica, si identifica con la ragion d'essere del testo filosofico nella cultura antica.

La natura specifica di questa pragmatica, che si discosta in maniera molto profonda da quella che è normalmente attribuita al testo filosofico nell'interpretazione corrente,<sup>3</sup> è oggetto da parte di Hadot di spiegazioni molto chiare e rigorose:

[Q]uesti esercizi intendono realizzare una trasformazione della visione del mondo e una metamorfosi dell'essere. Dunque hanno valore non solo morale ma esistenziale. Non si tratta di un codice di buona condotta, ma di una maniera di essere nel senso più forte del termine. E quindi la denominazione «esercizi spirituali» è in ultima analisi la migliore, poiché sottolinea come si tratti di esercizi che impegnano tutto lo spirito. (70)

Un aspetto della teoria di Hadot che ha una ricaduta particolarmente significativa sul discorso che intendo condurre è il rilievo accordato, nella descrizione della struttura del testo filosofico nella prospettiva degli esercizi spirituali, agli aspetti formali. In quanto tratto distintivo della letterarietà, questa centralità dei fattori formali permette di ipotizzare un'estensione dell'applicabilità delle posizioni di Hadot sui testi filosofici ai testi letterari:

Ma qui non si tratta di un semplice sapere, si tratta di una trasformazione della personalità. L'immaginazione e l'affettività devono essere associate all'esercizio del pensiero. Tutti i

---

<sup>3</sup> Che attribuisce ai testi filosofici, antichi come moderni, esclusivamente la finalità di indurre trasformazioni cognitive: «In generale gli storici contemporanei della filosofia hanno scarsamente la tendenza a prestare attenzione a questo aspetto [quello della valenza di trasformazione esistenziale], nondimeno essenziale. Ciò accade precisamente perché – conforme a una concezione ereditata dal Medioevo e dai tempi moderni – ritengono che la filosofia sia un procedimento puramente teorico e astratto» (Hadot, *Esercizi* 66).

mezzi psicagogici della retorica, tutti i metodi di amplificazione, devono essere qui mobilitati. (35-36)

Non basta esporre la verità, non basta neppure dimostrarla, occorre persuadere, dunque utilizzare la psicagogia, l'arte di sedurre le anime; e inoltre non è sufficiente la retorica, che cerca di persuadere di lontano, con un discorso continuo, è necessaria anche e soprattutto la dialettica, che esige in ogni momento l'accordo esplicito dell'interlocutore. La dialettica deve dunque scegliere abilmente una via indiretta, o meglio, una serie di vie apparentemente divergenti eppure convergenti, per portare l'interlocutore a scoprire le contraddizioni della propria posizione o ad ammettere una conclusione imprevista. I circuiti, i giri, i *détours*, le suddivisioni senza fine, le digressioni, le sottigliezze se non i cavilli, che disorientano il lettore moderno dei *Dialoghi* [di Platone], sono destinati a far percorrere un certo cammino all'interlocutore e al lettore antichi. [...] Ciò che conta non è la soluzione di un problema particolare, è il cammino percorso per raggiungerla, cammino dove l'interlocutore, il discepolo, il lettore, formano il loro pensiero, lo rendono più atto a scoprire da solo la verità («il dialogo vuole formare piuttosto che informare»). (47-48)

Da questi passi emerge chiaramente un modello del funzionamento del testo filosofico: tutti i dettagli formali messi in luce dalla descrizione di Hadot hanno una finalità pragmatica: «sono destinati a far percorrere un certo cammino all'interlocutore e al lettore antichi»; e questo cammino non può seguire la geodetica dell'argomentazione razionale ma deve incamminarsi piuttosto per «una via indiretta, o meglio, una serie di vie apparentemente divergenti eppure convergenti». Al tempo stesso, le finalità pragmatiche (esperienziali, esistenziali, spirituali...) del testo filosofico non possono essere conseguite se non per mezzo di strumenti formali. Questa interdipendenza consustanziale tra forma e pragmatica, chiaramente evidenziata da Hadot, non è che la prima delle numerose importanti affinità fra la teoria di Hadot e quella di Iser.<sup>4</sup>

## 2.

L'affinità tra la posizione ermeneutica di Iser e la lettura che Hadot ha dato dei testi filosofici antichi si precisa ulteriormente nell'importanza che in entrambi gli autori assume la dimensione dialogica implicita nel testo in quanto portatore di una finalità comunicativa:

[I]f the reader and the literary text are partners in a process of communication, and if what is communicated is to be of any value, our prime concern will no longer be the meaning of the text [...] but its effect. Herein lies the function of literature [...]. (Iser 54).

In fondo, sebbene ogni scritto sia un monologo, l'opera filosofica è sempre implicitamente un dialogo; vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale (Hadot, *Esercizi* 63).

Non a caso, la pragmatica del testo letterario rappresenta un elemento assolutamente caratterizzante della teoria di Iser, al pari di quella del testo filosofico per Hadot:

---

<sup>4</sup> Per tutto il corso di questo lavoro il riferimento sarà alla teoria sistematica della fruizione del testo letterario esposta in Iser, *The Act of Reading*; cito la traduzione inglese – e non quella italiana – perché è dell'autore.

Our interest, then, is directed towards the pragmatics of literature – «pragmatic» in Morris' sense of relating the signs of the text to the «interpretant». The pragmatic use of signs always involves some manipulation, as a response is to be elicited from the recipient of the signs. (Iser 54)

Un'importante differenza – che distingue non tanto le rispettive posizioni teoriche di Iser e di Hadot quanto la loro collocazione nei rispettivi orizzonti disciplinari – è da ravvisarsi nel fatto che l'ermeneutica filosofica ha sempre riconosciuto nel testo filosofico una pragmatica, anche se limitandone l'effetto al piano cognitivo, mentre la critica letteraria ha tra i suoi assunti più indiscutibili proprio la negazione dell'esistenza di una *qualsiasi* pragmatica del testo letterario, trascurando (tra le altre cose) che questa posizione si pone in un contrasto piuttosto insanabile con l'atteggiamento ermeneutico che nella nostra cultura (e non solo) caratterizza la fruizione del testo letterario: ciò che distingue il nostro modo di porci di fronte alla letteratura da quello che adottiamo rispetto alle esperienze reali è proprio il presupposto che il testo letterario vada *interpretato*, la convinzione aprioristica e incrollabile che la letteratura *debba* avere un senso, che il testo possa essere collegato a qualcosa di esterno, e a noi, e che, pertanto, la sua fruizione debba avere su di noi un qualche effetto.

Il rilievo inusitato e illuminante che la teoria di Iser accorda alla *comunicazione* come funzione della letteratura è il punto di partenza per un collegamento straordinariamente produttivo con la linguistica pragmatica,<sup>5</sup> che permette di impostare in termini assolutamente nuovi questioni sia formali che strutturali:

the “poetic quality” is not linked to the norms of an abstract standard, or to an equally abstract aesthetic canon, but to the disposition of the individual reader. Its function is to mobilize the reader's attention, and thus to accomplish the task which Austin - in relation to illocutionary speech acts - designated as securing uptake. (Iser 89)

Per Iser i tratti formali del testo letterario, esattamente come per Hadot quelli del testo filosofico,<sup>6</sup> hanno una funzione comunicativa, che può essere tra l'altro chiaramente definita in termini linguistici («securing uptake»). Ma le riflessioni più interessanti riguardano i risvolti pragmatici dei tratti strutturali che caratterizzano il testo letterario:

An obvious and major difference between reading and all forms of social interaction is the fact that with reading there is no face to face situation. [...] [D]yadic interaction serves specific purposes, so that the interaction always has a regulative context, which often serves as a tertium comparationis. There is no such frame of reference governing the text-reader relationship; on the contrary, the codes which might regulate this interaction are fragmented in the text and must first be reassembled or, in most cases, restructured before any frame of reference can be established. (Iser 166)

<sup>5</sup> «[T]he speech-act [is] our heuristic guideline in considering the fact that the written utterance continually transcends the margins of the printed page, in order to bring the addressee into contact with nontextual realities». (Iser 55)

<sup>6</sup> «In fondo, sebbene ogni scritto sia un monologo, l'opera filosofica è sempre implicitamente un dialogo; vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale. È ciò che spiega le incoerenze e le contraddizioni che gli storici moderni scoprono con stupore nelle opere dei filosofi antichi. Infatti in queste opere filosofiche il pensiero non può esprimersi secondo la necessità pura e assoluta di un ordine sistematico, ma deve tener conto del livello dell'interlocutore, del tempo del *logos* concreto in cui si esprime». (Hadot, *Esercizi* 63).

Ciò che definisce la comunicazione letteraria è dunque la necessità di scoprire proprio quello che nella comunicazione faccia a faccia, grazie alla condivisione di un *frame*,<sup>7</sup> è dato per scontato: le finalità della comunicazione stessa. Inoltre,

In literary works [a differenza che nella comunicazione faccia a faccia] [...] the message is transmitted in two ways, in that the reader 'receives' it by composing it. There is no common code - at best, one can say that a common code may arise in the course of the process. (21)

Questa duplice incertezza si organizza in una situazione tendenzialmente circolare: è solo ipotizzando qualcosa sulle finalità della comunicazione che si può cominciare a indovinare qualcosa sul codice (ad esempio, che una certa affermazione è ironica, che un certo tema ha una connotazione negativa...), e, viceversa, man mano che crescono le competenze sul codice possono farsi più precise anche le ipotesi sulle finalità. Ma resta sempre e in ogni caso vero che

As there is no definite frame of reference to regulate this process [quello della lettura], successful communication must ultimately depend on the reader's creative activity. (111-12)

Nella nostra esperienza della realtà extratestuale le situazioni comunicative – e la loro pragmatica – sono organizzate e rese decifrabili da *frames* normalmente inferibili dal contesto; la mancanza di un contesto comune tra l'emittente e il destinatario della comunicazione letteraria la priva di questo fondamentale punto di riferimento e trasforma il testo letterario in un «esercizio» il cui primo oggetto è appunto la definizione di una pragmatica; lo svolgimento di questo esercizio è inoltre reso più difficoltoso dalla strutturale impossibilità di sottoporre la correttezza delle interpretazioni del destinatario alla verifica dell'emittente:<sup>8</sup> il testo letterario induce necessariamente delle reazioni nel lettore, ma costui non è mai in condizione di verificare se le sue reazioni sono quelle 'giuste':<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Il concetto di *frame* (che può essere parafrasato come «definizione di una situazione sociale») deve la sua centralità nelle scienze sociali soprattutto all'influenza di Goffman (*Frame Analysis*).

<sup>8</sup> Nella storia della nostra cultura questa situazione è stata descritta per la prima volta, e nella maniera più memorabile, dal personaggio di Socrate nel "Fedro": «Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa» (Platone, "Fedro" 275d). Ma è altrettanto importante considerare che proprio la strutturale incapacità del testo (sacro, giuridico, filosofico, letterario...) di «parlare per se stesso» rappresenta il presupposto fondante dell'ermeneutica e – su un piano diverso ma non irrelato – che uno stimolo che si mantiene costante può portare a risposte diverse (sempre più articolate, profonde, intense...) solo attraverso un'evoluzione del soggetto; e che quindi proprio la rigidità che Platone rimprovera al testo scritto costituisce una componente fondamentale del suo funzionamento come esercizio spirituale.

<sup>9</sup> In realtà questo non è del tutto esatto, in quanto la fruizione del testo letterario avviene *nel tempo*, e il lettore durante la lettura si forma continuamente anticipazioni che il seguito potrà confermare o disattendere, dove l'alternativa al tempo stesso più frequente e più informativa è la seconda: la frustrazione delle aspettative del lettore ha un ruolo importantissimo nella teoria di Iser («The semantic pointers of individual sentences always imply an expectation of some kind [...]. As this structure is inherent in all sentence correlates, it follows that their interplay will lead not so much to the fulfillment of expecta-

A text cannot adapt itself to each reader with whom it comes in contact. The partners in a dyadic interaction can ask each other questions in order to ascertain how far their views have controlled contingency, or their images have bridged the gap of inexperienceability of one another's experiences. The reader, however, can never learn from the text how accurate or inaccurate are his views of it. (166)

Insomma, il testo letterario si definisce come un testo che non esplicita la propria pragmatica e la cui situazione di enunciazione, e la mancanza di definizione del codice ad essa consustanziale, rende difficile determinarne la pragmatica; ed è esattamente per sfuggire a queste difficoltà interpretative che la teoria letteraria: 1. ha deciso di affermare che esso *non ha una pragmatica*; 2. si è sforzata di inventare una situazione comunicativa e un codice che dovrebbero valere *per la letteratura in quanto tale*, il che, a ben pensarci, è ragionevole quanto inventarne uno che dovrebbe valere per la comunicazione faccia a faccia in quanto tale.

Per Iser come per Hadot, è invece proprio l'attenzione alla pragmatica a permettere una svolta nell'interpretazione complessiva di un intero genere testuale e insieme di tutti i singoli testi che lo compongono; ed entrambe le svolte portano nella stessa direzione:

The constitution of meaning [...] gains its full significance when something *happens* to the reader. The constituting of meaning and the constituting of the reading subject are therefore interacting operations that are both structured by aspects of the text. [...]

[The real reader] is given a role to which he must then adapt and so 'modify himself' if the meaning he assembles is to be conditioned by the text and not by his own disposition. *Ultimately, the whole purpose of the text is to exert a modifying influence upon that disposition [...].* (152-53; primo corsivo dell'autore, secondo mio)

Il testo letterario secondo Iser e il testo filosofico secondo Hadot condividono non soltanto la loro più profonda ragion d'essere («The constitution of meaning [...] gains its full significance when something *happens* to the reader [...] Ultimately, the whole purpose of the text is to exert a modifying influence upon that disposition», Iser 153; «questi esercizi intendono realizzare una trasformazione della visione del mondo e una metamorfosi dell'essere. Dunque hanno valore non solo morale ma esistenziale», Hadot, *Esercizi* 70) ma anche alcuni fondamentali meccanismi di funzionamento:

[T]he reader's communication with the text is a dynamic process of self-correction, as he formulates significations which he must then continually modify. It is cybernetic in nature as it

tions as to their continual modification», Iser 111), ma la sua funzione può essere spiegata in maniera forse ancora più approfondita facendo riferimento a un esperimento di Alex Bavelas di cui parlano Watzlawick, Beavin e Jackson (cfr *Pragmatics of Human Communication* 1.4, nota 5): ai soggetti venne detto che l'esperimento riguardava la «formazione di concetti», e a ciascuno venne fornito un identico cartoncino grigio zigrinato, che era appunto l'oggetto in riferimento al quale dovevano elaborare i concetti. A metà di loro venne detto l'ottanta per cento delle volte, in maniera completamente casuale, che le loro osservazioni erano esatte; le osservazioni dell'altra metà furono invece confermate solo la metà delle volte, sempre del tutto a caso. Alla fine soggetti dei due gruppi vennero messi a confronto a due a due per discutere le loro «scoperte»; invariabilmente i soggetti le cui osservazioni erano state confermate meno spesso avevano elaborato teorie sottili e complesse, che tenevano conto dei minimi dettagli dell'oggetto analizzato, e immancabilmente i soggetti appartenenti all'altro gruppo riconobbero la superiorità delle teorie degli altri rispetto alle proprie, e se ne lasciarono convincere facilmente. È in questo senso, e grazie a un meccanismo di questo tipo, che, come dice Iser, «With [...] its frustration of established expectations, [literary language] takes on an illocutionary force» (6).

involves a feedback of effects and information throughout a sequence of changing situational frames; smaller units progressively merge into bigger ones, so that meaning gathers meaning in a kind of snowballing process.

The dynamic interaction between text and reader has the character of an event, which helps to create the impression that we are involved in something real. (Iser 67)

Each individual image [...] emerges against the background of a past image, which is thereby given its position in the overall continuity, and is also opened up to meanings not apparent when it was first built up. [...] It is [...] difficult, if not impossible, to isolate individual phases of this project and call them the meaning of the text, because the meaning in fact stretches out over the whole course of ideation. Meaning itself, then, has a temporal character [...]. The resultant process of identification leads ultimately to an overall meaning, but as this cannot be abstracted from the different phases of the process, its constitution and its apprehension in fact go hand in hand. (148-49)

La «serie di vie apparentemente divergenti eppure convergenti» che trovano espressione nella dialettica platonica, i «circuiti, i giri, i détours, le suddivisioni senza fine, le digressioni, le sottigliezze se non i cavilli, che disorientano il lettore moderno dei *Dialoghi*» (Hadot, *Esercizi* 47-48) trovano un parallelo esatto nei tratti formali che determinano il funzionamento del testo letterario;<sup>10</sup> ma ciò che rende produttivo questo parallelismo è che alla somiglianza della forma corrisponde un'identità di funzione, che il motivo per cui la letteratura funziona *nel modo* che dice Iser è che funziona *per il fine* che dice Hadot: che, per quanto nell'opera di Iser (come del resto degli altri esponenti della fenomenologia della letteratura o del *reader-response criticism*) non compaiano mai né il termine né alcun riferimento, per quanto indiretto o obliquo, al concetto, il modello di testo letterario che emerge dall'analisi fenomenologica trova il suo senso più profondo e compiuto nella prospettiva che Hadot applica al testo filosofico, quella appunto degli esercizi spirituali.

### 3.

Nella prospettiva della fenomenologia della letteratura di Iser, la fruizione del testo letterario è infatti inestricabilmente congiunta a quella che Hadot (70) definisce una «metamorfosi dell'essere». Come abbiamo visto, secondo Hadot, l'essenza degli esercizi spirituali – e pertanto la funzione del testo filosofico antico – sta nell'introduzione nella vita interiore di un principio di organizzazione esterno che assume rispetto all'identità individuale un ruolo sovraordinato, trasmettendo la sua impronta alla forma e ai contenuti dell'interiorità, sia sul piano intellettuale (convinzioni, credenze, aspettative, valori) che su quello affettivo (umori, emozioni, sentimenti).<sup>11</sup> Che la letteratura abbia sul lettore non

---

<sup>10</sup> Il parallelismo tra le modalità dell'esperienza filosofica antica e quelle dell'esperienza letteraria può essere ulteriormente sviluppato: «Nello stoicismo come nell'epicureismo, filosofare è un atto continuo, un atto permanente, che si identifica con la vita, un atto che occorre rinnovare a ogni istante. In entrambi i casi si può definire tale atto come un orientamento dell'attenzione» (Hadot, *Esercizi* 159). A qualunque studioso di letteratura non potrà sfuggire l'analogia tra la struttura della temporalità descritta da Hadot («un atto che occorre rinnovare ad ogni istante»), con le sue conseguenze percettive («un orientamento dell'attenzione»), e quello che i formalisti (a cominciare da Šklovskij, *Teoria della prosa* 12) hanno definito «il procedimento della forma oscura che aumenta la difficoltà e la durata della percezione, dal momento che il processo percettivo, nell'arte, è fine a se stesso e deve essere prolungato».

<sup>11</sup> Hadot descrive nel dettaglio il funzionamento degli esercizi spirituali in due saggi dedicati all'interpretazione di un testo specifico, *A se stesso* di Marco Aurelio, che rappresenta appunto «un no-

un generico effetto di trasformazione ma precisamente *questo* effetto di trasformazione è (o dovrebbe essere...) esperienza comune. A renderne conto in maniera più precisa potrà essere utile una comparazione schematica ma sistematica tra il funzionamento e gli effetti dell'esperienza letteraria con quelli dell'esperienza non testuale, della comunicazione in genere, e della fruizione di testi non letterari.<sup>12</sup>

La cosa più informativa, anche se più controintuitiva, che si possa predicare dell'esperienza in genere è che, se prendiamo per buona la definizione di Kelly («A brief introduction to personal construct theory») dell'esperienza come processo che ha come fine (in senso cronologico, logico e teleologico) una revisione dei costrutti,<sup>13</sup> l'esperienza comunemente intesa *non è un'esperienza*.<sup>14</sup> Innumerevoli esperimenti di psicologia della percezione (oltre ad altrettanto innumerevoli esempi che ciascuno può trarre dalla propria storia personale) dimostrano che le presunzioni, gli stereotipi, i pregiudizi e gli automatismi riescono ad avere la meglio sulla necessità della «constructive revision» anche nelle situazioni in cui questa potrebbe sembrare così macroscopicamente urgente da essere inevitabile.<sup>15</sup> La funzione principale della coscienza sembra essere quella di filtrare i contenuti della percezione in maniera da mantenere la nostra visione del mondo in uno stato di stabilità conseguente a un'artificiale semplificazione, e pertanto di contrapporsi attivamente all'azione potenzialmente destabilizzante di qualsiasi principio di organizzazione alieno.<sup>16</sup>

tevole esempio di un genere letterario che doveva essere molto frequente nell'antichità, ma che il suo stesso carattere destinava a scomparire facilmente: gli esercizi di meditazione affidati a un testo scritto» (Hadot, *Esercizi* 123): «le formule pessimistiche di Marco Aurelio non sono l'espressione delle opinioni personali di un imperatore deluso, sono esercizi spirituali praticati secondo metodi rigorosi» (123); «Il metodo proposto da Marco Aurelio dunque cambia interamente il nostro modo di valutare gli oggetti e gli eventi della vita umana» (127); «il metodo della definizione 'fisica' ingenera la grandezza d'animo [in quanto] ci fa scoprire che tutto ciò che non è la virtù è indifferente»; (129) «Viste in questa prospettiva, si può dire che le cose siano trasfigurate. Non si fa più 'differenza' tra di esse: sono ugualmente accettate, parimenti amate» (131); «Ogni volta che scrive una sentenza, Marco Aurelio sa con precisione che cosa fa: si esercita nella disciplina del desiderio o dell'azione o dell'assenso. Così facendo filosofia: fa della fisica, dell'etica, della logica. Il contenuto dei pensieri ci appare così in una maniera molto più strutturata e più rigorosa» (154). Come Hadot dimostra puntualmente (135-54), il punto di partenza degli esercizi di Marco Aurelio era un testo, le *Diatrìbe* di Epitteto; *A se stesso* di Marco Aurelio ci offre dunque la possibilità di osservare gli effetti del dispiegarsi dell'azione intellettuale, emotiva e spirituale di un testo nell'interiorità di un essere umano. Questa è la definizione e (ammesso che ne abbia uno...) il senso della critica letteraria.

<sup>12</sup> Una tale comparazione non rientra nell'ambito specifico di indagine della fenomenologia della letteratura, e quindi non è stata intrapresa né da Iser né da Poulet.

<sup>13</sup> Secondo Kelly il processo dell'esperienza si articola nelle fasi di «anticipation», «investment», «encounter», «confirmation or disconfirmation» e si conclude con una «constructive revision» («A brief introduction?»).

<sup>14</sup> È in questo senso che è possibile affermare, come fa argutamente Kelly, che qualcuno «had only one year of experience – repeated thirteen times» (*Psychology of Personal Constructs* 171).

<sup>15</sup> L'esempio più memorabile dell'onnipresenza e della pervasività dell'atteggiamento percettivo che in psicologia viene definito «selective inattention» è probabilmente un esperimento condotto dalla NASA, in cui piloti professionisti dovevano effettuare un atterraggio servendosi di un simulatore di volo; sulla pista di atterraggio del simulatore era parcheggiato un grosso aereo passeggeri: il 25% dei piloti esaminati nell'esperimento non lo videro, e ci atterrarono sopra (Grandin e Johnson 25).

<sup>16</sup> Ad esempio, la visione funziona in modo da accordare il minimo rilievo possibile agli effetti percettivi dei mutamenti di illuminazione e dello spostamento degli oggetti nello spazio; questo ci permette di riconoscere luoghi e oggetti («Non solo gli era difficile di comprendere come il simbolo generico "cane" potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensione e per forma;

Per quanto riguarda la normale comunicazione sociale, va osservato in primo luogo che essa avviene per definizione sempre all'interno di una situazione, e pertanto nel contesto di un *frame*, che ne definisce la pragmatica e di conseguenza circoscrive la natura dell'esperienza e dei significati che possono essere trasmessi e percepiti. La definizione del *frame* rappresenta un punto di riferimento basilare e imprescindibile dell'esperienza sociale in quanto costituisce il fondamento, assoluto e indiscutibile proprio perché inesplicito, del posizionamento assunto dai partecipanti all'interazione:

[W]hen individuals attend to any current situation, they face the question «What is it that is going on here?» Whether asked explicitly, as in times of confusion and trouble, or tacitly, during occasions of usual certitude, the question is put and *the answer to it is presumed by the way the individuals then proceed to go on with the affairs at hand.* (Goffman 8; corsivo mio).

Inoltre la comprensione di qualsiasi testo generato da un interlocutore ha come presupposto necessario l'attribuzione dei significati compresi a un emittente definito come non-io, e quindi limita strutturalmente la permeabilità dell'io ad essi, stimolando anzi un posizionamento dialettico, quando non addirittura contrastivo.<sup>17</sup> Infine, la comprensione delle comunicazioni sociali si situa nel contesto di una realtà condivisa in quanto *già data*: la definizione di Wittgenstein,<sup>18</sup> «comprendere una proposizione vuol dire sapere come sarebbe il mondo se fosse vera», presuppone che nel normale processo di comprensione la facoltà dell'immaginazione (che è appunto quella che ci permette di 'sapere' qualcosa che non è direttamente esperibile in quanto non empiricamente verificato: «*wenn er wahr ist*») debba essere esercitata in relazione a *uno stato* del mondo, non al mondo nella sua interezza, che ne rappresenta invece lo sfondo non problematico e non problematizzato.

Queste osservazioni sono in gran parte pertinenti anche in relazione alla fruizione di testi non letterari, in quanto essi hanno in genere una pragmatica definita,<sup>19</sup> che limita corrispondentemente l'ambito – e di conseguenza la profondità – dell'influsso che possono esercitare sull'io,<sup>20</sup> e si riferiscono a un mondo già dato e non a una realtà che il lettore si trova a dover costruire per intero. Infine, per quanto ovviamente qualsiasi testo scritto sia organizzato come un insieme di istruzioni per il lettore (Iser ix), la struttura e il funzionamento di queste istruzioni differiscono in maniera considerevole fra testi lettera-

ma anche l'infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte). Il suo proprio volto nello specchio, le sue proprie mani, lo sorprendevo ogni volta», Borges 714), ma al tempo stesso impoverisce vertiginosamente la nostra esperienza sensoriale, come dimostrano sia il confronto tra le immagini che si generano nella nostra mente e quelle prodotte da una macchina fotografica sia quello tra la percezione e le abilità visive 'normali' e quelle di soggetti in cui l'azione di questo meccanismo stereotipante è meno sensibile; esempi illuminanti in Sacks, "Prodigies" e "An Anthropologist on Mars".

<sup>17</sup> Che le opinioni, le posizioni e le convinzioni siano definite per contrasto nel contesto di situazioni argomentative è la tesi di Billig (1987).

<sup>18</sup> Wittgenstein: «Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist» (4.024).

<sup>19</sup> Appunto questa pragmatica è uno dei principali criteri su cui si fonda la loro ascrizione a varie tipologie testuali; si veda ad esempio Adam (*Les textes*), che propone una classificazione delle tipologie testuali basata direttamente sugli atti linguistici.

<sup>20</sup> Questa differenza tra le potenzialità di trasformazione esistenziale collegate alla fruizione dei testi letterari e quelle normalmente ascritte a quella dei testi non letterari può essere compresa nella maniera più chiara paragonando la valenza e gli effetti attribuiti al testo filosofico antico da Hadot e quelli che gli vengono assegnati dall'interpretazione corrente che, come abbiamo visto, limita il suo ambito di influsso alla sfera cognitiva.

ri e non letterari. Un singolo aspetto di questa differenza merita una considerazione particolarmente dettagliata, sia per la sua importanza, sia perché non compare nel modello fenomenologico del funzionamento del testo letterario: i testi letterari sono caratterizzati da una presentazione molto più dettagliata e psicologicamente coinvolgente di quella che potremmo definire una «posizione in prima persona», articolata in modo e allo scopo di permettere, anzi di incoraggiare, l'identificazione, posizione che invece la stragrande maggioranza dei testi non letterari (si pensi ad esempio alla letteratura scientifica) evita accuratamente di formulare.<sup>21</sup>

Proprio la presenza e la rilevanza di questa «posizione in prima persona» rappresenta la prima e più saliente caratteristica distintiva dell'esperienza letteraria rispetto alle altre tipologie di esperienza che abbiamo appena analizzato; l'insediamento del lettore nella «posizione in prima persona» predisposta dal testo costituisce infatti un fondamentale presupposto della sua comprensione, e rappresenta pertanto uno stadio preliminare, in senso non solo cronologico ma logico, rispetto a qualunque forma e modalità di presa di distanza, di critica, di negazione, in quanto qualsiasi negazione è negazione *di qualcosa* che, prima di poter essere negato, deve essere affermato, compreso, accolto (è in primo luogo in questo senso minimale che «chi si lascia ingannare è più saggio di chi non si lascia ingannare»). Questo è vero, naturalmente, della comprensione di qualunque proposizione; la differenza è che la comprensione delle proposizioni di cui si sostanzia il testo letterario non richiede semplicemente di «sapere *come* sarebbe il mondo se fosse vera» ma di immaginare *tutto il mondo* in cui potrebbe essere vera: di creare nella nostra interiorità un universo non dato e di attribuirgli degli stati, sapendo e ricordando sempre che le nostre esperienze personali e conoscenze pregresse non sono una guida attendibile, che quello che il testo ci chiede di fare (anzi ci obbliga a fare) è sempre misurarci con l'alieno. Ma, al tempo stesso, la natura più profonda dell'esperienza letteraria è di creare per questo alieno uno spazio *dentro di noi*: durante la lettura del testo letterario la mia coscienza ha

---

<sup>21</sup> Una presentazione analitica della «posizione in prima persona» e dei suoi effetti sulla fruizione dei testi letterari e sulla loro pragmatica trascende i limiti di questo contributo; può valere la pena, comunque, di descriverne almeno due caratteristiche. La prima è che essa non si identifica con il «wandering viewpoint» di Iser, in quanto è caratterizzata non da un alternarsi strutturato di prospettive che il lettore è chiamato ad occupare per costituire l'universo del testo e dei suoi significati (Iser 97) bensì dall'adesione *emotiva* a un particolare modo di percepirli; il coinvolgimento che determina è di natura diversa dall'«entanglement» di cui parla Iser, che sembra avere a che fare piuttosto con aspetti cognitivi e immaginativi («the reader is given no chance to detach himself, as he would if the text were purely denotative. Instead of finding out whether the text gives an accurate or inaccurate description of the object, he has to build up the object for himself», Iser, 109; «each gestalt bears with it those possibilities which it has excluded, but which may eventually invalidate it. [...] [T]he vital process of consistency-building is used to make the reader himself produce discrepancies, and as he becomes aware of both the discrepancies and the processes that have produced them, so he becomes more and more entangled in the text», Iser 129-30; sulla cui natura precisa si veda sotto la nota 21), come dimostra il fatto che è possibile sperimentare quest'ultimo senza provare rispetto al testo, al suo universo, alle figure che lo popolano e alle loro vicende alcuna forma di interesse emotivo o di partecipazione identificativa. La seconda caratteristica della «posizione in prima persona» è che essa non può in alcun modo essere liquidata come una mera conseguenza psicologica di particolarità tecniche (come l'io lirico o il narratore protagonista) che caratterizzano determinati generi testuali, come dimostra il fatto che è possibile discernere chiaramente l'azione anche nei testi drammatici: l'empatia o la solidarietà che proviamo per il protagonista di una tragedia o di una commedia derivano direttamente dal nostro allineamento con la «posizione in prima persona», posizione che il testo ci propone con mezzi che, evidentemente, non hanno nulla a che fare con la manipolazione del punto di vista tipica dei testi narrativi o lirici.

per oggetto contenuti alieni *nello stesso modo in cui* ha normalmente per oggetto i miei pensieri, in quanto l'intelligibilità del testo letterario si fonda su una duplice disponibilità identificativa: quella a occupare la «posizione in prima persona» e quella a compiere una serie di azioni che hanno come conseguenza un coinvolgimento inestricabile nel testo (cfr. Iser 10 e 126-28). A rendere questo coinvolgimento ancora più profondo è, infine, la necessità di definire la pragmatica della situazione comunicativa in cui ci si trova; questa esigenza, come abbiamo visto, differenzia in maniera abbastanza netta la fruizione letteraria dalle altre forme di esperienza e di comunicazione, in cui la definizione del *frame* rappresenta un presupposto scontato della percezione e dell'interazione, e rappresenta un fattore non secondario nel coinvolgimento del lettore nel testo.<sup>22</sup>

Questa sintesi introduttiva, necessariamente rapida e superficiale, delle peculiarità che distinguono l'esperienza letteraria dalle altre forme di esperienza, legate o meno alla fruizione di testi, andrà ora integrata e approfondita con un'analisi particolarmente illuminante che un altro fenomenologo della letteratura, Georges Poulet, propone delle precise modalità con cui si verifica la «metamorfosi dell'essere» innescata dalla fruizione del testo letterario:

<sup>22</sup> Come Iser afferma chiaramente in relazione alle *Gestalten*, il senso di presenza (del testo per il lettore e del lettore nel testo) è il risultato di una strutturale indecidibilità: «the discrepancies produced by the reader make him dispute his own gestalten. [...] This whole process takes place within the reader's imagination, so that he cannot escape from it. This involvement, or entanglement, is what places us in the "presentness" of the text and what makes the text into a presence for us» (131). Esattamente lo stesso principio vale per i *frames*, il cui ruolo nella comunicazione letteraria è determinato essenzialmente dalla loro indeterminatezza, che paradossalmente conferisce loro una salienza inusitata. Un'analogia rivelatrice, che in questo contesto può essere solo accennata, collega il meccanismo della fruizione letteraria ad alcuni principi base della psicologia sistemica: «quanto più una relazione è spontanea e "sana", tanto più l'aspetto relazionale della comunicazione [vale a dire quello inerente alla definizione del *frame*] recede sullo sfondo. Viceversa, le relazioni "malate" sono caratterizzate da una lotta costante per definire la natura della relazione, mentre l'aspetto di contenuto della comunicazione diventa sempre meno importante» (Watzlawick, Beavin e Jackson 2.31, 44): nel caso della comunicazione letteraria quanto abbiamo appena osservato sull'indecidibilità in relazione alle *Gestalten* sembra addirittura mettere in questione la distinzione tra il livello dei contenuti e quello dei *frames*: mentre nella comunicazione disturbata normale (se mi si passa il termine...) le incertezze riguardano il secondo livello (non se l'altro mi ha detto «ti amo» o «vai all'inferno» ma se stava scherzando, citando, facendo sul serio ecc.); nella comunicazione letteraria l'incertezza strutturale riguarda anche il primo, in quanto le *Gestalten* sono soggette a una continua correzione; l'analogia più pertinente e (anche se in maniera sinistra) illuminante è con il linguaggio schizofrenico: «Lo 'schizofrenese' è [...] una lingua che lascia all'ascoltatore la scelta tra i molti significati possibili (che non soltanto sono diversi ma possono anche essere incompatibili). Diventa così possibile negare parzialmente o totalmente gli aspetti di un messaggio» (Watzlawick, Beavin e Jackson 3.21, 63); «Poiché ogni comunicazione [...] implica un impegno e quindi definisce il modo in cui l'emittente considera la propria relazione con il destinatario, si può ipotizzare che lo schizofrenico si comporti come se volesse evitare l'impegno mediante la non-comunicazione» (Watzlawick, Beavin e Jackson 2.23, 43). L'analogia tra comunicazione disturbata e comunicazione letteraria e tra schizofrenese e linguaggio letterario non è solo genericamente suggestiva ma è specificamente pertinente al discorso che stiamo conducendo in quanto si fonda su un collegamento profondo e necessario fra tratti formali ed effetti pragmatici: entrambe le forme di comunicazione agiscono sottraendo l'emittente a una serie di responsabilità comunicative e scaricandole sul destinatario, ma il successo di questa operazione relazionale dipende dalla presenza, e dal meccanismo di funzionamento, di fattori *formali*: la citazione di 3.21 è preceduta dall'analisi di una brevissima frase pronunciata da una paziente che, per il livello di dettaglio come per l'interesse dei risultati, non sfuggirebbe in Empson, *Seven Types of Ambiguity*.

Whenever I read, I mentally pronounce an *I*, and yet the *I* which I pronounce is not myself. [...] “JE est un autre.” said Rimbaud. Another *I*, who has replaced my own, and who will continue to do so as long as I read. Reading is just that: a way of giving way not only to a host of alien words, images, ideas, but also to the very alien principle which utters them and shelters them.

The phenomenon is indeed hard to explain, even to conceive, and yet, once admitted, it explains to me what might otherwise seem even more inexplicable. For how could I explain, without such take-over of my innermost subjective being, the astonishing facility with which I not only understand but even *feel* what I read? When I read as I ought, i.e. without mental reservation, without any desire to preserve my independence of judgement, and with the total commitment required of any reader, my comprehension becomes intuitive, and any feeling proposed to me is immediately assumed by me. [...] reading implies something resembling the apperception I have of myself, the action by which I grasp straightaway what I think as being thought by a subject (who, in this case, is not I). [...] Reading, then, is the act in which the subjective principle which I call *I* is modified in such a way that I no longer have the right, strictly speaking, to consider it as my *I*. I am on loan to another, and this other thinks, feels, suffers, and acts within me. [...] When I am absorbed in reading, a second self takes over, a self which thinks and feels for me. [...] someone else holds the center of the stage, and the question which imposes itself, which I am absolutely obliged to ask myself, is this: «Who is the usurper who occupies the forefront? What is this mind who all alone by himself fills my consciousness and who, when I say *I*, is indeed that *I*?». (Poulet 57)

L'analisi particolarmente minuziosa di Poulet ha del resto chiari paralleli in Iser:

[I]n reading we think the thoughts of another person. Whatever these thoughts may be, they must to a greater or lesser degree represent an unfamiliar experience, containing elements which at any one moment must be partially inaccessible to us. For this reason, our selections tend first to be guided by those parts of the experience that still seem to be familiar. They will influence the gestalt we form, and so we will tend to leave out of account a number of other possibilities which our selective decisions have helped to formulate but have left on the fringes. But these possibilities do not disappear; in principle they always remain present to cast their shadow on the gestalt that has relegated them.

[...] From their presence arise the «alien associations» which begin to accumulate and so to bombard the formulated gestalten, which in turn become undermined and thus bring about a reorientation of our acts of apprehension.

[...] Through gestalt-forming we actually participate in the text, and this means that we are caught up in the very thing we are producing. This is why we often have the impression, as we read, that we are living another life. [...] This entanglement, however, is never total, because the gestalten remain at least potentially under attack by those possibilities which they have excluded but dragged along in their wake. Indeed, the latent disturbance of the reader's involvement produces a specific form of tension that leaves him suspended, as it were, between total entanglement and latent detachment. The result is a dialectic – brought about by the reader himself – between illusion-forming and illusion-breaking. (126-28).

La letteratura non si limita (cosa che di per sé sarebbe già abbastanza mirifica) ad eliminare la distinzione tra l'io e l'altro e in questo modo a permettere quello che Henry James (242) definiva «a miraculous enlargement of experience»; modifica anche la qualità di tale esperienza nelle seguenti maniere: 1. rende la nostra interiorità permeabile a un

principio esterno il cui influsso si esplica in una riorganizzazione *continua* dei suoi contenuti;<sup>23</sup> 2. la stessa intensità di questa riorganizzazione ha l'effetto di renderci consapevoli sia della categoria dell'esperienza in sé che del suo funzionamento,<sup>24</sup> vale a dire ha un effetto metacognitivo; 3. la sospensione fra «total entanglement and latent detachment» coinvolge due stati di coscienza tendenzialmente assoluti, che vengono esperiti in relazione allo stesso oggetto e contemporaneamente senza che questo li renda meno assoluti.

Questa fondamentale ristrutturazione dell'esperienza coinvolge sia il piano dei contenuti che quello delle modalità.<sup>25</sup> Il piano dei contenuti attraverso «the process, unique to literature, whereby knowledge is offered or invoked by the text in such a way that it can undergo a guided transformation in and through the reader's mind» (Iser 216):

The repertoire consists of all the familiar territory within the text. [...] The fact that this [extratextual] reality is referred to has a twofold implication: 1) that the reality evoked is not confined to the printed page, 2) that those elements selected for reference are not intended to be a mere replica. On the contrary, their presence in the text usually means that

<sup>23</sup> La riorganizzazione dei contenuti ha luogo nel succedersi delle *Gestalten*; questo processo ha luogo nel tempo, ed è continuo: ciascuna *Gestalt* invalida la precedente e viene invalidata dalla successiva: «[E]ach gestalt bears with it those possibilities which it has excluded, but which may eventually invalidate it» (Iser 129; corsivo mio). «In literature, where the reader is constantly feeding back reactions as he obtains new information, there is just such a continual process of realization, and so reading itself 'happens' like an event, in the sense that what we read takes on the character of an open-ended situation at one and the same time concrete and yet fluid. The concreteness arises out of each new attitude we are forced to adopt towards the text, and the fluidity out of the fact that each new attitude bears the seeds of its own modification. Reading, then, is experienced as something that is happening, and happening is the hallmark of reality» (68). La fruizione del testo letterario è, insomma, strutturalmente e continuamente qualcosa che la vita reale è solo in rari e spesso traumatici casi: un'esperienza, nel senso più pieno e proprio del termine, vale a dire un processo che ha come meta una revisione dei costrutti.

<sup>24</sup> «The resultant restructuring of stored experience makes the reader aware not only of the experience but also of the means whereby it develops» (Iser 134).

<sup>25</sup> Qualunque *contenuto* può essere esperito in diverse *modalità*: io posso esperire l'immagine di un albero, o l'emozione della tristezza, nella realtà, nell'immaginazione, nel sogno e così via; naturalmente ciascuna modalità dà forma ai contenuti attraverso le caratteristiche che la definiscono. Anche se non è mai oggetto di una trattazione sistematica da parte di Iser, la distinzione tra diverse modalità di esperienza (introdotta a partire dall'analisi dell'immaginazione di Ryle) ha un ruolo abbastanza centrale nella spiegazione che Iser dà di quella che potremmo definire la meccanica della lettura come esercizio spirituale: «far from picturing involving the having of faint sensations, or wraiths of sensations, it involves missing just what one would be due to get, if one were seeing the mountain.[...] The imagistic vision of the imagination is therefore not the impression objects make upon what Hume still called 'sensation'; nor is it optical vision, in the true sense of the term; it is, in fact, the attempt to ideate [vorstellen] that which one can never see as such. The true character of these images consists in the fact that they bring to light aspects which could not have emerged through direct perception of the object. "Imaging" depends upon the absence of that which appears in the image. Clearly, then, we must distinguish between perception and ideation as two different means of access to the world: perception requires the actual presence of the object, whereas ideation depends upon its absence or non-existence. In reading literary texts, we always have to form mental images, because the 'schematized aspects' of the text only offer us knowledge of the conditions under which the imaginary object is to be produced. This knowledge sparks the process of ideation, but it is not itself the object to be viewed; this consists in the not yet formulated combination of given data. [...] The image, then, is basic to ideation. It relates to the nongiven or to the absent, endowing it with presence. It also makes conceivable innovations arising from a rejection of given knowledge or from unusual combinations of signs» (Iser 136-37).

they undergo some kind of transformation [...] In the literary text they thus become capable of new connections, but at the same time the old connections are still present, at least to a certain degree [...] Thus the repertoire incorporates both the origin and the transformation of its elements [...].

[T]he repertoire presents existing norms in a state of suspended validity - thus turning the literary text into a kind of halfway house between past and future. (69-70)

The repertoire reproduces the familiar, but strips it of its current validity. What it does not do, however, is formulate alternative values [...]; unlike philosophies and ideologies, literature does not make its selections and its decisions explicit. Instead, it questions or recodes the signals of external reality in such a way that the reader himself is to find the motives underlying the questions, and in doing so he participates in producing the meaning. (74)

È piuttosto importante osservare che il fatto che il testo letterario «does not [...] *formulate* alternative values» (corsivo mio) non vuol dire affatto che non li *esprima*; vuol dire semplicemente che ne lascia la formulazione al lettore, la cui partecipazione alla produzione del significato del testo consiste (come nel caso del testo filosofico antico) nel seguire un percorso che porta a una meta insieme cognitiva, emotiva ed esistenziale.

This is the ultimate function of the aesthetic object: it establishes itself as a transcendental viewpoint for the positions represented in the text – positions from which it is actually compiled and which it now sets up for observation. (97-98).

La natura di esercizio spirituale del testo letterario presuppone innanzitutto la sua definizione come esercizio, come un compito che va svolto; e, come in tutti gli esercizi, ciò che importa non è svolgerlo correttamente bensì acquisire la disposizione di cui la capacità di svolgerlo correttamente rappresenta la conseguenza:

The text uses the reader's individual experience on its own terms, and for the most part these tend to be terms of negation, suspension, segmentation, or even total rejection. Knowledge, then, is evoked by the schemata, and at the moment when it becomes present it is *revoked*. (143-44)

Sul piano, più astratto ma non meno rilevante, delle modalità, la ristrutturazione dell'esperienza rappresenta anzitutto il punto di partenza della fruizione letteraria, nel senso che l'inversione della polarità soggetto-oggetto strutturalmente inseparabile dall'atto della lettura (in cui io divento oggetto di manipolazione da parte di un soggetto che rendo tale prestandogli il mio io) è già essa stessa per definizione un «restructuring of experience», nel senso che induce uno stato di coscienza non ordinario, che Poulet descrive in maniera particolarmente memorabile:<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Quest'affermazione, per quanto possa sembrare ardita, non è un'iperbole ma, al contrario, discende in maniera necessaria da una considerazione sobria e oggettiva della natura dell'esperienza letteraria. Nella fruizione del testo letterario i parametri strutturali della coscienza subiscono infatti variazioni sistematiche e significative, che rendono quasi inevitabile classificare l'esperienza della letteratura come uno stato di coscienza a sé, analogo al sogno o a quelli in cui è possibile entrare con l'ausilio di pratiche come il viaggio sciamanico o il respiro olografico o mediante l'uso di particolari sostanze. Conto di dedicare un lavoro a sé a un'esplorazione sistematica delle maniere in cui gli stati alterati di coscienza comunemente intesi e l'esperienza letteraria possono illuminarsi reciprocamente, e contribuire ad impostare una serie di questioni centrali relative alla teoria della coscienza e ai suoi vari stati; per adesso potrà essere sufficiente richiamare i concetti fondamentali della teoria dei «mindbody states» di Ro-

I am someone who happens to have as objects of his own thought, thoughts which are part of a book I am reading, and which are therefore the cogitations of another. They are the thoughts of another, and yet it is I who am their subject. [...] I am thinking the thoughts of another. Of course, there would be no cause for astonishment if I were thinking it as the thought of another. But I am thinking it as my very own. [...] I am a self who is granted the experience of thinking thoughts foreign to him. I am the subject of thoughts other than my own. My consciousness behaves as though it were the consciousness of another. (55-56).

[S]ince everything has become part of my mind, thanks to the intervention of language, the opposition between the subject and its objects has been considerably attenuated. And thus the greatest advantage of literature is that I am persuaded by it that I am freed from my usual sense of incompatibility between my consciousness and its objects (55).

E al tempo stesso, come osserva Iser, ne costituisce il punto d'arrivo:

Reading removes the subject-object division, and so the reader becomes occupied by the author's thoughts. These, however, cause a different kind of division, within the reader himself. In thinking the thoughts of another, he temporarily leaves his own disposition, for he is concerned with something which until now had not been covered by and could not have arisen from the orbit of his personal experience. Thus there occurs a kind of artificial division as the reader brings into his own foreground something which he is not. This does not mean, though, that his own orientations disappear completely. However much they may recede into the past, they still form the background against which the prevailing thoughts of the author take on thematic significance. [...]

The split between the subject and himself, which results in a contrapunctually structured personality in reading, not only enables the subject to make himself present in the text, it also brings about a tension, which indicates to what extent the subject has been affected by the text. (155-58)

Queste trasformazioni dei due piani dell'esperienza, quello dei contenuti e quello delle modalità, contribuiscono sinergicamente a determinare nell'essere del lettore una metamorfosi la cui meccanica precisa è oggetto da parte di Iser di una descrizione approfondita e dettagliata:

The more 'present' the text is to us, the more our habitual selves – at least for the duration of the reading – recede into the 'past'. The literary text relegates our own prevailing views into the past by itself becoming a present experience, for what is now happening or may happen was not possible so long as our characteristic views formed the present.

[...] Reading has the same structure as experience, to the extent that our entanglement has the effect of pushing our various criteria of orientation back into the past, thus suspending their validity for the new present. This does not mean, however, that these criteria or our previous experiences disappear altogether. On the contrary, our past still remains our experience, but what happens is that it begins to interact with the as yet unfamiliar presence of the text. This remains unfamiliar as long as our previous experiences are pre-

berts: i «mindbody states» (anche «psychophysiological states» o «states of consciousness») si possono definire come «an overall pattern of physiological and mental functioning at any one time» e sono caratterizzati dai particolari valori che assumono i parametri che compongono la coscienza (definiti ad esempio da Shanon in *The Antipodes of the Mind* 198-206); i vari stati vengono prodotti da «mindbody psychotechnologies»; tutti i comportamenti, le capacità e le esperienze non esistono in assoluto e in astratto ma «risiedono» in uno specifico stato di coscienza (Roberts, *Psychedelic Horizons* 113-19).

cisely as they had been before we began our reading. But in the course of the reading, these experiences will also change, for the acquisition of experience is not a matter of adding on – it is a restructuring of what we already possess. [...]

The new experience emerges from the restructuring of the one we have stored, and this restructuring is what gives the new experience its form. But what actually happens during this process can again only be experienced when past feelings, views and values have been evoked and then made to merge with the new experience. The old conditions the form of the new, and the new selectively restructures the old. The reader's reception of the text is not based on identifying two different experiences (old versus new), but on the interaction between the two. (131-33).

Il testo letterario ci colloca in un presente che è al tempo stesso assolutamente alieno («what is now happening [...] was not possible so long as our characteristic views formed the present») e assolutamente coinvolgente, in quanto è il prodotto dell'«entanglement» conseguente all'azione delle strategie testuali sulla psiche del lettore (nonché dell'assunzione da parte sua di quella che abbiamo definito la «posizione in prima persona» costituita dal testo). Questo coinvolgimento è una conseguenza inevitabile dell'atto della lettura («[t]he literary text relegates our own prevailing views into the past by itself becoming a present experience»), ma al tempo stesso esso non può essere conseguito senza abbandonare la nostra identità precedente: «[the presence of the text] remains unfamiliar as long as our previous experiences are precisely as they had been before we began our reading»; questo porta a un'inversione della dialettica gestaltica figura/sfondo nella nostra coscienza facendo sì che «our habitual selves [...] recede into the "past"»; ma questa inversione è possibile soltanto grazie all'influsso di un nuovo principio di organizzazione, che sotto il profilo gestaltico assume il ruolo di *figura* e sotto quello percettivo quello di *presente*. In questo senso la lettura (a differenza di quanto non avvenga in genere nell'esperienza reale) è veramente un'esperienza, nel senso che ci permette di sperimentare l'inadeguatezza di tutto ciò che siamo, sappiamo e crediamo e, almeno temporaneamente di sospenderne la validità, sottraendo alla sua influenza stereotipante non solo le nostre esperienze attuali ma anche quelle passate: «in the course of the reading, [our previous] experiences will also change, for the acquisition of experience is not a matter of adding on – it is a restructuring of what we already possess». E le conseguenze più rilevanti e più profonde di questo processo riguardano l'identità del soggetto:

As the new, foregrounded theme can only be understood in relation to our old, backgrounded experience (from whichever facet of our disposition this may derive), it follows that our assimilation of the alien experience must have retroactive effects on that store of experience. The division, then, is not between subject and object, but between the subject and himself.

In thinking alien thoughts, the subject has to make himself present to the text, and so leave behind that which has hitherto made him what he is.

[...] And from this condition derives the impression readers sometimes have of experiencing a transformation in reading. [...]

The significance of the work, then, does not lie in the meaning sealed within the text, but in the fact that that meaning brings out what had previously been sealed within us. When the subject is separated from himself, the resultant spontaneity is guided and shaped by the text in such a way that it is transformed into a new and real consciousness. Thus each text constitutes his own reader. [...] This structure pinpoints the reciprocity between the constituting of meaning and the heightening of self-awareness which develops in the reading process along precisely the same lines and between precisely the same poles. [...]

This implies that in thinking alien thoughts it is not enough for us just to comprehend them: such acts of comprehension can only be successful to the extent that they help formulate something in us. Alien thoughts can only formulate themselves in our consciousness when the spontaneity mobilized in us by the text gains a gestalt of its own. This gestalt cannot be formed by our own past and conscious orientations, for these could not have awakened our spontaneity, and so it follows that the conditioning influence must be the alien thoughts which we are now thinking. Hence, the constitution of meaning not only implies the creation of a totality emerging from interacting textual perspectives [...] but also, through formulating this totality, it enables us to formulate ourselves and thus to discover an inner world of which we had hitherto not been conscious.

At this point the phenomenology of reading merges into the modern preoccupation with subjectivity. (155-58).

L'esperienza della lettura, e le modalità specifiche che la caratterizzano, introducono una discontinuità nell'identità del soggetto: «[i]n thinking alien thoughts, the subject has to make himself present to the text, and so leave behind that which has hitherto made him what he is»; i confini dell'identità vengono dislocati («[t]he division [...] is not between subject and object, but between subject and himself»); e la conseguenza esistenziale di questi processi è l'esperienza di una trasformazione dell'identità, «the impression readers sometimes have of experiencing a transformation in reading»; appunto in questa trasformazione va identificato il senso più profondo dell'esperienza letteraria.

Nella modellizzazione di Iser, questa trasformazione presenta però caratteristiche ambigue, per non dire contraddittorie: da un lato l'esperienza della lettura viene descritta a più riprese come abbandono dell'identità precedente; dall'altro Iser afferma che il testo letterario «brings out what had previously been sealed within us», portando a coscienza «an inner world of which we had hitherto not been conscious», ma che era comunque, evidentemente, parte della nostra soggettività («[a]t this point the phenomenology of reading merges into the modern preoccupation with subjectivity»). Questa contraddizione può essere risolta con l'ausilio di un importante concetto della psicologia dell'apprendimento, quello di «zona di sviluppo prossimale». Vygotskij (86) la definisce come «the distance between the actual developmental level as determined by independent problem solving and the level of potential development as determined through problem solving under adult guidance, or in collaboration with more capable peers». Come Vygotskij spiega,

What the child can do himself, with no help on the side, reveals his already mature capabilities and functions. [...]

[I]t is always important to ascertain not only the mature processes but also those that are maturing. [...] What the child can do today in cooperation and with guidance, tomorrow he will be able to do independently. This means that by ascertaining the child's potentials when he works in cooperation, we ascertain in this way the area of maturing intellectual functions that in the near stage of development must bear fruit and, consequently, be transferred to the level of actual mental development of the child. Thus, in studying what the child is capable of doing independently, we study yesterday's development. Studying what the child is capable of doing cooperatively, we ascertain tomorrow's development.

The area of immature, but maturing processes makes up the child's zone of proximal development. (193)

Il concetto di zona di sviluppo prossimale permette di risolvere l'apparente contraddizione che abbiamo individuato sopra nella teoria di Iser: esattamente come l'esperienza di collaborazione descritta da Vygotskij, l'esperienza della lettura provoca *sia*

l'abbandono di un'identità precedente *sia* la presa di coscienza di una parte altrimenti inaccessibile della nostra soggettività. Alla luce di questo collegamento il luogo dell'azione esercitata dai testi letterari nella prospettiva della fenomenologia della letteratura può dunque essere identificato con precisione nella zona di sviluppo prossimale: quando Iser afferma che «in thinking alien thoughts it is not enough for us just to comprehend them: such acts of comprehension can only be successful to the extent that they help formulate something in us», il fenomeno che descrive è appunto l'espansione delle nostre possibilità esistenziali in una direzione determinata dall'interiorizzazione di un principio di organizzazione esterno. Ciò che la zona di sviluppo prossimale è per le capacità cognitive e di soluzione di problemi, l'esperienza letteraria è per l'identità: «the constitution of meaning not only implies the creation of a totality emerging from interacting textual perspectives [...] but also, through formulating this totality, it enables us to formulate ourselves and thus to discover an inner world of which we had hitherto not been conscious».

A questo punto, però, è necessario osservare che il concetto di zona di sviluppo prossimale, così come è stato formulato da Vygotskij (non meno che nelle sue successive riprese e applicazioni, onnipresenti nell'attuale psicologia dell'apprendimento), ha il difetto fondamentale di reificare qualcosa che *non esiste se non in una relazione*.<sup>27</sup> I bambini (e non solo loro) non vanno in giro circondati da una "zona di sviluppo prossimale" come dei palombari dentro uno scafandro: la zona di sviluppo prossimale *si crea* nel contesto di una relazione, e prende forma dalle peculiarità di quella relazione: la cooperazione e la guida di cui parla Vygotskij possono assumere infinite forme, non tutte ugualmente adatte a stimolare le potenzialità di un dato individuo; altrimenti non si spiegherebbe come un allievo, cambiando metodo o insegnante, improvvisamente possa smettere (o cominciare) ad avere difficoltà con una materia.

Questa natura relazionale delle potenzialità di sviluppo, che sono sempre il risultato dell'incontro tra un sostrato identitario individuale e una particolare spinta evolutiva, è oggetto di un riconoscimento esplicito e illuminante nella teoria di Iser:

Now every text we read relates itself to a different section of our person; each text has a different theme, and so must link up with a different background of our experience. Since each text involves only certain dispositional facets, and never invokes the total system of our orientation, the very make-up of this system will be differently weighted according to the text we read. (155)

Il collegamento tra Iser e Vygotskij permette perciò di focalizzare un altro straordinario effetto della fruizione letteraria: la possibilità di direzionare in prima persona la propria evoluzione esistenziale, creando per la propria identità, attraverso la lettura di testi diversi, ognuno dei quali «relates itself to a different section of our person» e «link[s] up with a different background of our experience», sempre nuove zone di sviluppo prossimale.<sup>28</sup> In questo modo la fruizione dei testi letterari si rivela come una delle forme più

---

<sup>27</sup> Questo difetto dovrebbe essere particolarmente percettibile per gli innumerevoli autori successivi che lo hanno ripreso e applicato, e che si riconoscono invariabilmente nell'orientamento metodologico costruzionista.

<sup>28</sup> Gli effetti percettivi, emotivi, cognitivi della componente immaginativa, definitoria dell'esperienza letteraria, sono stati accertati da innumerevoli studi sperimentali (quelli esistenziali, per quanto assai più rilevanti, sono per ovvi motivi molto difficili da sottoporre ad analoghe verifiche): Gendler presenta una notevolissima quantità e varietà di casi di quello che definisce «*imaginative contagion*»: cases where

importanti che, nelle società dove esiste la letteratura, assumono quelle che Foucault definisce le «tecniche del sé»,

ce qu'on pourrait appeler les «techniques de soi», c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi. En somme, il s'agit de replacer l'impératif du «se connaître soi-même», qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans l'interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite : que faire de soi-même ? quel travail opérer sur soi ? comment «se gouverner» en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions,

merely pretending or imagining that P has effects that we would expect only perceiving or believing that P to have» (Gendler 183), casi che mettono radicalmente in questione lo «standard model of pretense», fondato sui due effetti del *mirroring* e del *quarantining*: «*mirroring* says that if I pretend that P, and if I am tacitly or explicitly attending to my belief that  $P \Rightarrow Q$ , then (*ceteris paribus*) I will be inclined to pretend that Q. *Quarantining* says that if I (merely) pretend that P, and (consequently) that Q, I am *not* inclined thereby to believe that P or believe that Q» (184). Se definiamo «a being for whom the standard model is fully instantiated a *perfect pretender*» «human beings are not perfect pretenders, because our tendency to quarantine is tempered by our susceptibility to imaginative contagion» (Gendler 185). L'«imaginative contagion» viene definito da Gendler come una situazione in cui «despite explicitly recognizing something to be fictional [...] we nonetheless respond to the content in question in (some of the) ways in which we would if the content were reality reflective. [...] In these cases, we do not lose track of whether or not some particular content is reflective of reality» (186); «Imaginative contagion occurs when source-indifferent features of our mental architecture process merely imagined input in the same way that nonimaginary input would have been processed, despite our recognition that the content in question is not reality reflective» (Gendler 188). I casi (piuttosto stupefacenti) vanno da effetti neurofisiologici di base come le immagini postume negative di oggetti immaginari (188) o più complessi, come l'efficacia degli allenamenti immaginari nella formazione degli atleti (189-90), a effetti sulle emozioni (una persona che ha attaccato l'etichetta «Cianuro» a un barattolo che lei stessa ha riempito di zucchero mostra una certa riluttanza a cibarsene, 190) fino alle conseguenze comportamentali e cognitive di situazioni immaginarie, come la presenza di altre persone (che decresce la disponibilità a intervenire in casi di emergenza, Gendler 191-93) o l'evocazione di stereotipi (persone a cui viene chiesto di immaginare rispettivamente un professore universitario o un tifoso di calcio riescono a rispondere a domande di cultura generale rispettivamente meglio e peggio di persone non sottoposte all'esperienza, 193-94); come spiegazione di questo fenomeno Gendler propone l'ipotesi che gli schemi cognitivi che filtrano la percezione e l'esperienza funzionino tanto meglio quanto più sono accessibili, e che quindi la loro evocazione immaginaria predisponga il soggetto a servirsene (Gendler 196). Il lavoro, pur interessantissimo, di Gendler, menziona solo di passaggio, in una nota, la letteratura («Nor is it clear that we would *want* to be perfect pretenders. It is far from clear that perfect pretenders would be in a position to enjoy or learn from fiction, or to engage in counterfactual reasoning about the future», 185, nota 2); questa decisione può essere considerata saggia se si considera il modo in cui la questione dell'esperienza letteraria viene normalmente affrontata nella filosofia analitica: un caso rappresentativo è Currie, la cui tesi fondamentale è che «readers, in the process of understanding the events and characters of a narrative, are required to focus on the mind of the author» (Currie 171) e che spiega gli effetti estetici ed emotivi della narrazione letteraria come imitazione dell'autore: «mood is conveyed imitatively; we have a sense of the narrator's [*sic*] mood, as expressed through his act of representation, and we quickly catch that mood ourselves» (180); la confusione terminologica tra «author» e «narrator» è solo un epifenomeno del disprezzo, implicito ma profondissimo, che Currie (come tutti i suoi colleghi che si occupano di immaginazione, narrazioni e letteratura) dimostra per i concetti e i risultati della teoria letteraria, sentimento che, considerando il livello delle sue argomentazioni, i teorici della letteratura potrebbero sentirsi giustificati nel ricambiare.

le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit?  
(Foucault 213).<sup>29</sup>

La «metamorfosi dell'essere» provocata dalla fruizione letteraria rivela così la propria natura profondamente paradossale: essa è al tempo stesso cercata e subita, desiderata e sofferta, volontaria e involontaria; paradosso che è, del resto, ben presente anche ad Hadot:

L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del «Sé» e dell'essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l'essere di colui che la compie. (*Esercizi* 32)

Come la letteratura, anche la filosofia è al tempo stesso «un progresso che *ci fa essere più pienamente*» e «una conversione che sconvolge la vita intera, che *cambia l'essere* di colui che la compie»; allo stesso modo, «[i]n ogni scuola, non si devono discutere i dogmi e i principi metodologici» (16) ma, al tempo stesso, la scelta della scuola filosofica di cui non sarà concesso di discutere i dogmi è per ciascuno assolutamente libera, e nessuna sanzione punisce coloro che eventualmente decidano di abbandonarla. Il punto di arrivo della fruizione del testo letterario, come del testo filosofico è, nel suo inestricabile e paradossale intreccio di attività e passività, l'evento più misterioso e più inesplicabile che possa travolgere l'identità: la conversione. Sia in filosofia che in letteratura, se ci si tira indietro di fronte a questo, ci si trincerava dietro il valore «oggettivo» della propria ricerca come mattoncino nella muraglia concentrazionaria della «storia degli studi»; se si accetta di mettersi completamente in gioco, ci si ritrova trasformati in un mondo trasformato<sup>30</sup> dove i punti di riferimento che prima orientavano la nostra esistenza, a cominciare dalla distinzione tra soggetto e oggetto,<sup>31</sup> sono annullati.

Vorrei concludere la mia esposizione delle analogie tra l'esperienza letteraria e quella della filosofia come esercizio spirituale con un parallelo tanto preciso e rilevante quanto inatteso: quello tra la fruizione del testo letterario e la definizione della filosofia come «esercizio della morte», definizione che percorre tutta la storia della cultura classica e rappresenta uno dei fondamenti della pratica della filosofia come esercizio spirituale. Tra le conseguenze più rilevanti, anche se meno immediatamente evidenti, dell'analisi fenomenologica dell'esperienza letteraria c'è infatti, sia secondo Iser che secondo Poulet, quella, straniante quanto ineludibile, che «[e]sercitarsi a morire alla propria individualità»

---

<sup>29</sup> Foucault sviluppò il concetto di «tecniche del sé» dopo aver conosciuto il lavoro di Pierre Hadot, che esercitò su di lui una profondissima influenza (tra l'altro, fu su iniziativa di Foucault che nel 1982 Hadot venne eletto al Collège de France); per quanto evidente sia la derivazione delle «tecniche del sé» di Foucault dagli «esercizi spirituali» di Hadot, i due concetti non sono tuttavia identici: Hadot propone un'analisi delle differenze in «Reflections on the Idea of the 'Cultivation of the Self'» in Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 206ss.

<sup>30</sup> Sulla natura precisa di questa trasformazione si veda sotto la fine della sezione 4.

<sup>31</sup> Per finire con quella tra «dilettanti» e «professionisti»: «We do not know where this gentleman came from, nor are we sure of his real name. Around his house were five willow trees, and he took his name from them. He was a quiet man of few words, having no interest in seeking glory or fortune. He liked to read books but did not try to have a thorough understanding of them. And yet, whenever he did grasp something, he would be so happy that he would forget his meals.» (Tao Qian, *Biografia del signore dei cinque salici*, citato in Zhang 127).

(Hadot, *Esercizi* 51) costituisca una componente strutturale e sostanziale dell'atto della lettura:

[F]rom the moment I become a prey to what I read, I begin to share the use of my consciousness with this being whom I have tried to define and who is the conscious subject ensconced at the heart of the work. He and I, we start having a common consciousness. [...] The consciousness inherent in the work is active and potent; it occupies the foreground; it is clearly related to its *own* world, to objects which are *its* objects. In opposition, I myself, although conscious of whatever it may be conscious of, I play a much humbler role, content to record passively all that is going on in me. (Poulet 9)

The image and the reading subject are indivisible. [...] the reader is absorbed into what he himself has been made to produce through the image; he cannot help being affected by his own production. The non-given or the absent enter into his presence, and he enters into theirs. But if we are absorbed into an image, we are no longer present in a reality – instead, we are experiencing what can be only be described as an irrealization, in the sense that we are preoccupied with something that takes us out of our own given reality. This is why people often talk of escapism with regard to literature, when in actual fact they are only verbalising the particular experience they have undergone. (Iser 139)

Nel suo costringere la nostra coscienza in un ruolo passivo, nel renderla sfondo rispetto a un primo piano occupato da una coscienza aliena ma «active and potent», nel suo «take[...] us out of our own given reality» e nell'«irrealization» che ci costringe a sperimentare, la natura più profonda dell'esercizio spirituale della letteratura, come di quello della filosofia, è proprio il suo essere «esercizio e tirocinio della morte» (Hadot, *Esercizi* 50). L'unica differenza è che, conformemente alla natura della visione del mondo letteraria (su cui ci soffermeremo più estesamente sotto) l'«esercizio della morte» presupposto dalla fruizione della letteratura non ha come fine quello di «vedere le cose nella prospettiva dell'universalità e dell'oggettività» (51) ma, al contrario, quello di fare posto al centro della nostra individualità e soggettività a un principio ugualmente soggettivo e individuale, ma alieno («I begin to share the use of my consciousness with this being [...] who is the conscious subject ensconced at the heart of the work»). Leggere vuol dire lasciar vivere dentro di noi qualcun altro al nostro posto, fargli dono della nostra mente, della nostra coscienza, delle nostre emozioni, e per amor suo accettare la perdita di centralità, l'uscita di scena, la morte del nostro io.

#### 4.

La profondità e la produttività dell'analogia tra filosofia e letteratura come forme di esercizio spirituale non deve tuttavia indurci a trascurare alcune fondamentali differenze, che definiscono al tempo stesso la natura delle due modalità di esperienza e la forma e i contenuti delle conversioni a cui ciascuna rispettivamente conduce.

Una prima importante differenza riguarda il funzionamento rispettivo delle due tipologie testuali nella prospettiva degli esercizi spirituali: nella ricostruzione che Hadot propone della pratica filosofica antica, i testi canonici delle varie scuole rappresentavano per gli adepti il punto di partenza per un'attività deliberata e volontaria consistente nello svolgimento di vari tipi di esercizi spirituali, che potevano assumere ad esempio (come nel caso di *A se stesso* di Marco Aurelio) la forma di meditazioni scritte; nella prospettiva della fenomenologia della letteratura, invece, il funzionamento del testo letterario innesca

automaticamente nel lettore una trasformazione dell'identità (cfr. Iser 153-58 e 131-33): leggere è *di per sé* un esercizio spirituale.

Un'altra, non meno importante, ha a che vedere con i contenuti specifici che riempiono di senso le due forme di esercizio:

La parola «spirituale» [...] rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi, l'individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto («eternarsi superandosi»). (Hadot, *Esercizi* 30).

Il fine dei testi filosofici, e degli esercizi spirituali che propongono, è permettere all'individuo di collocarsi «nella prospettiva del Tutto» (secondo la definizione, di volta in volta diversa, che di questa prospettiva, per definizione assoluta, ma in realtà tutt'altro che unica, dà ciascuna scuola filosofica). Il fine della letteratura come esercizio spirituale è esattamente opposto: ciò che la letteratura permette di fare, induce a fare e, in un certo modo, *costringe* a fare, non è collocarsi nella prospettiva del Tutto ma, al contrario, collocarsi in infinite prospettive individuali sempre per definizione parziali e, al tempo stesso, sempre tendenzialmente assolute:

The mobilized spontaneity will depend, though, on the nature of the text to which we have made ourselves present. It will cast the released spontaneity into a certain shape and thus begin to mould what it has called forth. [...] These different modes of spontaneity are the reading subject's attitudes, through which he tries to reconcile the as yet unknown experience of the present text with his own store of past experience. As the nature and the extent of released spontaneity are governed by the individuality of the text, a layer of the reader's personality is brought to light which had hitherto remained hidden in the shadows. [...]

Thus each text constitutes his own reader. (Iser 155-59).

L'oggetto della letteratura come esercizio spirituale è, dunque, non un assoluto oggettivo attingibile per mezzo della ragione bensì un assoluto soggettivo attingibile per mezzo dell'immaginazione. Il decentramento letterario non ha come meta una superiore oggettività (surrettiziamente molteplice e quindi necessariamente fraudolenta) bensì un luogo più umile ma al tempo stesso più inattingibile: un'altra interiorità. Da questo punto di vista la letteratura può essere definita come l'esercizio spirituale caratteristico di una posizione filosofica costruttivista in quanto rappresenta l'unico modo di esperire l'esistenza di infinite posizioni tutte tra loro incommensurabili e al tempo stesso tutte equivalenti, tra loro e alla propria.

I am aware of a rational being, the consciousness of another, no different from the one I automatically assume in every human being I encounter, except that in this case the consciousness is open to me, welcomes me, lets me look deep inside itself and even allows me, with unheard-of licence, to think what it thinks and feel what it feels. [...] How can I have opened my mind so completely to what is usually shut out of it? I do not know. (Poulet 54)

Al di là di tutte le trasformazioni metacognitive su cui si sofferma con straordinaria sottigliezza l'analisi di Iser,<sup>32</sup> il punto fondamentale dell'esperienza letteraria è la sua capacità di mettere il soggetto di fronte a un relativo posto e percepito come un assoluto, all'alieno non eludibile, al non io che viene percepito come io; da questo stupro (sul quale la consapevolezza metacognitiva è molto scarsa) viene generato un nuovo io:

And we shall find that it is only when the reader is *forced* to produce the meaning of the text under unfamiliar conditions [...] that he can bring to light a layer of his personality that he had previously been unable to formulate in his conscious mind (Iser 149-50; corsivo mio).<sup>33</sup>

Nella misura stessa in cui è pratica di esercizi spirituali, la vita filosofica strappa dalla vita quotidiana, è una conversione, un cambiamento totale di visione, di stile di vita, di comportamento. (Hadot, *Eserizi* 61).

E questo nuovo io riesce a trascendere i limiti non solo dell'identità individuale ma dello stesso mondo «reale»:<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Il cui punto di partenza, teorico se non storico, può essere identificato nell'«I do not know» di Poulet (54): la minuziosa e articolatissima analisi di Iser non è altro che una spiegazione eccezionalmente approfondita e dettagliata della meccanica del miracolo che Poulet descrive senza spiegarlo.

<sup>33</sup> Anche al di là delle fondamentali riserve teoriche espresse nella nota seguente, è doveroso osservare che questa miracolosa permeabilità ha comunque dei limiti. La posizione di Booth, «It is *only* as I read that I become the self whose beliefs must coincide with the author's. Regardless of my real beliefs and practices, I must subordinate my mind and heart to the book if I am to enjoy it to the full» (Booth 137, cit. in Iser 37; corsivo mio) è praticamente insostenibile non solo (come osserva con notevole acume Iser) perché «the sacrifice of the real reader's own beliefs would mean the loss of the whole repertoire of historical norms and values» (Iser 37) ma anche e soprattutto perché i lettori reali, a differenza dei New Critics, avvertono l'impulso e il bisogno di dare a ciò che leggono un senso e una rilevanza esistenziali invece di crogiolarsi in una dimensione estetica intesa come negazione di qualsiasi pragmatica, e questo li rende fatalmente meno plastici di quanto Booth non si augurerebbe. A questo fenomeno Iser dedica osservazioni illuminanti: «Generally, the role prescribed by the text will be the stronger, but the reader's own disposition will never disappear totally; it will tend instead to form the background to and a frame of reference for the act of grasping and comprehending» (37). Ma dove la «reader's own disposition» emerge nella maniera più inequivocabile è nell'incapacità o nel rifiuto di compiere quest'atto: «The more committed the reader is to an ideological position, the less inclined he will be to accept the basic theme-and-horizon structure of comprehension which regulates the text-reader interaction. He will not allow his norms to become a theme, because as such they are automatically open to the critical view inherent in the virtualized positions that form the background. And if he is induced to participate in the events of the text, only to find that he is supposed to adopt a negative attitude towards values he does not wish to question, the result will often be open rejection of the book and its author. Even this reaction still testifies to the undiminished validity of this structure, which brings about an involuntary self-diagnosis in its irritated recipients» (Iser 201-02). Queste osservazioni trovano una corrispondenza assolutamente precisa in relazione al testo filosofico: come Hadot dimostra, le opere di tutte le scuole della tradizione antica erano scritte nella prospettiva degli esercizi spirituali, ma sicuramente un adepto di una concezione filosofica non era in grado di *leggere* in questa prospettiva gli scritti delle scuole rivali: «Filosofare [...] equivale a scegliere una scuola, convertirsi al suo modo di vivere e accettare i suoi dogmi» (*Eserizi* 216).

<sup>34</sup> Naturalmente solo in un certo senso (e quindi, a rigore, per nulla...): la realtà testuale è strutturalmente addomesticata rispetto all'alienità al massimo grado minacciosa della realtà primaria («truth must of necessity be stranger than fiction, for fiction is the creation of the human mind, and therefore is congenial to it», Chesterton 66); l'esperienza letteraria è incommensurabile con l'esperienza reale, «an agony of flame that cannot singe a sleeve»; la comprensione letteraria non ha alcun rapporto con

In other words, the literary text enables the readers to transcend the limitations of their own real-life situation: it is not a reflection of any given reality, but it is an extension or broadening of their own reality. (Iser 79)

In reading we are able to experience things that no longer exist, and to understand things that are totally unfamiliar to us [...]. (19)

If the reader is made to formulate the cause underlying the questioning of the world, it implies that he must transcend that world, in order to be able to observe it from outside. And herein lies the true communicatory function of literature.

Whatever may be the individual contents which come into the world through a work of art, there will always be something which is never given in the world, and which only a work of art provides: it enables us to transcend that which we are otherwise so inextricably entangled in – our own lives in the midst of the real world. (230)

Nelle conclusioni del suo lavoro Iser identifica la cifra fondamentale della letterarietà nella «negativity», che definisce come «the structure underlying the invalidation of the manifested reality» (229): ma l'oggetto fondamentale di questa invalidazione non è l'uno o l'altro aspetto della costruzione testuale, bensì il mondo in quanto tale, e la vita che conduciamo al suo interno. È questa la pragmatica della letteratura *in sé*, distinta dalla pragmatica del singolo testo letterario. La letteratura rappresenta la prova insieme più accessibile e più convincente che «un altro mondo» non è soltanto «possibile»:<sup>35</sup> è *reale*.<sup>36</sup> E questa è una consapevolezza da cui non si torna indietro e che, come la pratica filosofica nella sua accezione originaria, separa radicalmente dal mondo chi la possiede perché il suo senso più profondo è appunto quello di essere *opposta al mondo*: «È l'amore di questa sapienza estranea al mondo a rendere il filosofo estraneo al mondo». (Hadot, *Esercizi* 13)

la vera comprensione; e tutto questo ha sicuramente molto a che fare con la tendenza di alcune persone (di cui Chesterton ha dato una descrizione indimenticabile: «If he wishes to float into fairyland, he reads a book; if he wishes to soar into heaven, he reads a book; if he wishes to slide down the banisters, he reads a book», 26) a preferire l'esperienza letteraria a quella della realtà primaria. La letteratura è *sia* uno strumento potentissimo e fondamentale di cambiamento interiore e di evoluzione esistenziale *sia* una forma perniciosa e autocompiaciuta di solipsismo a cui inerisce un'ideologia insidiosa e venefica. Tutti i paradossi che la letteratura può esprimere sono nulla rispetto al paradosso che la letteratura è.

<sup>35</sup> Prima di diventare il titolo di diversi testi, da un documentario sulla contestazione del G8 di Genova a un libro di Marc Augé, la frase era stata lo slogan del primo World Social Forum, che ebbe luogo nel 2001 a Porto Alegre, in Brasile.

<sup>36</sup> «[T]he effect of this book [*Il maestro e Margherita*] was really fantastic. There's an expression "out of this world." This book was totally out of the Soviet world. The evil magic of any totalitarian regime is based on its presumed capability to embrace and explain all the phenomena, their entire totality, because explanation is control. Hence the term *totalitarian*. So if there's a book that takes you out of this totality of things explained and understood, it liberates you because it breaks the continuity of explanation and thus dispels the charms. It allows you to look in a different direction for a moment, but this moment is enough to understand that everything you saw before was a hallucination (though what you see in this different direction might well be another hallucination). *The Master and Margarita* was exactly this kind of book [...]. *The Master and Margarita* didn't even bother to be anti-Soviet yet reading this book would make you free instantly. It didn't liberate you from some particular old ideas, but rather from the hypnotism of the entire order of things» (Pelevin, *Viktor Pelevin interviewed by Leo Kröpfviansky*).

Hadot non manca di esplicitare chiaramente le conseguenze della sua teoria per l'ermeneutica del testo filosofico:

Tutti gli esempi precedenti ci permettono di vedere il cambiamento di prospettiva che apporta, nell'interpretazione e nella lettura delle opere filosofiche dell'antichità, la preoccupazione di considerare tali opere nella prospettiva della pratica degli esercizi spirituali. La filosofia appare allora – nel suo aspetto originario – non più come una costruzione teorica, ma come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e di vedere il mondo, come uno sforzo di trasformare l'uomo. In generale gli storici contemporanei della filosofia hanno scarsamente la tendenza a prestare attenzione a questo aspetto, nondimeno essenziale. (*Esercizi* 66).

Smettere di disconfermare la dimensione pragmatica delle opere letterarie porterebbe nell'ermeneutica letteraria a un «cambiamento di prospettiva» perfettamente analogo. Ed è proprio un cambiamento del genere che sembra adombrare Hadot nelle conclusioni del suo saggio più importante, la cui applicabilità travalica evidentemente la questione, pur straordinariamente interessante e complessa, dell'ermeneutica dei testi filosofici classici:

Noi passiamo la nostra vita a leggere, ossia a fare esegesi, e persino esegesi di esegesi [...], passiamo la nostra vita a «leggere» ma non sappiamo più leggere, ossia fermarci, liberarci dalle nostre preoccupazioni, ritornare a noi stessi, lasciare da parte le nostre ricerche della sottigliezza e dell'originalità, meditare con calma, ruminare, lasciare che i testi ci parlino. È un esercizio spirituale, uno dei più difficili. «La gente – diceva Goethe – non sa quanto tempo e quanto sforzo costi imparare a leggere. Mi ci sono occorsi ottant'anni, e non sono neanche in grado di dire se ci sia riuscito». (68)

Questo passo, ma soprattutto tutta l'argomentazione di Hadot (quella più circoscritta che trova spazio nel saggio da cui è tratta questa citazione così come quella, di ampiezza e profondità veramente straordinarie, da lui condotta nel corso di parecchi decenni sul complesso della tradizione filosofica antica), chiarisce che «imparare a leggere» vuol dire fare spazio nella nostra identità per l'azione di trasformazione dei testi («liberarci dalle nostre preoccupazioni»), subordinando a quest'azione tutti gli interessi, legittimi ma strumentali, di natura tecnica e formale («lasciare da parte le nostre ricerche della sottigliezza e dell'originalità») vuol dire, in sostanza, ammettere e accettare che la natura più profonda della lettura è quella di occasione di metamorfosi interiore («meditare con calma, ruminare, lasciare che i testi ci parlino»), di esercizio spirituale. Prendere sul serio questa definizione vuol dire riconoscere l'insufficienza, anzi la perniciosità, dell'attuale istruzione letteraria.<sup>37</sup> Se la natura più profonda del testo letterario, come del testo filosofico, è quella di rappresentare un punto di partenza per l'attività, insieme intellettuale, emotiva ed esistenziale, degli esercizi spirituali, il testo letterario trova la sua ragion d'essere in una pragmatica che non è circoscritta, secondo la definizione linguistica originaria, a un «fare le cose con le parole» ma ha come ambizione, assoluta ma realistica,

---

<sup>37</sup> E, a sentire Hadot, non solo letteraria: «È soltanto con Nietzsche, Bergson e l'esistenzialismo che la filosofia ridiventa consapevolmente una maniera di vivere e di vedere il mondo, un atteggiamento concreto. Ma gli storici contemporanei del pensiero antico, per parte loro, in genere sono rimasti prigionieri della vecchia concezione, puramente teorica, della filosofia, e le tendenze strutturalistiche attuali non li incoraggiano a correggere tale concezione: l'esercizio spirituale introduce un aspetto vissuto e soggettivo che non concorda con i loro modelli di spiegazione» (*Esercizi* 67).

quella di «fare le persone con le parole».<sup>38</sup> Ma l'attuale scienza della letteratura ha, al contrario, come suo contenuto fondante la disconferma<sup>39</sup> sistematica e incondizionata di qualsiasi valenza pragmatica dei testi di cui si occupa; alla luce di questo assunto preliminare il fatto che essa persegua le sue finalità istituzionali e di “professionalizzazione” attraverso l'elaborazione, la giustificazione teorica, la messa in pratica e l'insegnamento di una straordinaria varietà – e, in alcuni casi, qualità – di tecniche finalizzate all'individuazione e all'esplicitazione nei testi letterari di contenuti e significati non immediatamente perspicui non può non apparire, oltre che fatuo, anche autocontraddittorio, non solo in quanto l'interesse di qualunque contenuto o significato, palese o occulto, di un testo è evidentemente dipendente dalla sua dimensione pragmatica e a questa subordinato, ma anche perché la dimensione pragmatica rappresenta una componente fondamentale del significato di qualunque testo, come è provato tra l'altro (se mai di prove vi fosse bisogno...) proprio dal lavoro di Hadot sui testi filosofici dell'antichità classica e dalla fenomenologia della lettura di Iser. Tutti i metodi e le tecniche dell'ermeneutica letteraria e delle sue numerose e organizzatissime discipline sussidiarie, dalla retorica alla linguistica, dalla metrica alla filologia, per quanto sofisticate e informative siano le inferenze che permettono di compiere, non possono sopperire all'insufficienza fondamentale, insieme metodologica ed esistenziale, dell'interpretazione letteraria così com'è attualmente praticata, che è appunto la disconferma della dimensione pragmatica dei testi letterari. Il vero progresso nel campo dell'ermeneutica letteraria non sarebbe rappresentato da uno sviluppo di nuovi metodi di analisi, bensì dal cambiamento di paradigma che potrebbe conseguire solo da un vero e onesto riconoscimento della dimensione pragmatica della letteratura, che implicherebbe il riconoscimento della natura di esercizio spirituale dell'interpretazione letteraria, e quindi della sua valenza di trasformazione esistenziale.

Ma di questo non è possibile parlare qui.

## Bibliografia

- Adam, Jean-Michel. *Les textes: types et prototypes*. Paris: Nathan, 1992. Stampa.
- Billig, Michael. *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. 1987. Cambridge: Cambridge UP, 1996. Stampa.
- Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: U of Chicago P, 1961. Stampa.
- Borges, Jorge Luis. “Funes, o della memoria”. 1944. *Tutte le opere*. Milano: Mondadori, 1984. Stampa.
- Chesterton, Gilbert Keith. *The Club of Queer Trades*. London-New York: Harper & Brothers, 1905. Stampa.

---

<sup>38</sup> Fish conclude così la descrizione del «non-metodo» di lettura che propone, derivato da una modellizzazione del funzionamento del testo letterario sostanzialmente sovrapponibile a quella di Iser: «it is a method which processes its user, which is also its only instrument. It is self-sharpening, and what it sharpens is *you*» (Fish 66).

<sup>39</sup> Il termine è usato nel senso di Laing; il testo ne esplora approfonditamente le modalità e le implicazioni ma non ne fornisce in alcun punto una definizione precisa. La migliore approssimazione è probabilmente «a tangential response [...] fail[ing] to endorse what [the subject] is doing from his point of view» (Laing 103).

- Currie, Gregory. "A Claim on the Reader". *Imaginative minds*. Ed. I. Roth. Oxford: Oxford UP, 2007. 169-86. Stampa.
- Empson, William. *Seven Types of Ambiguity*. London: Chatto and Windus, 1930. Stampa.
- Foucault, Michel. "Subjectivité et vérité". *Dits Ecrits 1954-1988*. Tome IV. 1980-88. Paris: Gallimard, 1994. Stampa.
- Gendler, Tamar Szabó. "Imaginative Contagion". *Metaphilosophy* 37.2 (April 2006): 183-203. Stampa.
- Goffman, Erving. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern UP, 1974. Stampa.
- Grandin, Temple e Catherine Johnson. *Animals in Translation, Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behaviour*. London: Bloomsbury, 2005. Stampa.
- Hadot, Pierre. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Paris: Albin Michel, 2002. Trad. Anna Maria Marietti. Torino: Einaudi, 2005. Stampa.
- . *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. Arnold Davidson. Oxford: Blackwell, 1995. Stampa.
- Iser, Wolfgang. *Der Akt des Lesens*. München: Wilhelm Fink, 1976. Trad. *The Act of Reading*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1978. Stampa.
- James, Henry. "Alphonse Daudet". *Literary Criticism. French Writers, Other European Writers, The Prefaces to the New York Edition*. New York: The Library of America, 1984. 223-48. Stampa.
- Kelly, George A. "A brief introduction to personal construct theory". *Perspectives in Personal Construct Theory*. Ed. Don Bannister. London-New York: Academic P, 1966. Stampa.
- . *The Psychology of Personal Constructs*. New York: Norton, 1955. Stampa.
- Pelevin, Viktor. "Interview by Leo Kropywiansky". *Bomb* 79 (Spring 2002). Web.
- . *Babylon*. 1999. Milano: Mondadori, 2000. Stampa.
- Platone. "Fedro". *Opere*. Bari: Laterza 1966. Vol. I. 725-798. Stampa.
- Poulet, Georges. "Phenomenology of Reading". *New Literary History* 1 (Oct. 1969): 53-68. Stampa.
- Roberts, Thomas B. *Psychedelic Horizons*. Charlottesville: Imprint Academic, 2006. Stampa.
- Sacks, Oliver. *An Anthropologist on Mars*. New York: Knopf, 1995. Stampa.
- Sell, Roger D., ed. *Literary Pragmatics*. 1991. London: Routledge, 2014. Stampa.
- Shanon, Benny. *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayuahasca Experience*. Oxford: Oxford UP, 2002. Stampa.
- Šklovskij, Viktor. *Teoria della prosa*. Torino: Einaudi, 1976. Stampa.
- Vygotskij, Lev S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard UP, 1978. Stampa.

Watzlawick, Paul, Janet Beavin e Don D. Jackson. *Pragmatics of Human Communication*. New York: Norton, 1967. Stampa.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, 1922. Stampa.

Zhang, Longxi. *The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West*. Durham: Duke UP, 1992. Stampa.