

POLY 

THE
SIS **FILOLOGIA,
INTERPRETAZIONE
E TEORIA DELLA
LETTERATURA**

1 | **20**
19



POLYTHESIS

*Filologia, Interpretazione e Teoria
della Letteratura*

1 / 2019



POLY THE SIS

Polythesis

*Filologia, Interpretazione e Teoria
della Letteratura*

Rivista annuale

Vol. 1 / 2019

In attesa di ISSN (online)

ISBN 978-88-6056-651-5

© 2020 eum edizioni università di macerata
Registrazione al Roc n. 735551 del 14/12/2010

Direttore responsabile

Massimo Bonafin (Università di Genova)

Comitato di direzione

Massimo Bonafin (Università di Genova),
Silvia Caserta (University of St Andrews, UK),
Martina Di Febo (Università Ecampus), Andrea
Ghidoni (Università di Macerata), Teodoro
Patera (Universität Göttingen, D), Antonella
Sciancalepore (Université Catholique de
Louvain, B)

Comitato di redazione

Mara Calloni, Luca Chiurchiù, Mauro de Socio,
Maria Valeria Dominioni, Annalisa Giulietti,
Sandra Gorla, Marcella Lacanale, Carlotta
Larocca, Michela Margani, Giulio Martire,
Elena Santilli, Flavia Sciolette, Gloria Zitelli

Comitato scientifico

Pierpaolo Antonello (University of Cambridge,
UK), Alvaro Barbieri (Università di Padova),
Federico Bertoni (Università di Bologna),
Corrado Bologna (Scuola Normale Superiore,
Pisa), Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari,
Venezia), Riccardo Castellana (Università di
Siena), Mattia Cavagna (Université Catholique
de Louvain, B), Alain Corbellari (Université
de Lausanne - Université de Neuchâtel, CH),
Carlo Donà (Università di Messina), Florence
Goyet (Université de Grenoble-Alpes, F),
Stephen P. Mc Cormick (Washington and Lee
University, Lexington, VA-USA), Franziska
Meier (Universität Göttingen, D), Christine

Ott (Goethe-Universität Frankfurt, D), Karen
Pinkus (Cornell University, Ithaca, NY-USA),
Stefano Rapisarda (Università di Catania),
Christian Rivoletti (Friedrich-Alexander
Universität Erlangen-Nürnberg, D), Lucia
Rodler (Università di Trento), Stefania I. Sini
(Università degli Studi del Piemonte Orientale),
Franca Sinopoli (Sapienza Università di Roma),
Justin Steinberg (University of Chicago, USA),
Richard Trachsler (Universität Zürich, CH)

Web

<http://riviste.unimc.it/index.php/polythesis>

e-mail

redazione.polythesis@unimc.it

Editore

eum edizioni università di macerata
Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata
tel (39) 733 258 6080
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it

Indice

- 7 *Editoriale*
di MASSIMO BONAFIN
- Saggi*
- 11 MARCO BRUSOTTI, SABINE MAINBERGER
Describing, Sampling, Collecting: Warburg, Wittgenstein and
the Epistemology of Comparative Morphology
- 39 SAMAR FAROUK
L'intermedialité chez Christian Gailly: le méloforme comme
exemple de rapport musico-littéraire
- 55 MAXIME KAMIN
L'échec et la folie: une approche comparée de la figure du joueur
dans la lyrique amoureuse en langue d'*oïl* et d'*oc* (XII^e-XIII^e siècles)
- 77 BENEDETTA VISCIDI
Zuleika e Melusina: donne violate / donne violente nel
Medioevo letterario latino e d'*oïl*
- Note e discussioni*
- 99 TEODORO PATERA
Condotte estetiche, stilistica dell'esistenza, antropologia
letteraria: riflessioni intorno a *Adieu à l'esthétique* di
Jean-Marie Schaeffer e *Styles* di Marielle Macé
- Recensioni*
- 117 Boris Maslov, *Pindar and the Emergence of Literature* (ANDREA
GHIDONI)

Condotte estetiche, stilistica dell'esistenza, antropologia letteraria: riflessioni intorno a *Adieu à l'esthétique* di Jean-Marie Schaeffer e *Styles* di Marielle Macé

TEODORO PATERA

Nel 2016, le Éditions *Mimésis* hanno proposto la riedizione di un saggio di Jean-Marie Schaeffer – noto filosofo dell'École des hautes études en sciences sociales e specialista di ricezione estetica – che era apparso nel 2000, *Adieu à l'esthétique*¹. La riproposizione di questo lavoro, che non presenta modifiche macroscopiche rispetto alla prima edizione, testimonia di un interesse condiviso per una naturalizzazione dell'estetica². Pensare l'estetica al di là di quella che siamo abituati a chiamare 'arte', aprirla a un'antropologia, per poter forse parlare di un'estetica antropologica³: sono queste le linee di riflessione verso cui ci muove il saggio di Schaeffer. Dopo aver tracciato un breve schizzo del contenuto del volumetto (fornendo, tra l'altro, informazioni che appariranno scontate al lettore che abbia dimestichezza con la neuroestetica), mi propongo di accostarlo a un altro lavoro uscito dall'EHESS, *Styles: critique de nos formes de vie* di Marielle Macé (Macé 2016). L'accostamento tra i due lavori non è senz'altro immediato, trattandosi di due libri diversi per approccio e per argomenti trattati, l'uno orientato verso una prospettiva filosofica e psicologica, l'altro maggiormente verso una prospettiva sociologica con sforzo di storicizzazione. Quello che giustifica un loro appaiamento è il gesto critico

¹ La prima edizione del saggio è stata tradotta in italiano (Schaeffer 2002). Tutte le citazioni sono tratte dalla nuova edizione del 2016 e sono tradotte da me, come anche mie sono tutte le traduzioni in italiano di passaggi di testi che appaiono in bibliografia nella loro edizione originale. Segnalo un altro lavoro di Schaeffer attinente agli argomenti qui trattati: Schaeffer 2015.

² Si veda sull'argomento Morizot 2014.

³ Sulla nozione di estetica antropologica, si vedano Cany / Poulain 2014; 2016.

a cui entrambi invitano: partire da categorie che siamo abituati a classificare come estetiche – l'attenzione estetica nel caso di Schaeffer, lo stile nel caso di Macé – per reindirizzarle verso un discorso di ordine antropologico che ponga al suo centro l'essere umano nella sua immanenza storica, sociale, biologica.

Tale reindirizzamento è precisamente lo sfondo di quel campo di studi denominato, con tentennamenti vari, antropologia letteraria. A partire dai due libri citati e da questo reindirizzamento, proporrò qualche riflessione sui rapporti tra letteratura e antropologia. La rassegna sintetica di contributi teorici che segue la presentazione dei due volumi ambisce ad assemblare alcuni provvisori elementi per una definizione di questo campo di studi. Essa suggerisce inoltre la via di un superamento della distinzione tra due indirizzi – uno più etno-critico l'altro più filosofico-letterario – che si sono aperti nell'antropologia letteraria.

Dalla dottrina estetica al fatto antropologico

'Esperienza estetica', 'relazione estetica', 'condotta estetica' sono formule che aspirano a mettere in discussione la 'dottrina estetica' di matrice romantica, per interrogarsi sul valore, i presupposti e le configurazioni possibili dell'*aisthesis* in quanto modo di relazionarsi con il mondo, gesto di un'attenzione alle forme e di una disponibilità a lasciarsene attraversare. Si tratta di rompere il legame tra dimensione estetica, dimensione artistica e giudizio di valore, legame sacralizzato da una «religione romantica dell'arte» (Schaeffer 2016, 11). Si tratta di descrivere l'esperienza estetica come esperienza comune del mondo che fa appello alla nostra attenzione, alle nostre emozioni e al nostro senso del piacere.

La dottrina estetica detiene, sostiene Schaeffer, uno «statuto cognitivamente paradossale» (ivi, 13), in quanto la sua attrattiva psicologica si nutre dell'opposizione che tale dottrina fonda tra la condizione umana realmente vissuta e uno stato dell'essere (contemplativo, estatico) che si colloca oltre questa condizione. Schaeffer denuncia inoltre l'infelice sovrapposizione tra estetica e modernità, secondo cui l'estetica sarebbe il segno di un'emancipazione della soggettività nella modernità occidentale. Tale confusione è il frutto di un'identificazione abusiva tra la formalizzazione con cui, nel XIX secolo, il pensiero filosofico concettualizza le pratiche estetiche e l'esistenza stessa di queste pratiche. Sarebbe, annota l'autore, come sostenere che, prima della nascita dell'insegnamento scolastico della grammatica, le lingue non fossero dotate di una grammatica (*ibid.*). La filosofia avrebbe così convertito in dottrina un ideale estetico storicamente determinato, l'ideale romantico, ostacolando la riflessione su quella particolare forma di relazione con il mondo che è la relazione estetica.

Da tale presa di coscienza nasce un'esigenza di ridefinizione globale della teoria del soggetto, della conoscenza e dell'etica (ivi, 18), che andranno svincolati da qualunque tentazione di trascendentalità. Il soggetto – anche il soggetto edificatore di mondi culturali – andrà ripensato in una «prospettiva naturalista» (ivi, 19), una prospettiva che tenga cioè conto della natura biologica dell'uomo, del suo essere prodotto di una genealogia. Il soggetto umano non può affrancarsi da un'esistenza intramondana: «si definisce attraverso comportamenti, strutture mentali, regole sociali, etc., che si sono cristallizzati nel corso di una genealogia culturale e che derivano da una filiazione biologica che lo lega agli altri organismi biologici che vivono su questo pianeta» (*ibid.*). Guardare ai fatti estetici da una prospettiva naturalista implica negare che soltanto la tradizione propriamente filosofica della riflessione estetica abbia pertinenza e collocarsi invece in uno spazio aperto tra la psicologia cognitiva, l'etologia umana, la sociologia, lo studio comparato delle culture, la storia, l'etnologia, etc. Più precisamente, «il vero orizzonte ideale di un'estetica 'naturalizzata' è un fatto d'ordine antropologico, a condizione che non si definisca l'antropologia in termini puramente culturalisti, ma che si riconosca che la cultura, nella diversità delle sue forme, è un aspetto della biologia dell'uomo», poiché essa «è il risultato e la continuazione di una storia evolutiva» (ivi, 21).

Schaeffer insiste sulla portata di questo cambio di prospettiva secondo cui il fatto estetico, da studiare nella sua «immersione sociale» (ivi, 93), diventa un fatto di ordine antropologico (e quindi indagabile nella sfera di un'antropologia più che di una filosofia), laddove il termine 'antropologico' andrà inteso, in senso lato, come relativo a un'esperienza (e al suo studio) che convoca «le risorse cognitive e valutative generiche che definiscono il 'biogramma' della specie umana» (*ibid.*). La storia culturale è pensata su una linea che la lega alla storia biologica.

Mi soffermerò in particolare sul secondo capitolo del saggio, dedicato a una trattazione di come l'attenzione estetica sia «una componente di base del profilo mentale umano» (ivi, 25) e a un resoconto della storia biologica delle condotte estetiche.

L'attenzione estetica si manifesta ogni volta che, davanti a un'opera d'arte così come davanti a una qualunque «costellazione percettiva del mondo naturale o umano», le cose sembrano «distribuirsi in una presenza che basta a sé stessa e che non rinvia a nessun 'al di là' esistenziale» (ivi, 27). La relazione estetica che ne deriva è un fatto d'intenzionalità. Essa è cioè innanzitutto un'attività di rappresentazione, in quanto ha sempre un oggetto come referente, un oggetto che potremo chiamare 'estetico' solo a patto di tenere a mente che la proprietà di 'estetico' non è interna all'oggetto ma è una proprietà relazionale che l'oggetto acquisisce solo nel momento in cui ci si accosti a esso in una prospettiva estetica (ivi, 37). Non esisterebbe un oggetto estetico ma solo una condotta che riversa una carica estetica su un qualunque oggetto.

È indicativo che, per introdurre le sue argomentazioni, l'autore utilizzi tre esempi letterari, tratti da Stendhal, Joyce e dallo scrittore cinese Shen Fu, il quale si descrive bambino mentre contempla forme e dettagli di erbe, piante e insetti del suo giardino, intraprendendo viaggi immaginari (ivi, 24-25). La storia personale – in particolare la memoria dell'infanzia – presenta un legame indissolubile con le emozioni estetiche. L'esempio di Shen Fu alle prese con la contemplazione commossa e ammirata di erbe che la sua immaginazione trasforma in una foresta mostra come il termine stesso di 'contemplazione', spesso adottato per descrivere un'esperienza estetica, lasci intendere una connotazione passiva che non le appartiene. I tratti costitutivi della relazione estetica con il mondo sono infatti l'attenzione cognitiva e l'apprezzamento. Guardare, ascoltare, annusare, assaporare sono dei modi di relazione col mondo attraverso cui acquisiamo conoscenze su di esso. Perché si abbia esperienza estetica, questa attività cognitiva deve essere accompagnata da una carica emotiva (ivi, 28); essa deve essere oggetto di una sensazione di soddisfacimento, piacere, o di disgusto. L'attenzione estetica dà luogo, come voleva già Kant, a «un'attivazione ludica del discernimento cognitivo» (ivi, 30).

Schaeffer traccia l'affascinante quadro della nascita delle condotte estetiche nella storia dell'evoluzione biologica, quadro di cui fornirò qui solo qualche cenno. Tale questione si inserisce in quella più ampia della filogenesi delle attività cognitive endogene, cioè indipendenti da qualunque fine utile diretto. Le condotte cognitive sono inizialmente legate alla possibilità immediata di un'azione vantaggiosa per l'individuo (cercare del cibo, per esempio): si perviene a un'informazione per la sua utilità pratica e non c'è cognizione senza conseguente immediata reazione motrice. Vengo a conoscenza di qualcosa per compiere qualcosa. L'esplorazione cognitiva sussiste solo in relazione all'azione motrice che segue immediatamente, senza che tra le due vi sia tempo di latenza: la stimolazione cognitiva si estingue una volta che la reazione (l'azione vantaggiosa) si è prodotta. Un'altra caratteristica delle fasi primitive delle esplorazioni cognitive è di essere di natura prossimale, realizzate per contatto diretto con la fonte del segnale (attraverso il tatto). La grande trasformazione nell'evoluzione cognitiva si produce con degli organismi capaci di ricavare informazioni da fonti lontane nello spazio (attraverso la vista, l'udito e l'olfatto) e di spezzare il legame tra ricezione dell'informazione e produzione di una reazione motrice⁴. Grazie allo sviluppo concomitante di una memoria a lungo termine, tali organismi diventano capaci di una 'risposta orientante' (*orienting response*), ossia capaci di trattenere, attualizzare e confrontare informazioni di diverso tipo, non più destinate a scomparire una volta realizzato il fine pratico per cui erano state procurate. Si tratta quindi di una reazione puramente cognitiva e non più attanziale. L'ultima fase del processo è l'emancipazione da uno stimolo esterno, con la conseguente capacità di azionare una risposta orientante in maniera endogena: si acquisisce un'informazione per l'informazione in sé (ivi, 32).

⁴ L'autore rinvia al capitolo 7 di Dennett 1993.

La condotta estetica è erede di questa «curiosità endogena» (ivi, 33), collocandosi dunque su una linea evolutiva ben precisa. Essa è una costante antropologica⁵, come dimostra una (quasi sicuramente) universale predisposizione degli esseri umani all'adozione di un comportamento estetico davanti a piante e volti umani (ivi, 35). Gli esempi dell'universalità dell'attenzione estetica rivolta alle piante e al volto umano mostrerebbero l'infondatezza della tesi secondo cui l'apprezzamento del bello in natura sarebbe dipendente dalle nostre esperienze artistiche – Schaeffer cita l'Oscar Wilde della natura che imita l'arte. L'arte e la riflessione su di essa non sono affatto prioritarie rispetto alla naturale e universale tendenza umana verso un'esperienza estetica del mondo.

L'attenzione estetica non riguarda soltanto il livello percettivo, ma può ovviamente situarsi anche a livello dell'immaginazione (ivi, 48). Intraprendere un percorso immaginifico avvia la stessa attività mentale che si aziona quando si legge un racconto, si guarda un quadro o un film. Del resto, in questi ultimi casi, l'esplorazione immaginifica si avvale del supporto di un 'testo' per «sviluppare un universo mentale autonomo» (ivi, 49). Come le più recenti acquisizioni in area cognitivista e i risultati degli esperimenti sulla *embodied simulation* mostrano, il processo neurofisiologico attivato dall'attenzione estetica risponde agli stessi meccanismi sia che ci si trovi davanti a un evento reale naturale o umano che mette in moto una certa nostra reazione emozionale, sia che l'evento sia simbolizzato in un'opera d'arte di cui riconosciamo la natura finzionale, sia che quell'evento sia, con minori mediazioni, un prodotto della nostra immaginazione⁶.

Filosofi e specialisti di neuroscienze riconoscono insomma che lasciarsi travolgere da alcune pagine di Dostoevskij, commuoversi guardando *Casablanca*, ammirare la *Venere* di Botticelli – azioni che siamo romanticamente abituati a considerare nobilitanti e legate a un apprezzamento frutto di un'educazione socialmente connotata, azioni che collochiamo di norma in una sfera liminare che sembra non appartenere alla vita ma piuttosto a una sospensione momentanea di essa – appartengono interamente all'ordinarietà della vita, innestano meccanismi neurofisiologici che accompagnano la nostra quotidianità, afferiscono all'uomo in quanto frutto non di un'evoluzione dello spirito ma di un'evoluzione biologica⁷. Il provocatorio 'addio all'estetica' di Schaeffer chiude le porte a una dottrina che teneva a sigillare in una torre d'avorio le nostre esperienze dell'arte, per invitare a sottoporre tali esperienze a uno studio dell'uomo nella sua totalità di esistente, nella sua totalità di ente biologico e storico.

⁵ Il fatto che la condotta estetica sia una costante antropologica non implica evidentemente un'uniformità culturale delle condotte (ivi, 37).

⁶ Mi limito a rinviare a Gallese 2018; 2019.

⁷ Due recenti libri italiani meriterebbero un approfondimento a cui non posso dedicarmi qui: Casadei 2018; Gambino / Pulvirenti 2018.

Forme, modi, gesti, stili: tra déjà vu e singolarizzazione

Sempre nel 2016, e sempre a firma di uno studioso dell'EHESS, è stato pubblicato *Styles. Critique de nos formes de vie*. Marielle Macé – ispirandosi all'«estetica dell'esistenza» dell'ultimo Foucault, attento all'*ethos*, ai modi del vivere che guidano il soggetto nella sua autocostruzione⁸ – delinea un'antropologia imperniata sulla nozione di stile (Macé preferisce dichiaratamente la formula «stilistica dell'esistenza», che negli scritti di Foucault ricorre poco, alla più frequente «estetica dell'esistenza»). Come accennavo nell'introduzione, la stilistica dell'esistenza di Macé abbraccia lo stesso quadro di pensiero che ho delineato fin qui presentando la riflessione di Schaeffer sulla nozione di condotta estetica. Si tratta di interrogarsi su come concetti che siamo abituati ad attribuire alla sfera dell'arte funzionino nell'ordinarietà della vita, su come delle dinamiche estetiche, prima di essere artistiche, attraversino la vita sociale, il rapporto dell'individuo con l'oggetto mondo, il rapporto dell'individuo con sé stesso. L'affascinante percorso di Macé ci indica la via dello stile come la via di una vita che si dibatte nelle forme, nelle maniere d'essere, nei «come» del vivere. Lo spazio sociale è uno spazio conflittuale in cui si compete a colpi di stile per «distinguersi» (Bourdieu 1979), per imporsi sulla scena del mondo come individuo latore di una forma singolarizzante. L'incontro con lo stile si fa pratica di soggettivazione. I grandi scrittori (Balzac e Pasolini sono due fari nel panorama tratteggiato da Macé) sono attenti a interrogare e rappresentare lo spazio agonistico di una vita che reclama modi, stili, gesti. L'essere si realizza nella pluralità degli stili, nella disposizione a rinnovarsi, riconfigurarsi nell'assunzione di un modo di vivere sempre nuovo. Dire sì a una vita nelle forme è il gesto etico di chi accetta che vivere è in fondo «rivivere», di chi accetta di essere «scosso almeno per un po' da altre maniere d'essere uomo» (Macé 2016, 309).

Come con le condotte estetiche di Schaeffer, siamo di fronte a una raffinata operazione di detronizzazione dell'estetica. Macé, partendo da una nozione estetico-critico-letteraria e percorrendo i testi di innumerevoli scrittori, realizza un libro che muove «dalla» letteratura ma che non vuole essere un libro «sulla» letteratura. Le voci di scrittori, poeti, sociologi e filosofi si confondono per creare – non mi sembra fuori luogo asserirlo – qualcosa che ha il sapore di una nuova disciplina. Una disciplina che strappa la nozione di stile alla critica letteraria per farne una categoria antropologica. Accade un po' quello che era accaduto con Ricœur (Ricœur 1988a; 1990): il concetto di racconto diventava pratica umana fondamentale di ermeneutica del sé. Schaeffer ci invita a riflettere su come siamo biologicamente affetti dalle forme del mondo e dell'umano, Macé ci invita a riflettere su come tentiamo di individualizzarci nel nostro incontro

⁸ «Nous avons à peine le souvenir de cette idée dans notre société, idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence» (Foucault 1999, 402).

con le forme del mondo e dell'umano. Le due operazioni si rivelano diverse e complementari. Da un lato, si denuncia la 'banalità' dell'umano, l'origine comune a molteplici esseri viventi di ciò che la nostra cultura occidentale ci ha abituati a pensare come l'espressione di un'unicità. Dall'altro, ci viene offerta l'immagine di esseri umani che lottano per imporre il loro modo singolare di essere 'agenti estetici', affetti dalle forme della vita. I due libri, pur nelle loro differenti matrici, sono accomunati da una sorta di appello a una vasta e aperta antropologia; un intento antropologico pare, insieme, il contorno e il cuore delle operazioni di Schaeffer e Macé. Le loro riflessioni sono caratterizzate da un impulso a evocare un campo multidisciplinare a cui non può di fatto convenire altra etichetta se non quella di 'antropologia'.

Sulla scia di quest'appello – che è l'appello di una specialista di letteratura che si apre alle scienze umane e di un filosofo che si appoggia su esempi letterari – vorrei abbozzare qualche riflessione sulla posizione che la letteratura e la critica letteraria occupano in questo panorama multidisciplinare. Come pensare la posizione di testi, scrittori, lettori, critici nel contesto di questa vasta antropologia? Dove collocare la letteratura in un percorso che vede l'essere umano come un essere naturalmente estetico, a essere cioè 'banalmente e istintivamente' attraversato dalle forme, e portato nello stesso tempo a singolarizzarsi attraverso le forme?

Schaeffer svolge un lavoro ammirevole nell'argomentare la fallacia estetica, nel ribadire che la tensione estetica dell'essere umano è un fatto che ci colloca ben oltre (e prioritariamente) rispetto a qualunque dottrina filosofica che voglia spiegare il fatto artistico. Non abbiamo bisogno delle opere d'arte per vivere un'esperienza estetica, che è fatto antropologico e quindi oggetto di studio di un'antropologia da intendersi in senso lato. Non bisogna tuttavia dimenticare che, nel percorso evolutivo umano e nei variegati percorsi storico-sociali delle molteplici comunità umane, i prodotti artistici sono entrati a far parte degli orizzonti del nostro scambio estetico con il mondo, li hanno influenzati, ne hanno dettato le direzioni. Seguendo Schaeffer nel suo appello a concepire un'unica linea evolutiva biologico-culturale, diremo che il patrimonio artistico e culturale, in un certo qual modo, si fonde con il patrimonio genetico. Miti, leggende, libri letti e film visti influenzano la nostra esperienza del mondo. La percezione estetica del mondo, pur essendo un dato biologico, è un dato convalidato, amplificato, modificato e culturalmente indirizzato da una storia – individuale e collettiva – di esperienze artistiche. Nella sua giusta e sottile operazione di autonomizzazione dell'esperienza estetica dalla dottrina estetica e dal fatto artistico, Schaeffer precisa che, quando leggiamo un romanzo, l'esplorazione immaginifica ci porta a creare un universo mentale autonomo. L'esperienza estetica attivata dalla nostra immaginazione si rende indipendente rispetto all'esperienza della lettura. Ma possiamo vedere le cose anche da un'altra prospettiva. Possiamo cioè asserire che i fatti della vita o dell'immaginazione che implicano un'esperienza estetica senza il supporto concreto di un oggetto

artistico possono essere comunque vissuti attraverso il filtro, per esempio, di un romanzo che abbiamo letto e che è entrato a far parte della costellazione della nostra predisposizione estetica. Se la letteratura non è più l'oggetto a cui guardare attraverso il prisma di un'estetica filosofica, essa è tuttavia il prisma attraverso cui possiamo esperire un'esistenza intimamente estetica. Siamo senz'altro capaci di esperienze estetiche al di là dei nostri contatti con l'arte. Ma i nostri contatti con l'arte finiscono per indirizzare la nostra attenzione estetica.

Si tratta di un gioco di sovrapposizioni e richiami, dell'assenza inevitabile di un grado zero del vivere, dell'impossibilità di una vita umana che non sia attraversata da mediazioni. In questo senso, non suona poi così paradossale e decadente l'asserzione di Wilde secondo cui la vita imita l'arte⁹. La letteratura entra nella vita. Gli scrittori scrivono sulla base delle loro esperienze, dei loro desideri e delle loro letture di altri scrittori. I lettori leggono i nuovi scrittori ma continuano a leggere i vecchi; e intanto si vive, tutti viviamo con l'«accompagnamento» di questo rimbalzare di forme, figure, motivi, situazioni, gesti, modi, stili dell'esistenza. Da una lettura all'altra, da una scrittura all'altra, e da un'esperienza estetica all'altra, la nostra attenzione al mondo è filtrata da questo serbatoio caleidoscopico. Nei secoli, queste forme, questi gesti del vivere si cristallizzano e diventano parte di noi, sia che li accogliamo sia che li rigettiamo. Del resto, prima di «antropologizzarsi» ed entrare in una storia collettiva, il fatto che i testi diventino parte di noi è, come Northrop Frye ci invita a pensare, il risultato immediato di ogni singolo atto di lettura:

La letteratura è, nel senso più ampio e flessibile, una tecnica di meditazione. Un racconto è qualcosa attraverso cui viaggiamo: a un certo punto ci fermiamo e ci poniamo di fronte a ciò che abbiamo letto come se fosse qualcosa di oggettivo: in realtà non lo è, perché è già diventato una parte di noi (Frye 1994, 118).

In *Le volontaire et l'involontaire*, primo volume della sua *Philosophie de la volonté*, Ricœur parla della volitività delle passioni, che, aliene dall'impellenza dell'involontario, sarebbero il risultato di una libertà e di una ricerca, di una schiavitù che l'anima si autoimpone. Il patire cerca la finzione e la menzogna, si avvale di esse; la passione è una costruzione in cui l'immaginazione e i suoi miti ricoprono una funzione primaria (Ricœur [1950] 1988b, 23-26)¹⁰. Ora,

⁹ Del resto, ancora più drastico, giacché meno provocatorio, mi sembra Proust in una sua altrettanto celebre frase: «La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature. Cette vie qui en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir» (Proust 1989, 474).

¹⁰ «Les passions en effet procèdent du foyer même de la volonté et non du corps; la passion trouve sa tentation et son organe dans l'involontaire, mais le vertige procède de l'âme» (ivi, 24). E più avanti: «Le principe des passions réside dans un certain 'esclavage' que l'âme se donne à elle-même : l'âme se lie elle-même. Cet esclavage n'a rien à voir avec le déterminisme qui n'est que la règle de nécessité qui lie des 'objets' pour une conscience 'théorique'. L'esclavage des passions est quelque chose qui arrive à un sujet, c'est-à-dire à une liberté» [...] «L'esclavage des passions est

questa attività produttrice dell'immaginazione che accompagna e condiziona il nostro investirci emotivamente nella vita non può che trovare un alleato nel patrimonio di storie, personaggi e immagini che hanno segnato le nostre esperienze di fruitori d'arte. Tale patrimonio (e il suo studio) ha tutto il diritto di entrare a far parte di quell'antropologia generalissima che Schaeffer evoca, accanto all'etologia, la sociologia, la storia, l'etnologia. Esso completa il quadro biologico-culturale della nostra naturale tendenza a porci esteticamente di fronte al mondo. In quest'ottica, la figura dello storico della letteratura, del filologo e del comparatista conoscitori di schemi e archetipi culturali restano essenziali nel panorama multidisciplinare tracciato da Schaeffer. È compito dei letterati immergersi in questo panorama multidisciplinare senza delegare a filosofi, sociologi, antropologi e psicologi il compito di dire qualcosa sugli 'effetti' della letteratura, sulla letteratura come agente produttore e non semplicemente come stato di cose prodotto da un contesto storico e sociale determinato. La letteratura come azione, come parola che muove: la letteratura come 'accompagnamento' di quel nostro essere biologicamente predisposti a un'esperienza estetica del mondo.

Vengo ora alla bella nozione di stilistica dell'esistenza elaborata da Macé. Macé sembra invitarci a un cambio di prospettiva. Abbiamo sempre visto la letteratura come il luogo della rappresentazione delle forme della vita; dovremmo cominciare a vedervi il luogo attraverso cui riflettere a una vita nelle forme, a un'esistenza che è un continuo riscrivere generali configurazioni comportamentali e psicologiche. La vita si realizza in gesti, modi, configurazioni che accogliamo più o meno passivamente, ma di cui ci appropriamo attivamente seguendo una naturale disposizione alla singolarizzazione. Il mio gesto è ciò che mi rende 'io' e che mi distingue dall'altro, ma in quello stesso gesto posso vedere il fondo comune che mi mette in comunicazione con l'altro, poiché so che quel mio gesto è potenzialmente anche il suo. Nelle forme, nei gesti, nei modi del vivere, l'individuo si riconosce come 'io' riconoscendosi nell'altro'. La letteratura è il patrimonio di queste forme e modi d'essere che si muovono tra collettività e individualizzazione: patrimonio dinamico, mai musealizzato. È nell'incontro con queste forme che noi 'ci rifiguriamo a noi stessi'¹¹.

In ambito critico-letterario, prima della pubblicazione di *Styles*, molti di noi erano abituati ad associare il termine 'stilistica' alla tradizione romanistica tedesca (e al contributo italiano di Contini). Una raccolta di saggi di Mario Mancini (Mancini 2015) ha mostrato come la stilistica di Auerbach e Spitzer si sia collocata oltre la stilistica stessa, acquisendo un innegabile spessore filosofico

un esclavage pour le 'Rien'. Toute passion est 'vanité'. Reproche, soupçon, concupiscence, envie, injure, grief sont à des titres divers poursuite du vent. Cette fiction et ce mensonge marquent le rôle décisif de l'imagination dans la genèse des passions; nous ne manquerons pas, ici même, de marquer les points de moindre résistance où l'imagination peut insinuer ses mythes et faire défaillir l'âme sous le charme du Rien » (ivi, 26).

¹¹ Per quest'uso di *refiguration*, si veda Ricœur 1988a.

che, ben lontano da una sterile attenzione alla forma letteraria e alla cifra di uno scrittore, l'ha elevata a indagine sui rapporti tra forma e soggettività, sulla forma come accesso alla conoscenza del mondo, accensione euristica ed etica di chi vede nelle forme un orientamento sul mondo e il segno di un impulso empatico e dialogico. Le forme sono punti di convergenza di orizzonti coscienziali¹². C'è, a mio vedere, una certa, embrionale stilistica dell'esistenza nella vecchia stilistica tedesca. Mi limiterò qui ad accennare a un esempio.

In un passo di *Mimesis*, Auerbach spiega che, nel *Mystère d'Adam*, Adamo ed Eva, nonostante la solennità dell'evento raccontato, discutono come potrebbero fare due contadini del XII secolo. Adamo ha un'idea precisa della natura del diavolo, è convinto di quanto nefaste siano le sue intenzioni e redarguisce Eva. Questa, davanti alle convinzioni granitiche di Adamo, reagisce con un «come lo sai?». Eva, ci dice Auerbach, «si aiuta con una domanda insincera, sfacciata e imbarazzata, come fa in simili casi una persona infantile, balzana, istintiva» (Auerbach 1956, 161). Auerbach ci guida. Ci mostra un tipo, una forma psicologico-linguistica, un modo d'essere che tutti conosciamo, perché tutti siamo stati bambini e adulti imbarazzati che non sanno che cosa rispondere davanti a un'evidenza scomoda e che tentano – consci del carattere fallimentare del tentativo nel mentre stesso del suo prodursi – di far credere all'interlocutore che la sua verità possa essere messa in dubbio. Il romanista tedesco illumina un modo della coscienza, un 'motivo psicologico' che sfocia in un'inflessione del corpo, della voce: un modo d'essere che il lettore può condividere col personaggio. Attraverso un qualche slittamento, accanto alla nota teoria degli stili come prassi di modellizzazione di contenuti storici, emerge una 'stilistica antropologica'. Auerbach coglie in un'intonazione del personaggio un nodo di congiunzione psicologica tra il lettore e il testo attraverso un tratto – una forma, una maniera di reagire al mondo – archetipale. «Ciò che noi in un'opera comprendiamo e amiamo», scriveva Auerbach, «è l'esistenza di un uomo, una possibilità di noi stessi» (Auerbach 1960, 19). Nello spazio ludico e liminare tra realtà e finzione, noi lettori riconosciamo il tono d'ingenuità e tenerezza di Eva e possiamo radunarci intorno a quel «come lo sai?», battuta di un copione che si ripete ma che sarà ogni volta capace di attualizzare una singolarità umana. Si tratta di quell'impressione di *déjà vu* insieme irritante e rassicurante che evoca lo storico delle religioni Daniel Dubuisson:

Inoltre, la totalità delle situazioni sociali (e forse persino la totalità delle configurazioni esistenziali) sono, per ciascun gruppo umano dotato di una tradizione, conosciute, classificate, repertorate (cosa da cui deriva questa costante impressione, irritante o rassicurante a seconda dei casi, di «*déjà vu*»). A ciascuna di esse corrisponde il suo paradigma testuale: i suoi miti archetipici e il suo gioco di varianti, drammatico, romanzesco, triviale, solenne... (Dubuisson 1989, 234).

¹² Riprendo brevemente quanto argomentato in Patera 2016.

Un'antropologia letteraria: assumere come oggetto di studio la sintassi del possibile

L'attenzione al possibile si è insinuata anche nella disciplina storica. Lo storico Philippe Minard, nella definizione dei suoi metodi di ricerca, prende a modello l'antropologo Jean Bazin, che, lontano da una pratica ermeneutica o semiotica, abbracciava una prospettiva pragmatica incentrata sulla logica delle azioni e delle enunciazioni di individui iscritti in una storia. Bazin opponeva un rifiuto al primato che il discorso storico accorda alla modalità del reale: «quello che cerco di stabilire non è quello che è realmente accaduto, ma, in una situazione data, la 'sintassi' o la 'logica' delle azioni plausibili» (Bazin 1996, cit. in Minard 2002, 107). Si tratta d'interessarsi alla variazione dei comportamenti umani per comprendere «il fatto antropologico che, nessuna azione umana, per quanto estranea possa apparirmi, non mi sarà mai radicalmente estranea» (*ibid.*). Questa non estraneità, questa vicinanza del possibile è dunque un fatto antropologico: non possiamo fare a meno di essere l'altro, perché apparteniamo con lui a uno stesso raggio di possibilità. Si valorizza così l'importanza di un approccio «praxéographique» del passato che si interroghi sugli eventi colti nel loro «campo di possibilità», un approccio attento «all'oscurità e alla complessità delle azioni umane e, insieme, alla capacità di agire dei soggetti» (*ivi*, 107-108). Questo cambio di prospettiva spiega facilmente l'interesse che diversi storici manifestano per la letteratura: mentre tanti letterati continuano a sottometerla al *diktat* della storia, altri specialisti di scienze umane se ne appassionano perché vi vedono il teatro del possibile. Il che risponde poi alla natura più profonda della letteratura: come voleva Auerbach, se i testi sono letti, è perché vi scorgiamo una possibilità di noi. La lettura di un testo non ci apre semplicemente ad altre forme di cultura e ad altri momenti storici, non ci apre semplicemente alla storia, ma ad altre soggettività e ad altre pratiche di soggettivazione.

Le pratiche di soggettivazione inscritte nella sfera del possibile sono alla base dell'antropologia letteraria elaborata da Wolfgang Iser. L'antropologia di Iser colloca al suo centro le modalità di interpretazione del sé attraverso la letteratura: la letteratura è «l'istituzione dell'umana auto-diegesi» (Iser 1993, 215), mezzo di rappresentarsi a sé stessi come possibilità di sé stessi, come capacità d'essere¹³. Nel campo della ricerca etichettato – non senza esitazioni e fluttuazioni – antropologia letteraria o antropologia della letteratura¹⁴, si contrappongono normalmente questa impostazione di stampo iseriano, attenta al senso delle proiezioni finzionali e alle risposte di completezza che la letteratura apporta a un'esistenza percepita come mancante, e una prospettiva, parzialmente derivata da Fernando Poyatos (Poyatos 1988), che insiste su un'idea di letteratura come

¹³ Ho sviluppato questi argomenti in Patera 2017.

¹⁴ Si possono consultare a questo proposito Rygielska 2016; Lebkowska 2007.

archivio di dati e tracce della cultura e dell'immaginario, con scavi etnocritici sensibili a una continuità tra motivi, temi, archetipi del mito e del folclore e quel patrimonio di testi che siamo abituati a chiamare, con un'etichetta storicamente determinata, 'letteratura'¹⁵. Io stesso ho commesso l'errore di sentirmi obbligato a dover prendere partito per una delle due prospettive (Patera 2015). Col tempo mi sono però convinto che un'indagine sui rapporti tra antropologia e letteratura può – forse deve – seguire entrambe le direzioni¹⁶.

Soffermiamoci sull'impostazione di Iser, che parla di un'erotica dell'arte e descrive il rapporto tra testo e lettore come un rapporto di desiderio, come un incontro con il possibile. Il testo è l'occasione di un atto performativo di estensione del lettore, la cui identità, affetta da una «inherent deficiency», in una spinta propulsiva verso un'alterità, risulta riconfigurata (Iser 2012, 24-26). Nel contatto con l'arte, il soggetto «realizza sé stesso, attraverso le immagini del travestimento, in una molteplicità di possibilità» (Iser 1993, 74). In questo senso, la letteratura non è semplicemente uno strumento di indagine antropologica che ci dice che cosa il mondo e l'umano sono o non sono, ma partecipa alla vita sociale e allo sviluppo culturale, è inserita in una dinamica di progressione umana.

Tuttavia, il fatto stesso che Iser parli di questa auto-diegesi umana come di un'erotica che si sviluppa tra lettore e testo ci invita a riflettere sulla complementarità dei due versanti dell'antropologia letteraria a cui accennavo. Il lettore si accosta al testo sull'onda di una pulsione, di un moto desiderante. Ma il desiderio non ci spinge mai verso un oggetto senza che tra noi e quell'oggetto si frapponga una mediazione. Senza entrare in una discussione sulla teoria mimetica di René Girard, che ci porterebbe troppo lontano¹⁷, mi limiterò a un breve richiamo a Freud. In *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Freud rileva che spesso l'oggetto della scelta amorosa «serve a sostituire un proprio, non raggiunto ideale dell'Io. L'oggetto viene amato a causa delle perfezioni cui abbiamo mirato per il nostro Io e che ora, per questa via indiretta, desideriamo procurarci per appagare il nostro narcisismo» (Freud [1921] 1986, 300). C'è sempre una 'traccia' dell'immaginario dietro il nostro desiderio. Il desiderio attinge a una confusione tra un oggetto a noi contiguo e un modello immaginario insito in noi. Iser stesso definisce la sfera a cui appartiene la letteratura e il rapporto tra testo e lettore – chiamata nel suo idioletto «Fittivo» – come una via per incontrare l'indecifrabile e sfuggente «Immaginario». Ciò che ci attrae della letteratura non è la sua capacità di rivelarci il nuovo, ma di farci rivivere, nell'incontro con una forma, quella traccia che era già in noi. L'incontro con il testo è il luogo in cui si media tra il reale e l'immaginario, luogo in

¹⁵ Rimando all'utile e documentata sintesi di Marie Scarpa (Scarpa 2017). Per un esempio di studio di filologia antropologica, si veda Bonafin 2019.

¹⁶ Una prospettiva di riunione dialettica dei due versanti è intravedibile in Bonafin 2018.

¹⁷ Rimando a Patera 2015.

cui possiamo riformularci sfuggendo tanto all'unilateralità rigida del reale che al deforme, indistinto amalgama dell'immaginario. Ecco che lo studio dei rapporti tra letteratura e antropologia dovrebbe tener conto tanto di un'idea di letteratura come 'pratica del sé', ossia delle pratiche di soggettivazione che operano nel rapporto tra lettore e testo (e sulle compromissioni sociali e storico-culturali di tali pratiche) che sui sostrati culturali e archetipali attivi nei testi e che generano, per via indiretta, tali pratiche di soggettivazione. Si tratterà di indagare il soggetto umano come modalità dell'esistenza sempre potenziale e aperta al possibile, ma che fonda questa infinita apertura su un patrimonio di forme (un *déjà vu*) rispetto alle quali esso si pone come agente di scelta, decifrazione, reinvestimento, riformulazione.

Sulla base di quanto detto, provo ora a enucleare, in un prospetto che resta senz'altro suscettibile di ampliamenti e precisazioni, quelli che dovrebbero essere i compiti di un'antropologia letteraria. Uno studio dei rapporti tra antropologia e letteratura non può non tenere conto di quella biologica tensione estetica di cui ci parla Schaeffer e che i neuroscienziati convalidano¹⁸. Un'antropologia letteraria s'interrogherà dunque sulle condotte estetiche: non solo su come la letteratura le rappresenti ma su come essa partecipi alla creazione di condotte estetiche condivise da comunità storiche e trans-storiche di lettori. Essa s'interrogherà sulle pratiche di soggettivazione prodotte da un'identificazione o da una presa di distanza rispetto a uno stile, una forma del vivere. Si interrogherà su un'archeologia del soggetto, su un'ermeneutica del sé; su come l'uomo sia sempre stato alle prese con tentativi di singolarizzazione del proprio esistere, pur in una tensione con una sorta di condanna alla ripetibilità, alla riproposizione del già visto, sentito, vissuto. Un'antropologia letteraria si confronterà con quelle correnti della critica letteraria che si sono espresse sui rapporti tra soggetto, testo e mondo. Scaverà tra gli schemi archetipali e culturali che sottendono quelle possibilità dell'esistenza che sono i personaggi, i motivi, gli intrecci che popolano la letteratura. Un'antropologia letteraria s'interrogherà, contro ogni chiusura formalista, sui rapporti tra forma ed etica. È tenendo insieme queste diverse prospettive analitiche che sarà possibile mostrare il valore antropologico, storico e sociale della letteratura come pratica del sé.

Ha ragione Jean Jamin, quando intitola il suo recente libro *Littérature et anthropologie* (Jamin 2018), a sottolineare, in quest'epoca della mescolanza, che ci sono confini difficilmente sormontabili, che tra antropologia e letteratura si può creare un dialogo, non una fusione o una sovrapposizione. La copula indica un'unità ma anche una distanza e una rispettiva autonomia. Quello del dialogo che preserva un'autonomia è un punto di vista che il critico letterario con interessi per le scienze umane e sociali non dovrebbe, a mio vedere, mai

¹⁸ Come appunta incisivamente Schaeffer, ignorare gli studi nel campo della psicologia è come darsi una zappa sui piedi (Schaeffer 2016, 95).

abbandonare. Al centro della sua prassi critica dovrebbe restare la tradizione dei testi. Tale prassi non consisterà semplicemente nell'interpretare i testi, bensì nel 'farli esistere', nel ricostituirli, reinserirli nel circuito delle letture e dei dibattiti contemporanei, continuando ad assemblare – in un'operazione che è, insieme, uno scavo archeologico e una sorta di 'istigazione al vivere rivivendo' – quel patrimonio di forme, modi, figure e configurazioni del vivere che sono già stati scritti ma che ancora saranno riscritti. Di fronte all'esplorazione di questo patrimonio, sarà inevitabile porsi una domanda semplice, di cui un'antropologia letteraria che voglia esprimersi su ciò che fa di un essere umano un 'soggetto' dovrebbe tenere sempre conto. Se il nostro vivere è un rivivere, se il nostro gesto è un gesto già compiuto che si reincarna, se dietro di noi c'è uno schema o un prototipo, se dietro i nostri comportamenti c'è un meccanismo neuro-fisiologico noto che si ripete, se quello dell'individualità è un mito romantico da superare, cos'è a far sì che, pur nella coscienza del *déjà vu*, io continui a percepire il mio essere al mondo come un conglomerato di atti, emozioni e pensieri che mi singolarizzano e che mi conferiscono il diritto di dire 'io'?

Riferimenti bibliografici

- Antonelli, Roberto / Glessgen, Martin / Videsott, Paul (ed.) 2018. *Atti del XXVIII Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza: Roma, 18-23 luglio 2016*, volume 2, Strasbourg, ÉLiPhi.
- Auerbach, Erich, 1956. *Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale*, I, Torino, Einaudi.
- , 1960. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milano, Feltrinelli.
- Bazin, Jean, 1996. «Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique», in Revel / Wachtel 1996, 401-420.
- Bonafin, Massimo, 2018. «Dalla filologia all'antropologia del testo», in Antonelli / Glessgen / Videsott 2018, 1592-1603.
- , 2019. «Categorie antropologiche e studi filologico-letterari: un percorso critico (con l'esempio di Q478.1. The Eaten Heart)», in Pioletti / Punzi, 12 (2), 171-184.
- Bourdieu, Pierre, 1979. *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- Cany, Bruno / Poulain, Jacques (ed.), 2013. *Recherches d'esthétique transculturelle*, Paris, L'Harmattan.
- (ed.), 2016. *Notes d'esthétique anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- Casadei, Alberto, 2018. *Biologia della letteratura: corpo, stile, storia*, Milano, Il Saggiatore.
- Dennett, Daniel C., 1993. *La conscience expliquée*, Paris, O. Jacob.
- Dubuisson, Daniel, 1989. «Anthropologie poétique. Prolégomènes à une

- anthropologie du texte», *L'Homme* 29 (111), 222-36. <https://doi.org/10.3406/hom.1989.369159>.
- Foucault, Michel, 1999. *Dits et écrits: 1954 - 1988*. 4: 1980 - 1988, Paris, Gallimard.
- Freud, Sigmund, 1986. *Opere, vol. 9, 1917-1923*, Torino, Boringhieri.
- Frye, Northrop, 1994. *Il potere delle parole: nuovi studi su Bibbia e letteratura*, Scandicci (FI), La nuova Italia.
- Gallese, Vittorio, 2018. «Naturalizing Aesthetic Experience», *Projections* 12 (2). <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/projections/12/2/proj120207.xml>.
- , 2019. «Embodied Simulation. Its Bearing on Aesthetic Experience and the Dialogue Between Neuroscience and the Humanities», *Gestalt Theory* 41 (2), 113-27. <https://doi.org/10.2478/gth-2019-0013>.
- Gambino, Renata / Pulvirenti, Grazia, 2018. *Storie, menti, mondi: approccio neuroermeneutico alla letteratura*, Milano, Mimesis.
- Iser, Wolfgang, 1993. *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- , 2012. *Stepping Forward: Essays, Lectures and Interviews*, Maidstone, Crescent Moon.
- Jamin, Jean, 2018. *Littérature et anthropologie*, Paris, CNRS éditions.
- Lebkowska, Anna, 2007. «Literary anthropology and anthropology of literature», *Teksty Drugie* 6 (108), 9-23.
- Macé, Marielle, 2016. *Styles: critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard.
- Mancini, Mario, 2015. *Stilistica filosofica: Spitzer, Auerbach, Contini*, Roma, Carocci.
- Minard, Philippe, et al., 2002. «Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ?», *Revue d'histoire moderne contemporaine* 49-4bis (5), 81-121.
- Morizot, Jacques (ed.) 2014. *Naturaliser l'esthétique: questions et enjeux d'un programme philosophique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Patera, Teodoro, 2015. «Il desiderio mimetico per un'antropologia della letteratura», *L'immagine riflessa* 24 (2), 1-22.
- , 2016. «Mario Mancini, *Stilistica filosofica. Spitzer, Auerbach, Contini*, Roma, Carocci, 2015», *Revue Critique de Philologie romane*, 17, 174-179.
- , 2017. «Note su un'erotica narrativa attraverso Iser e Girard», *Enthymema* 18, 121-135. <https://doi.org/10.13130/2037-2426/8355>.
- Pioletti, Antonio / Punzi, Arianna (ed.), 2019. *La Filologia romanza e i saperi umanistici e altri saggi. Le forme e la storia*, 12 (2).
- Poyatos, Fernando, 1988. *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs, and Literature*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins Publishing.
- Proust, Marcel, 1989. *À la recherche du temps perdu. IV: Le temps retrouvé*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.

- Revel, Jacques / Wachtel, Nathan (ed.) 1996. *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf.
- Ricœur, Paul, 1988a. «L'identité narrative», *Esprit* 140/141 (7/8), 295-304.
- , [1950] 1988b. *Philosophie de la volonté. 1: Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- , 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Rygielska, Małgorzata, 2016. «Antropologia della letteratura e antropologia letteraria in Polonia: storia, tradizioni, prospettive», in *LARES. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici* 82 (2), maggio-agosto, 215-235.
- Scarpa, Marie, 2017. «Littérature, anthropologie, ethnocritique», *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, 16 Bis (gennaio). <https://doi.org/10.4000/acrh.7519>.
- Schaeffer, Jean-Marie, 2002. *Addio all'estetica*, Palermo, Sellerio.
- , 2015. *L'expérience esthétique*, Paris, Gallimard.
- , 2016. *Adieu à l'esthétique*, Paris, Éditions Mimésis.
- Sobrero, Alberto M., 2009. *Il cristallo e la fiamma: antropologia fra scienza e letteratura*, Roma, Carocci.