

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Costruzione dell'individuo e metafore del sé in Fiducia in se stessi di R. W. Emerson

di Mario M. Bosincu

A Carlo Saviani con gratitudine.

*Yes, I will be thy priest, and build a fane
In some untrodden region of my mind,
Where branched thoughts, new grown with pleasant pain,
Instead of pines shall murmur in the wind.
JOHN KEATS*

Sommario:

1. *L'etica individualistica di sé ed il linguaggio dell'individualità;*
2. *"Fiducia in se stessi" come testo di conversione.*

1. *L'etica individualistica di sé ed il linguaggio dell'individualità*

In un frammento del 1875 Friedrich Nietzsche descrisse il mondo moderno come uno scenario popolato da esseri del tutto privi di connotati individuali. «È evidente», scrisse, «che per la maggior parte gli uomini non si considerano affatto individui». Ciò era attestato dall'esistenza che essi conducevano: «la generale vita umana» di figure anonime avente il suo baricentro non nel singolo, ma nelle «generazioni venture»(1). Anni più tardi Nietzsche vide in atto una «tendenza statale e sociale» alla produzione dell'«homo communis», l'antesignano dell'«ultimo uomo»(2), e denunciò gli ostacoli posti all'«individuazione»(3).

Considerazioni come quelle di Nietzsche mostrano come nel XIX secolo affiori un tema che diverrà centrale nella letteratura novecentesca della crisi: il dissolversi dell'individuo nella moderna società spersonalizzante(4). Tale fenomeno fu attribuito da Adorno e Horkheimer ad un mutato frangente socioeconomico. Convinti del carattere storico dell'*homo oeconomicus* quale prodotto psicologico della società borghese(5), essi ne diagnosticarono la scomparsa quale effetto dell'epoca dei *trust* e delle guerre mondiali in cui il funzionamento dell'apparato economico esige una direzione delle masse che non fosse più ostacolata dall'individuazione(6). Anche Herbert Marcuse ricondusse la crisi dell'individuo alle trasformazioni subite dalla società industriale. Come si legge ne *L'obsolescenza della psicoanalisi* (1963), esse hanno infatti segnato il tramonto del modello freudiano dell'individuo(7) quale compagine di Io e Superio frutto della lotta contro il padre perché nella società industriale avanzata l'ideale dell'Io è imposto dall'esterno attraverso i *mass media*(8). Secondo Marcuse la stessa visione del pullulare di antenne su ogni casa mette in luce questo sfaldarsi dell'individuo quale soggetto detentore di una propria sfera personale sotto l'azione invasiva dei moderni mezzi di comunicazione(9). Sorge così quello che Ortega y Gasset definì l'«uomo-massa»: una «carcassa d'uomo» che «manca di un 'dentro', di una intimità sua, inesorabile e inalienabile»(10). La visione dell'emergere di questa nuova forma umana è al centro anche de *Il Lavoratore* (1932) di Ernst Jünger, che nel quadro di una fenomenologia della de-individualizzazione coglie con lo sguardo fisiognomico ereditato da Spengler(11) la «sintomatologia» del «processo di dissoluzione dell'individuo»(12). Tale processo trova la sua espressione più emblematica nella «decadenza della fisionomia individuale»(13) registrata dall'occhio del

flâneur jüngeriano: questi può muoversi in lungo e in largo per la metropoli «senza che una figura particolare, un particolare volto umano rimanga impresso nella sua memoria»(14). L'esame della fisionomia è dunque la chiave per cogliere le trasformazioni subite dall'identità moderna nel passaggio dall'individuo borghese alla nuova forma umana del Lavoratore. Nel quadro di una storia del soggetto moderno Jünger ripercorre infatti le tappe che dalla «persona» affermatasi con lo Stato assoluto hanno condotto al Lavoratore, forma umana dell'era della tecnica, passando per la fase caratterizzata dalla «scoperta dell'individuo»(15). La civiltà moderna, quindi, secondo l'analisi dello scrittore tedesco, ha ormai preso congedo da questa sua creazione.

In questo senso aprire le pagine di *Fiducia in se stessi* (1841) significa fare un passo indietro fino al momento aurorale della genesi dell'idea dell'individuo nel pensiero di Ralph Waldo Emerson. Si tratta, in altre parole, di prendere in esame la sua concezione dell'individuo, peculiare figura storica della soggettività moderna, mostrando come essa in Emerson sia il risultato di un processo di ricodificazione di tecniche ascetiche(16) e di motivi filosofici tipici del pensiero antico. Alla base della scoperta emersoniana dell'individualità vi è inoltre l'avvenimento filosofico rappresentato dalla «rivoluzione espressivistica»(17), per usare un'espressione di Charles Taylor. Questi nella sua ricostruzione della nascita dell'identità moderna ha osservato che, con l'affermarsi nel tardo Settecento dell'idea secondo la quale ogni uomo possiede una natura specifica, sorse il nuovo obbligo di «vivere all'altezza della propria originalità»(18) e di realizzare la propria natura individuale respingendo modelli estrinseci ed obbedendo a ciò che si aveva «dentro»(19). Questo ideale dell'«individuazione espressiva»(20) è energicamente propugnato da Emerson in *Fiducia in se stessi*. Il pensatore statunitense riconosce infatti l'essere peculiare del singolo come l'istanza che detta una legge superiore agli imperativi fondati sulla tradizione(21) e cui occorre obbedire anche a costo di entrare in conflitto con essi. *Fiducia in se stessi* appare così come un'espressione emblematica dell'individualismo democratico americano(22), i cui principali esponenti furono, oltre ad Emerson, Henry David Thoreau e Walt Whitman(23), e che perseguì l'obiettivo di una politica dell'autenticità inseguendo il sogno di una comunità ideale in cui l'individualità non fosse sacrificata alla dimensione collettiva, ma pienamente dispiegata ed espressa(24). Lo stesso Whitman in *Prospettive democratiche* (1871) identificò il compito della democrazia con la creazione dei presupposti grazie ai quali il singolo avrebbe potuto «incominciare [...] il grandioso esperimento di sviluppo»(25) in un individuo. Al di fuori della cultura americana è inoltre degno di nota il saggio di Oscar Wilde intitolato *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (1891), in cui il sogno di una politica dell'autenticità assume la forma di un'utopia individualistica. Influenzato, come vedremo, da Emerson(26), lo scrittore irlandese evoca infatti la visione di una società futura in cui le macchine, divenute di proprietà della collettività, svolgeranno i lavori più gravosi permettendo così all'uomo di dedicarsi all'arte ed all'*otium*(27) e di estrinsecare la propria individualità(28).

Dagli scenari futuribili di Wilde passiamo ora alla teoria emersoniana dell'individualismo formulata in *Fiducia in se stessi*. Per cogliere la struttura concettuale del testo è possibile prendere le mosse dal passo seguente:

Viaggiare è il paradiso degli sciocchi. Dobbiamo ai nostri primi viaggi la scoperta del fatto che un luogo non conta nulla. A casa sogno che quando sarò a Napoli e a Roma potrò essere inebriato dalla bellezza e perdere la mia tristezza. Faccio i bauli, abbraccio gli amici, mi imbarco sul mare e infine mi sveglio a Napoli, e qui trovo accanto a me la dura realtà, il triste io, inesorabile, identico, dal quale ero fuggito. Cerco il Vaticano e i suoi palazzi. Faccio finta di essere inebriato da viste e suggestioni, ma non sono affatto inebriato. Il mio gigante viene con me dovunque io vada(29).

La polemica di Emerson nei confronti del viaggiare illusoriamente inteso come un rimedio alle proprie inquietudini ruota attorno al *topos* dell'uomo che non riesce a fuggire se stesso(30) già trattato da Lucrezio e da Seneca. Ne *La tranquillità dell'animo* quest'ultimo cita proprio il passo lucreziano relativo a tale *topos* per liquidare la smania di viaggiare come un vano tentativo di sfuggire a se stessi(31). Emerson si richiama quindi ad una precisa tradizione moralistica(32), ma al tempo stesso se ne distanzia dirigendo i suoi strali contro un'altra «profonda debolezza che nuoce all'intera azione intellettuale»(33). Vede infatti nell'impulso dei suoi connazionali ad imitare ciò che è straniero nelle arti e nelle opinioni l'espressione di un nefasto «viaggiare della mente»(34), al quale contrappone l'invito ad abbandonare ogni modello per basarsi sulle proprie intime forze creative(35). All'antico *topos* dell'impossibile fuga da se stessi segue quindi un appello radicato nella moderna cultura dell'individualità avversa all'imitazione e fondata sul valore dell'originalità, sicché emerge la struttura concettuale ambivalente del saggio di Emerson, a cavallo tra antichità e modernità. La delineazione della figura dell'individuo moderno e del suo processo di costruzione di sé sta proprio nel segno di questa ambivalenza rispetto ad alcuni aspetti del pensiero antico, insieme ripresi e modernizzati. Si prenda in considerazione a questo proposito l'amara constatazione di Emerson:

Ma ora noi siamo una plebaglia. L'uomo non ha rispetto per l'altro uomo né la sua anima viene ammonita a rimanere in casa, a mettersi in comunicazione col suo oceano interiore, ma va all'estero a chiedere una tazza d'acqua alle urne di altri uomini(36).

Ne *La brevità della vita* Seneca aveva deprecato l'alienarsi del singolo agli altri ed esaltato la dinamica opposta della rivendicazione di sé(37). Nel testo di Emerson alla critica senecana all'intrico di rapporti di autoalienazione alla base della società subentra la condanna dell'estraniarsi dal sé individuale nel volgersi verso gli altri ed all'invito a rendersi padroni di sé facendo valere i diritti che si hanno su di sé(38) l'appello a riprendere possesso del sé individuale e delle sue risorse illimitate.

Il confronto con l'«arringa» di Seneca a favore della rivendicazione di sé mette perciò in luce l'affiorare in Emerson di una forma di *cura individualistica di sé*. Come è noto, si debbono a Michel Foucault la ricostruzione del concetto dell'*epimeleia heautou* (lat. *cura sui*) quale cardine del pensiero antico nel suo risolversi nel lavoro su di sé mirante a determinare una trasformazione della modalità d'essere dell'uomo(39), come pure lo studio, sotto l'influenza delle ricerche di Pierre Hadot sugli esercizi spirituali(40), delle tecnologie del sé(41). Nel passo de *La brevità della vita* prima esaminato la cura di sé si esplica nell'atto auspicato da Seneca con cui, ponendo fine ad un rapporto di servitù nei confronti degli altri, ci si volge verso di sé e si recupera il possesso di se stessi. Il lavoro su di sé sfocia quindi in una conversione a se stessi(42) nella forma di una «autosoggettivazione» implicante l'istituzione di «un rapporto pieno e adeguato con se stessi»(43) che coincide con l'autopossesso. Anche Emerson descrive un atto di autosoggettivazione e di rivendicazione del sé, ma ora l'«oceano interiore» con cui bisogna ripristinare le comunicazioni è il sé individuale postespressivista. Riprendere possesso del sé individuale significa quindi ritornare alla pienezza sconfinata delle proprie profondità ed il lavoro su di sé promosso dal pensatore americano diviene lo strumento dell'individuazione. Risulta allora possibile prendere spunto da alcune considerazioni di Foucault per offrire una definizione generale dell'individualismo emersoniano. Il filosofo francese ha proposto di leggere tutto un filone del pensiero del XIX secolo rappresentato da Stirner, Schopenhauer, Nietzsche e Baudelaire come un tentativo di ricostruire un'«etica di sé»(44), dove per etica di sé si deve intendere l'etica antica nel suo essere imperniata sul movimento centripeto del ritorno a sé. *Fiducia in se stessi* mostra come la meta di questo movimento sia il sé individuale e come, dunque, l'individualismo emersoniano possa essere definito una moderna *etica individualistica di sé* mirante a promuovere l'autorealizzazione come individuo(45).

Entro questa prospettiva si comprende il senso dell'evocazione della figura modernizzata del maestro stoico (di fatto un alter ego di Emerson) chiamato a riportare l'uomo alla consapevolezza delle sue risorse interiori(46). Illuminato da questo maestro della cura individualistica di sé, il suo discepolo, infatti, «agisce da sé, scaraventando leggi, libri, idolatrie, costumi fuori dalla finestra»(47) e realizza dunque se stesso nell'estrinsecazione espressivistica di quanto ha «dentro», scontrandosi con norme e valori consacrati. Il «contare su se stessi» (*self-reliance*) di cui parla Emerson costituisce proprio questo rapporto col sé nel segno dell'attingimento e dell'espressione dei propri contenuti profondi(48). Chi abbia stabilito questo rapporto dispone pertanto di sé in una forma diversa da quella del senecano «padrone di se stesso»(49), dato che qui non è in gioco il possesso di sé, ma il potere dell'«autoarticolazione espressiva»(50). Il testo di Emerson si rivela quindi interessante anche sotto il profilo delle «metafore del sé»(51) da lui impiegate. Alfonso Traina ha osservato che la creazione da parte di Seneca del «linguaggio latino dell'interiorità» è stata forse il maggiore contributo del pensatore stoico alla terminologia filosofica dell'Occidente(52). Tale linguaggio si articolava nella metafora dell'«interiorità come possesso», a cui la lingua giuridica offrì i materiali per la costruzione delle espressioni *se sibi vindicare e suum esse*, e nella metafora dell'«interiorità come rifugio»(53). Per quanto riguarda la prima metafora è allora evidente che all'immagine del possesso di sé subentra adesso quella dell'appello al sé ed ai suoi contenuti unita all'azione che li fa emergere, sicché il linguaggio stoico dell'interiorità cede il passo al linguaggio postespressivista dell'individualità.

Questo moderno linguaggio dell'individualità è riscontrabile anche nel passo in cui Emerson rileva le difficoltà cui va incontro chi nella società avversa all'individualismo(54) voglia attenersi alle proprie istanze interiori e che solo, quindi, merita l'epiteto di «grande»(55). Il primo aspetto notevole di queste riflessioni è rappresentato dalla democratizzazione dell'eroico consistente nel concepire l'eroe semplicemente come colui che è fedele a se stesso e nel sostenere perciò che chiunque può divenire un eroe(56). Emerson evoca così una figura di eroe democratico radicata nel rispetto tipico dell'individualismo democratico americano per l'uomo comune(57). Merita inoltre attenzione il perseverare di questo eroe individualistico nelle proprie opinioni anche in mezzo alla folla. Questi, infatti, pur trovandosi «nel bel mezzo della folla», «mantiene con perfetta serenità l'indipendenza della solitudine». A ben vedere, quindi, il solitario emersoniano è tale perché gli riesce di separarsi dal mondo esterno pur trovandosi al suo interno. In questo senso quello praticato dall'eroe individualista è un esercizio di *anakhoresis*, la «tecnica dell'isolamento» in virtù della quale era possibile «assentarsi [...] restando sul posto»(58), ed il suo agire è conforme al precetto di Epicuro ricordato da Seneca nella venticinquesima epistola a Lucilio: «Ritirati in te stesso specialmente quando sei costretto a stare in mezzo alla folla»(59). Proprio il confronto con l'antico esercizio spirituale del ritiro in se stessi consente di cogliere il carattere moderno che esso assume in Emerson ed il suo configurarsi come una *tecnologia individualistica di sé*. Paul Rabbow ha definito il ritiro in se stessi un «esercizio di anacoresi intramondana»(60) e di allontanamento «nella solitudine dell'anima»(61) dalle seduzioni e dalle inquietudini del mondo. Quali antidoti ad esse l'uomo antico trovava infatti dentro di sé i precetti filosofici(62) ed i modelli etici che aveva introiettato, sicché l'interiorità risultava connotata positivamente come la dimensione da cui

attingere risorse preziose, come si desume da questa esortazione di Marco Aurelio (VII, 59): «Scava dentro di te. Dentro è la fonte del bene, e può sgorgare perenne, se perenne è il tuo scavo»(63). Anche Emerson tematizza un movimento di ritiro nei propri recessi interiori, ma ora il sé a cui ritornare è il moderno sé individuale. Il passo di *Fiducia in se stessi* documenta pertanto il processo di “individualizzazione” dell’interiorità, conseguente all’affermarsi dell’idea del sé quale natura individuata, in virtù del quale alla concezione stoica dell’interiorità depositaria di precetti appresi dall’esterno e poi introiettati subentra la visione dell’interiorità quale ricettacolo di idee irriducibilmente individuali maturate all’interno del singolo. Il moderno esercizio spirituale di ritiro in se stessi praticato dal personaggio di Emerson consiste quindi nel suo ripiegarsi sull’interiorità così intesa e nel suo sforzarsi di fare di sé un individuo e di preservare la propria integrità sotto la pressione della folla attenendosi all’unicità delle proprie opinioni(64). L’antico motivo dell’allontanamento dalla folla e della ricerca della solitudine(65) è quindi sviluppato in una forma adeguata alla moderna etica autenticitaria di Emerson, per il quale la solitudine coincide con l’«isolamento centripeto di un essere umano in se stesso»(66) nel “chiuso” della fedeltà e dell’ascolto delle proprie istanze interiori. Questo moderno raccoglimento nell’individualità implica anche alcune innovazioni sul piano metaforico. La sfera interiore su cui si curva il solitario emersoniano non è descritta, infatti, come l’«acropoli» in cui l’uomo può ritirarsi «per divenire per sempre imprendibile»(67), conformemente alla metaforica stoica dell’interiorità come rifugio, ma è implicitamente rappresentata come il baluardo della propria unicità intellettuale contrapposto all’influenza spersonalizzante della folla.

Rientra nel linguaggio moderno dell’individualità anche l’immagine dell’«oceano interiore»(68). Essa mostra infatti come la metaforica postagostiniana della spazialità interiore(69) subisca una trasformazione per effetto della rivoluzione espressivistica, dal momento che la caratteristica della profondità, lungi dal derivare dalla presenza del *logos* divino nell’uomo, diviene ora un attributo dell’interiorità individuale in se stessa. Questa *metaforica della spazialità interiore individuale* ha le sue radici nella nuova esperienza di sé del soggetto postespressivista moderno che si sa dotato di una propria peculiare, intima natura e che si sforza pertanto di penetrarvi e di articolarla(70). In altre parole la metaforica dello spazio interiore rispecchia ora il nuovo senso di sé scaturito dalla rivoluzione espressivistica.

Un documento paradigmatico di questa nuova possibilità d’esperienza rappresentata dall’esplorazione degli spazi sconfinati dell’interiorità individuale è costituito dalle pagine finali di *Walden* ovvero *Vita nei boschi* (1854) di Henry David Thoreau. L’inizio del capitolo conclusivo risulta infatti intessuto di una metaforica dell’interiorità pluristratificata e a cavallo tra l’antica e la moderna esperienza di sé, come si desume dai versi in cui Thoreau rivolge questo appello al lettore: «Volgi il tuo occhio all’interno, e troverai/ Migliaia di regioni nella tua mente,/ ancora inesplorate. Percorri tutte/ e divieni un esperto/ Della tua intima cosmografia»(71). Al centro dei versi sta l’esortazione a tornare a se stessi espressa mediante l’immagine canonica per il pensiero antico della «conversione dello sguardo» verso il sé(72). Come si vede, però, il sé su cui bisogna concentrare lo sguardo è ora paragonato ad uno spazio inesplorato coi propri «fiumi» e «oceani»(73), tanto che Thoreau invita i suoi lettori a divenire dei «Colombo per interi, nuovi continenti e nuovi mondi dentro di voi»(74). Queste immagini rientrano nella «metaforica della “terra incognita”»(75), derivante dall’esperienza storica delle esplorazioni dell’età moderna, che fu impiegata già da Thomas Browne nella *Religio Medici* (1643) per descrivere la scoperta della dimensione sconosciuta dell’interiorità(76). Di fatto Browne con la sua evocazione dell’«Africa» *in interiore homine* e con la sua esaltazione delle meraviglie celate nella propria «cosmografia»(77) rappresenta con ogni probabilità la fonte stessa di Thoreau. Mentre le immagini dello scrittore britannico sono però espressione, come ha osservato Ernst Robert Curtius, della metaforica del libro della natura(78), quelle usate da Thoreau scaturiscono dall’esperienza di sé del soggetto postespressivista sfociante in una metaforica della spazialità interiore individuale. Essa è alla base anche del seguente passo, tutto pervaso del nuovo pathos moderno della scoperta dell’individualità:

se volete viaggiare più lontano di tutti gli altri viaggiatori, essere acclimatati a tutti i climi e fare sì che la Sfinge si sbatta la testa contro una pietra, obbedite al precetto del vecchio filosofo, ed Esplorate voi stessi(79).

La figura del viandante interiore evocata da Thoreau si muove dunque entro spazi più vasti di quelli in cui si siano mai avventurati i viaggiatori nel mondo esterno. Questi smisurati spazi interiori furono descritti per la prima volta dalla lirica greca arcaica e da Eraclito, come ha osservato Bruno Snell, che nel commento ad un suo frammento(80) ha sostenuto che il filosofo presocratico mediante l’immagine dei confini irraggiungibili dell’anima intendeva indicare la sua estensione all’infinito come la caratteristica che la distingue dai corpi fisici(81). Al contrario in Thoreau l’immagine delle vastità interiori, al pari di quella della terra incognita all’interno dell’uomo, riflette la percezione di sé del soggetto postespressivista e rientra nella metaforica moderna della spazialità interiore individuale. Del tutto moderna è anche la figura del viandante interiore in grado di trionfare sulla sfinge. Diversamente da Edipo, infatti, questi non deve sciogliere l’enigma dell’uomo né delle proprie origini (come l’eroe sofocleo), ma del suo sé individuale nel corso di un itinerario autoconoscitivo. A tale percorso Thoreau fa riferimento ricordando l’invito del «vecchio filosofo» ad esplorare se stessi. È chiaro che lo scrittore americano sta alludendo a Socrate ed al precetto delfico del *gnothi seauton*, ma tale precetto assume ora una nuova forma, come può essere chiarito per mezzo di un confronto tra questo

passo di *Walden* e *l'Alcibiade* di Platone. In questo dialogo il sé che occorre conoscere per potersi prendere cura di se stessi è identificato con l'anima(82) e la conoscenza di sé appare quindi come il presupposto dell'*epimeleia heautou*. Nel quadro di una topica storica(83) l'analisi di *Walden* mette in luce la ricodificazione della formula delfica. Ora, infatti, il sé oggetto di conoscenza non è l'anima in senso platonico, ma il moderno sé individuale esperito come uno spazio da sondare nel corso di un incessante lavoro di ricognizione interiore, sicché suona più adeguato alla moderna percezione di sé l'appello ad *esplorare* se stessi che sta nel segno della metaforica della spazialità interiore individuale.

Il precetto delfico fu giudicato da Oscar Wilde la quintessenza stessa del messaggio etico, ormai superato, dell'antichità. Ne *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* si leggono infatti queste considerazioni: «“Conosci te stesso” fu scritto sul portale del mondo antico. Sul portale del mondo moderno sta scritto: “Sii tu stesso”»(84). Lo scrittore irlandese sostiene quindi che il trapasso dall'antichità alla modernità sarebbe stato segnato da una netta cesura col passaggio dall'etica della conoscenza di sé ad un'etica autenticitaria esemplificata da un imperativo di derivazione emersoniana(85). In realtà *Fiducia in se stessi* mostra come l'etica individualistica di sé sorga sulla base di una ripresa e di una rielaborazione dell'istanza della conoscenza di sé poiché è solo gettando uno sguardo dentro il proprio «oceano interiore» che è possibile divenire se stessi nell'acquisizione cosciente delle proprie risorse e peculiarità(86). In questo senso si può dire che in Emerson sopravvive il nesso tra la conoscenza di sé e la cura di sé (avente ora una forma individualistica) istituito da Platone.

2. “Fiducia in se stessi” come testo di conversione

In *Fiducia in se stessi* è teorizzata anche una tecnologia individualistica di sé basata su una trasformazione del rapporto abituale col tempo. Emerson comincia col rinnovare le sue critiche all'imitazione di modelli, vista ora come un ostacolo all'estrinsecazione della propria individualità: «L'uomo è timido e si scusa sempre. Egli non è più retto. Non osa dire “io penso”, “io sono”, ma cita qualche santo o qualche saggio»(87). Segue, conformemente alla struttura concettuale ambivalente del testo, la ripresa del *topos* antico rappresentato dalla condanna dell'esistenza estraniatasi dal presente perché volta verso il passato o proiettata verso il futuro:

Ma l'uomo pospone o ricorda; non vive nel presente, ma con gli occhi rivolti indietro lamenta il passato, oppure, incurante delle ricchezze che lo circondano, si alza sulla punta dei piedi per prevedere il futuro(88).

Lo stesso Seneca nella quindicesima lettera a Lucilio, appellandosi ad una massima di saggezza epicurea(89), giudicò «piena d'ansia» la vita degli stolti, «tutta protesa verso il futuro»(90), e nel trattato intitolato *I benefici* esaltò il saggio, che, privo di speranze(91) e di desideri, «gode del presente, e non è tutto proteso verso il futuro»(92). Come ha rilevato Hadot, epicureismo e stoicismo predicavano infatti quale aspetto fondamentale della trasformazione dello stile di vita il mutamento del rapporto col tempo(93) consistente nella liberazione interiore dal senso di oppressione provocato dalla tensione verso il passato ed il futuro e nella concentrazione sull'istante presente, goduto dagli epicurei nella sua pienezza(94) e focalizzato dagli stoici come la dimensione in cui fare attenzione alle proprie azioni(95). Quest'arte della concentrazione sull'istante presente è ora rielaborata da Emerson in una tecnologia individualistica di sé. Vivere «con la natura nel presente», proprio come le rose, che «non fanno nessun riferimento a rose precedenti o a rose migliori», ma «esistono con Dio oggi», significa infatti emanciparsi dalle «vite» e dai «testi»(96) del passato proposti come modelli di imitazione e costituirsi come un soggetto individuale tramite l'espressione di ciò che si è e si pensa. L'invito di Emerson a trovare il coraggio di uscire dall'anonimato(97) si risolve quindi nell'illustrazione ai lettori di una precisa tecnologia individualistica di sé.

Quale maestro della cura individualistica di sé Emerson non si limita, inoltre, a mostrare una modalità d'individuazione fondata sulla ripresa dell'esperienza stoica ed epicurea del tempo, ma attinge dal patrimonio concettuale stoico per spronare il lettore a fare di sé un soggetto individuale. Alla fine del saggio, dopo aver deprecato il fatto che gli uomini abbiano «talmente distolto l'occhio da se stessi» (da notare il rovesciamento della metafora topica della conversione dello sguardo sul sé) da vedere nelle istituzioni «una salvaguardia della proprietà», osserva che l'uomo colto si vergogna di essa perché «odia quello che ha, se vede che esso è accidentale»(98). La proprietà così intesa e quello che Emerson chiama il «bene al di fuori di sé»(99) rimandano ai «beni avventizi» di cui parla Seneca(100) ed alla fondamentale distinzione stoica tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi(101). Sottolineando il timore dei rovesci della fortuna a cui cade in preda chi punta sui beni che non dipendono da lui Emerson riprende inoltre un argomento tipico dello stoicismo(102) e fa suo anche l'invito all'uomo a trovare la pace interiore considerando di sua proprietà solo le cose che invece dipendono da lui(103). A questo punto, però, il filosofo americano modernizza in chiave individualistica la concezione stoica dei beni interiori. Se Seneca aveva esortato Lucilio a calpestare le «cose che splendono solo esteriormente»(104) ed a volgersi verso il vero bene, il possesso inalienabile rappresentato dalle virtù(105), ora Emerson, infatti, trasforma questo bene nella natura individuale del singolo, osservando che

ciò che un uomo è, egli lo deve sempre necessariamente acquisire, e ciò che l'uomo acquisisce è una proprietà permanente e vivente, che non aspetta il cenno di governanti, o di plebaglie, o rivoluzioni, o fuoco, o tempeste o bancherotte, ma che rinnova perpetuamente se stessa ovunque l'uomo si trovi(106).

«Ciò che è tuo»(107), dunque, nella rielaborazione di Emerson, da ciò che si ha perché dipende dall'uomo diviene *ciò che si è* perché lo costituisce intimamente, e l'appello al lettore affinché rinunci a preoccuparsi dei beni elargiti dalla «ruota del caso»(108) e trovi la pace nell'acquisizione di un bene inalienabile si risolve in un'esortazione ad attuare la conversione a se stessi ed a riprendere possesso del sé individuale ai fini della propria autorealizzazione come individuo e nel segno dell'etica individualistica di sé.

È degno di nota a questo proposito il fatto che questa identificazione del bene interiore ed inalienabile col sé individuale sia al centro anche delle pagine degli *Aforismi sulla saggezza della vita* di Arthur Schopenhauer. Questi, infatti, non solo reputa le «fonti esterne della felicità e del piacere» per loro natura «sottoposte al caso»(109), ma giudica anche «*ciò che noi siamo*», e dunque la «nostra individualità»(110), la condizione prima della felicità(111) ed osserva che questo bene non dipende dai capricci della sorte e non può esserci sottratto(112). Come si vede, dunque, in questa identificazione del vero bene col sé individuale l'accento cade sulla realizzazione di una vita felice grazie ai doni della propria personalità, sicché anche il consiglio di sviluppare i propri talenti(113) è in linea col perseguimento di questo obiettivo. In questo senso l'etica eudemonistica proposta da Schopenhauer(114) si differenzia da quella autenticitaria di Emerson, il cui valore fondamentale non è la felicità, ma l'individualità in se stessa.

Sta tutto nel segno di quest'etica lo scritto utopico di Wilde. L'autore irlandese, avendo sicuramente come modello la conclusione di *Fiducia in se stessi*, scrive che «la vera perfezione dell'uomo consiste non in ciò che egli ha, ma in ciò che egli è»(115), e, dopo aver fatto sua l'identificazione delle cose che dipendono da noi con la personalità individuale, esorta il lettore a trascurare i beni avventizi per concentrarsi su quel sicuro possesso(116). Questo messaggio individualistico è affidato anche alle parole del Cristo wildiano, un Cristo trasfigurato nel maestro dell'autorealizzazione individuale che distingue dalle «cose esterne» le «molte cose preziose» custodite nell'anima e formula l'imperativo dell'etica emersoniana: «Tu hai una meravigliosa personalità. Sviluppala. Sii tu stesso»(117). L'invenzione di questo Cristo dal vangelo individualistico(118) si rivela anche un efficace strumento retorico: facendo di Cristo il maestro che predica l'individuazione, Wilde fa appello ad una figura autorevole per rafforzare la sua esortazione ad essere se stessi.

Anche Emerson si serve di una strategia precisa per spronare i lettori all'individuazione, ma assume come suo punto di riferimento non la tradizione biblica, ma quella retorica antica, e segnatamente la tecnica degli *exempla*. Come ha osservato Curtius, gli *exempla* destinati a godere di una grande fortuna nel medioevo erano rappresentati da una figura incarnante una qualità («*Cato ille virtutum viva imago*»)(119) e gli oratori, secondo l'insegnamento di Cicerone(120) e di Quintiliano(121), dovevano saperli attingere dalla storia per sfruttarne l'efficacia. La strategia degli *exempla*, però, era anche parte integrante della parentesi filosofica, il cui compito era di inneggiare all'immagine del saggio, perfetta incarnazione di un ideale di vita filosofico(122), per sfruttarlo come un *exemplum* vincolante(123) ed una sorta di norma concretamente personificata da assumere come modello di vita. In questo senso la tecnica degli *exempla* era uno degli strumenti di quella che Foucault ha chiamato la «scrittura ethopoietica»(124), la forma di scrittura che mirava a determinare una trasformazione della modalità d'essere(125) sia dell'autore di un testo che del suo destinatario, secondo una dinamica esemplificata dalle lettere inviate a Lucilio da Seneca(126). In particolare è pensando all'azione che le sue opere avrebbero dovuto esercitare sui loro futuri lettori che il filosofo romano chiarì gli scopi della sua scrittura con queste parole:

Scrivo cose che possano loro giovare; affido agli scritti consigli salutari, come se fossero ricette di medicine utili; ne ho sperimentato l'efficacia sulle mie ferite, che, pur non essendo completamente guarite, tuttavia hanno cessato di estendersi(127).

Anche Emerson intende essere d'aiuto ai lettori di *Fiducia in se stessi*, ma si differenzia da Seneca perché il suo obiettivo è favorirne l'individuazione. In questo senso la sua è una scrittura con una funzione ethopoieticoindividualizzante che evoca dal passato gli *exempla* rappresentati non dalla figura ideale del saggio, ma da coloro che hanno saputo e voluto realizzare se stessi come individui nell'estrinsecazione espressivistica della loro natura:

Familiare come lo è per ciascuno la voce della propria mente, il merito più alto che noi riconosciamo a Mosè, a Platone e a Milton è che essi non dettero nessun valore né ai libri né alle tradizioni, ed espressero non ciò che gli altri uomini pensavano, ma il loro proprio pensiero(128).

Emerson vede del genio in questo affidarsi ai propri pensieri(129) e rielabora quindi in una forma individualistica l'antica tecnica retorica degli *exempla* per illustrare ai lettori di *Fiducia in se stessi* dei modelli

di individuazione ed incoraggiarli a fare di sé dei soggetti individuali facendo balenare loro la meta sublime della trasumanazione nel segno della genialità. Questa strategia è solo apparentemente in contrasto col netto ripudio dell'agire imitativo da parte di Emerson(130). Questi, infatti, non ricorda le figure di Platone, Mosè e Milton per insegnare ai lettori ad imitarne le azioni ed a seguirne le dottrine, ma per esortarli a pensare e ad agire conformemente alla loro intima natura individuale proprio come fecero questi personaggi del passato. L'estrinsecazione del sé individuale, dunque, non è ostacolata, ma incoraggiata dagli *exempla*. In definitiva, pertanto, la tessitura retorica del testo appare non meno importante, ai fini della promozione del processo d'individuazione, di quella concettuale rappresentata dall'illustrazione della tecnologia individualistica di sé della concentrazione sul presente e dall'esortazione a fare di sé un soggetto individuale fondata sulla modernizzazione della concezione stoica dei beni interiori, sicché vengono in mente le considerazioni di Hadot sul configurarsi dell'insegnamento filosofico in ambito stoico ed epicureo come una forma di predicazione nella quale i mezzi della retorica e della logica erano posti al servizio della *conversione* dell'uomo, dove per conversione egli intende «una rottura totale con la maniera abituale di vivere» ed una «trasformazione totale della vita morale»(131). Entro questa prospettiva Emerson può essere definito il maestro di una *conversione individualistica* che, proprio come i filosofi antichi, si serve di strumenti retorici e concettuali per favorire tale trasformazione. Ciò significa che il saggio di Emerson è degno di nota anche sul piano testuale. Arnold Davidson, dopo aver affermato che le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein non si presentano come un trattato sistematico perché hanno la funzione di «operare una vera e propria terapeutica per cambiare la vita»(132), è giunto a questa conclusione: «Ciò suggerisce l'idea che si possa ritrovare anche oggi il genere letterario e la tipologia della filosofia antica: in ogni momento della storia della filosofia si può trovare un autore che cerca di ripristinarli»(133). In particolare si deve a Pierre Hadot il riconoscimento del fatto che le opere filosofiche antiche, anche se avevano un carattere teorico e sistematico, venivano scritte non tanto per informare il lettore sul piano dottrinale, quanto per formarlo, facendogli percorrere un itinerario spirituale(134), sicché si potrebbe dire che esse presentavano la forma di *testi di conversione*. Alla luce di tutto ciò si può allora affermare che *Fiducia in se stessi* dimostra come la ripresa da parte di Emerson della concezione e della pratica della filosofia quale predicazione alla conversione determini il suo ritorno al genere del testo di conversione. Certo, un testo di conversione moderno mediante il quale il pensatore americano persegue l'obiettivo affidato da Whitman alla politica: fare dell'uomo del Nuovo Mondo un *individuo*.

1 Nietzsche, F., 1980, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, pp. 31-32.

2 Zarathustra profetizza l'avvento della società di massa dell'«ultimo uomo» in cui «tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali» (Nietzsche, F., 1892, *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, München, Deutscher Taschenbuch Verlag -de Gruyter, 1980, p. 20).

3 Nietzsche, F., 1980, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, München, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, p. 238.

4 Sulla letteratura della crisi e la denuncia del processo di de-individualizzazione cfr. Nacci, M., 1982, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Torino, Loescher, pp. 17-18 e 305-307; si veda anche l'opinione espressa da Remo Bodei, secondo cui il «tramonto dell'individualità [...] costituisce il filo conduttore di molte diagnosi della crisi a partire dalla fine dell'Ottocento» (Bodei, R., 2002, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli,, 2003, p. 376).

5 Secondo Adorno e Horkheimer l'individuo, questa «complessa dinamica di inconscio e di conscio, Es, Io e Superio», è sorto «come nucleo propulsore di attività economica», e questo «complesso apparato psichico ha reso possibile l'interazione relativamente libera dei soggetti in cui consisteva l'economia di mercato» (Adorno, T., Horkheimer, M., 1944, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 212-213).

6 Adorno, T., Horkheimer, M., 1944, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, cit., p. 213.

7 Marcuse, H., 1984, *Das Veralten der Psychoanalyse*, in: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p. 77.

8 Marcuse, H., 1984, *Das Veralten der Psychoanalyse*, in: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung*, cit., p. 63.

9 Marcuse, H., 1984, *Das Veralten der Psychoanalyse*, in: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung*, cit., p. 66.

10 Ortega y Gasset, J., 1930, *La ribellione delle masse*, in: *Scritti politici*, Torino, UTET, 1979, p. 788.

11 Oswald Spengler riassume così gli effetti sulle fisionomie del predominio dell'intelligenza sull'istinto nella fase senescente della Zivilisation: «L'intelligenza è il surrogato di un'esperienza inconscia della vita tramite l'esercizio perfetto del pensiero, è qualcosa di misero e disincarnato. I visi intelligenti degli uomini di tutte le razze si somigliano. È la razza stessa che si è ritirata» (Spengler, O., 1923, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006, pp. 677-678).

12 Jünger, E., 1932, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Essays II, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, p. 109.

13 Jünger, E., 1932, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Essays II, cit., p. 128.

14 Jünger, E., 1932, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Essays II, cit., p. 105.

15 Jünger, E., 1932, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Essays II, cit., p. 110.

16 Il concetto di asceti a cui si fa riferimento è quello codificato dalla filosofia antica e chiarito da Michel Foucault con queste parole: «Si tratta di un lavoro di sé su di sé, un'elaborazione di sé compiuta su di sé, una trasformazione di sé su di sé di cui si è direttamente responsabili attraverso il lungo sforzo dell'asceti (askesis)» (Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 18).

17 Taylor, C., 1989, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 474

18 Taylor, C., 1989, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 459.

19 Taylor, C., 1989, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit., p. 460.

20 Ibidem

21 «Nessuna legge può essere sacra per me», scrive Emerson, «se non quella della mia natura» (Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, in: *Essays*. First Series, Philadelphia, Henry Altemus, 1892, p. 48).

22 Sulla cultura americana dell'individualità democratica cfr. Urbinati, N., 1997, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli.

23 Cfr. Kateb, G., 1992, *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Ithaca und London, Cornell University Press, p. 32.

24 Sul concetto e lo scopo della politica dell'autenticità cfr. Berman, M., 1970, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, London, George Allen & Unwin Ltd, p. VII.

25 Whitman, W., 1871, *Democratic Vistas*, New York, The Liberal Arts Press, 1949, p. 21. Sulla democrazia nella prospettiva dell'individualismo americano quale cultura capace di trasformare la vita privata ed interiore non meno di quella pubblica cfr. Urbinati, N., 1997, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, cit., p. 14.

26 Si leggano le seguenti considerazioni di Harold Bloom sull'influenza di Emerson su Wilde: «Di solito non pensiamo a Oscar Wilde come a un

emersoniano, ma ci sbagliamo. I due saggi migliori di Wilde, *La decadenza della menzogna* e *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, riecheggiano entrambi Fiducia in se stessi e sono profondamente radicati nella sua spiritualità. Proprio come ispirò (ed irritò) Nietzsche, Emerson toccò le corde dell'anima del discepolo di Walter Pater, il sublime Oscar» (Bloom, H., 2004, *La saggezza dei libri*, Milano, Rizzoli, p. 283).

27 «Dalla schiavitù meccanica, dalla schiavitù delle macchine dipende l'avvenire del mondo. E quando gli uomini di scienza non saranno più chiamati nel deprimente East End a distribuire del cattivo cacao, e delle peggiori coperte, alla gente affamata, essi godranno di un piacevole ozio, grazie al quale potranno meditare e concepire cose belle e meravigliose per la loro gioia e per la gioia di tutti» (Wilde, O., 1891, *The Soul of Man under Socialism*, London, Arthur L. Humphreys, 1912, pp. 42-43).

28 Il testo di Wilde si chiude con una profezia: «Il nuovo individualismo al quale coopera, volente o nolente, il socialismo, sarà l'armonia perfetta. Sarà ciò che i greci cercarono senza poterlo trovare completamente salvo che nel pensiero, perché avevano degli schiavi e li nutrivano. Sarà ciò che il Rinascimento cercò senza riuscire a trovarlo completamente salvo che nell'arte, perché aveva degli schiavi e li lasciava morire di fame. Sarà finalmente completo e, grazie ad esso, ogni uomo raggiungerà la sua perfezione» (Wilde, O., 1891, *The Soul of Man under Socialism*, cit., pp. 98-99).

29 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 74.

30 Cfr. su questo topos Traina, A., 1974, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron Editore, 1995, p. 15.

31 «Ed ecco che s'intraprendono viaggi senza meta, si percorrono lidi e l'insensatezza sempre avversa alla situazione del momento, si cimenta per terra e per mare. "Ora andiamo in Campania". Ma gli insediamenti civili ci annoiano. "Visitiamo i luoghi disabitati, percorriamo le balze del Bruzzio e della Lucania". Ma, nel deserto, manca quel pizzico di piacere che sa ristorare gli occhi vogliosi del monotono squallore delle località selvagge. "Puntiamo su Taranto: c'è un porto celebre, un clima invernale molto mite, un territorio abbastanza ricco che manterrebbe anche tutta la popolazione d'una volta... Adesso, presto a Roma: da troppo tempo non sentiamo scrosciare applausi e risuonare grida: torna la voglia di veder scorrere sangue umano". Così si passa da un'iniziativa all'altra, da spettacolo a spettacolo. Come dice Lucrezio: "tutti in tal modo sempre fuggono se stessi". Ma a che pro, se non riescono a sfuggirsi? L'io insegue se stesso ed incalza, compagno insopportabile» (Seneca, L. A., *La tranquillità dell'animo*, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, Milano, Bompiani, 2000, p. 205). Cfr. anche Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., *Lettere a Lucilio*, 28, 1-2, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 741.

32 Su Emerson come lettore di Seneca cfr. Bloom, H., 2004, *La saggezza dei libri*, cit., p. 265.

33 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 74.

34 Ibidem

35 «Insisti su te stesso; non imitare mai» (Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 75).

36 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 65.

37 «A quanti la folla di clienti che li attornia non concede un attimo di libertà! Passali in rassegna tutti, dal più grande al più umile: il primo ricorre all'avvocato, il secondo è l'avvocato, il terzo è l'imputato, il quarto è il difensore ed il quinto è il giudice: nessuno sta rivendicando sé a se stesso, tutti si stanno logorando per un altro. Informati su quelle persone delle quali dobbiamo ricordare i nomi, e vedrai che si riconoscono da qualifiche come: "questo è il delfino di Tizio, quello di Caio", ma nessuno lo è di se stesso» (Seneca, L. A., *La brevità della vita*, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 230).

38 Traina spiega come segue il significato dell'espressione senecana: «Vindicare significa 'rivendicare legalmente il possesso di qualche cosa, togliendola al proprietario illegittimo', e implica quindi il concetto della liberazione. [...] La conseguenza del se sibi vindicare è lo stabile autopossesso, suum esse» (Traina, A., 1974, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, cit., p. 12). Cfr. in proposito anche Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 75.

39 «L'epimeleia designa sempre anche un certo numero di azioni, e precisamente quelle azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura. Di qui viene tutta una serie di pratiche che sono, nella gran parte dei casi, altrettanti esercizi destinati ad avere? nella storia della cultura, della filosofia, della morale e della spiritualità occidentali? una lunghissima posterità» (Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 13).

40 Per una ricostruzione dell'incontro di Foucault con Hadot e per la presa di posizione di quest'ultimo nei confronti della visione foucaultiana della filosofia antica cfr. Hadot, P., 1993, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 305-311 e id., 2008, *La filosofia come modo di vivere*. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson, Torino, Einaudi, pp. 181-183.

41 Foucault le definisce le tecniche «che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima? dai pensieri, al comportamento, al modo di essere? e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» (Foucault, M., 1988, *Tecnologie del sé*, in: Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (a cura di), *Tecnologie del sé*. Un seminario con Michel Foucault, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 13).

42 Su questo concetto cfr. Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 183 sgg..

43 Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 191.

44 «Resta il fatto, comunque, che si potrebbe leggere tutta una falda del pensiero del XIX secolo come un difficile tentativo, o meglio come una serie di difficili tentativi, di ricostituire un'etica e un'estetica del sé. Se consideriamo, per esempio, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, oppure il dandismo, Baudelaire, l'anarchia, o il pensiero anarchico, ci troviamo sempre di fronte a una serie di tentativi, ovviamente del tutto differenti gli uni dagli altri, che sono però comunque tutti quanti, io credo, polarizzati attorno alla questione seguente: è possibile costituire, o ricostituire, un'estetica e un'etica del sé? E se sì, a che prezzo, e a quali condizioni?» (Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 221).

45 Sull'etica di Emerson come «ricerca dell'autorealizzazione» cfr. Soressi, B., 2004, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Roma, Armando Editore, p. 131.

46 «Sorga uno stoico per rivelarci le risorse dell'uomo e dica che gli uomini non sono dei salici piangenti, che essi possono e debbono distaccarsi, che con l'esercizio della fiducia in se stessi nuovi poteri appariranno in loro, che l'uomo è la parola fatta carne, nato per portare la salvezza alle nazioni» (Emerson, R., W., 1841, *Self-Reliance*, cit., pp. 69-70).

47 Ibidem

48 Il filosofo americano, a differenza del Wilde fautore di una trasfigurazione individualistica dell'uomo per opera di un intervento sulla compagine sociale, ritiene inoltre che l'instaurazione di tale rapporto con se stessi non potrà che determinare un rivoluzionamento generale dell'esistente: «È facile vedere che un maggiore contare su se stessi? un nuovo rispetto per la divinità nell'uomo? deve produrre una rivoluzione in tutti gli uffici e in tutte le relazioni fra gli uomini; nella loro religione, nella loro educazione, nelle loro azioni, nel loro modo di vivere, nella loro associazione, nella loro proprietà, nelle loro idee speculative» (Emerson, R., W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 70).

49 Cfr. Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., *Lettere a Lucilio*, 12, 9, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 711.

50 Su questa capacità del soggetto moderno cfr. Taylor, C., 1989, *Radici dell'io*. La costruzione dell'identità moderna, cit., p. 475.

51 Soressi, B., 2004, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, cit., p. 23.

52 Traina, A., 1974, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, cit., pp. 21-22.

53 Traina, A., 1974, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, cit., p. 11. Cfr. su quest'ultima metaforica anche Foucault, che annovera tra le espressioni relative alla cura di sé quelle «che si riferiscono all'attività e all'attitudine consistenti nel concentrarsi intorno a se stessi, nel raccogliersi in se stessi, o ancora nell'insediarsi e nell'installarsi in se stessi come se si trattasse di un luogo destinato a fungere da rifugio, una cittadella ben fortificata, una fortezza protetta da solide mura» (Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 75).

54 «Per il nonconformismo il mondo vi frustra col suo disappunto. E perciò un uomo deve sapere come valutare una faccia amara. Gli spettatori lo guardano di traverso nella pubblica strada o nel salotto dell'amico. Se questa avversione avesse la sua origine in un disprezzo e in una resistenza simili ai suoi, egli potrebbe benissimo andare a casa con un'espressione triste, ma le facce amare della moltitudine, come le sue facce dolci, non hanno una causa profonda, non celano alcun dio, ma sono messe e smesse come soffia il vento e come stabilisce un giornale» (Emerson, R., W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 52).

55 «Che cosa deve fare è una cosa che riguarda soltanto me, e non cosa pensa la gente. Questa norma, altrettanto ardua nella vita pratica che in quella intellettuale, può servire per distinguere pienamente la grandezza dalla piccolezza d'animo. Essa è ancora più dura perché tu troverai sempre chi pensa di conoscere quale sia il tuo dovere meglio di te. È facile vivere nel mondo secondo l'opinione del mondo; in solitudine è facile vivere secondo la propria opinione; ma l'uomo grande è colui che nel bel mezzo della folla mantiene con perfetta serenità l'indipendenza della solitudine» (Emerson, R., W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 50).

56 Cfr. il giudizio di J. L. Borges sulla concezione democratica degli eroi in *Uomini rappresentativi* (1850) di Emerson: «In effetti per Carlyle gli eroi sono intrattabili semidei che dirigono un'umanità subalterna, non senza risolutezza militare né male parole; Emerson invece li venera come splendidi

- esempi delle possibilità che esistono in ogni uomo. Per lui Pindaro è una prova delle mie facoltà poetiche, Swedenborg o Plotino lo sono della mia capacità di estasi» (Borges, J. L., 1985, *Prologhi*, in: *Tutte le opere*, vol. II, Milano, Mondadori, 2005, p. 785).
- 57 Whitman identifica «l'idea dell'orgoglio e della dignità della gente comune» con «l'anima della democrazia» (Whitman, W., 1871, *Democratic Vistas*, cit., p. 28).
- 58 Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 42.
- 59 Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., *Lettere a Lucilio*, 25, 6, in: *Tutte le opere*. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 738. Su questa sentenza attribuita da Seneca ad Epicuro cfr. Setaioli, A., 1988, *Seneca e i Greci*. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche, Bologna, Pàtron Editore, pp. 196-197. Da ricordare a proposito dell'esortazione epicurea ad allontanarsi dalla folla una delle *Massime Capitali* che così recita: «Se la sicurezza nei riguardi degli altri uomini deriva fino a un certo punto da una ben fondata situazione di potenza e ricchezza, la sicurezza più pura proviene dalla vita serena e dall'appartarsi dalla folla» (Epicuro, *Massime Capitali*, in: *Opere*, Milano, TEA, 1993, p. 208).
- 60 Rabbow, P., 1954, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, München, KöselVerlag, p. 92.
- 61 Rabbow, P., 1954, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, cit., p. 93.
- 62 Questo movimento di introspezione alla ricerca delle verità filosofiche utili per mantenere l'equilibrio interiore è stato descritto da Marco Aurelio con queste parole (IV, 3, 10-12): «E tra i principi che più dovranno stare a portata di mano quando ti ripiegherai su di essi, vi siano i due seguenti. Il primo: le cose non toccano l'anima, ma stanno immobili all'esterno, mentre i turbamenti vengono soltanto dall'opinione che si forma all'interno. Il secondo: tutto quanto vedi, tra un istante si trasformerà e non sarà più; e pensa continuamente alla trasformazione di quante cose hai assistito di persona. Il cosmo è mutamento, la vita è opinione» (Aurelio M., *A se stesso (pensieri)*, Milano, Garzanti, 1993, p. 49).
- 63 Aurelio M., *A se stesso (pensieri)*, cit., p. 131.
- 64 Come scrive Kateb, «"Sii ciò che sei" è un precetto di autocoerenza in mezzo ad enormi resistenze ed ostacoli sia nel trovare se stessi che nel preservarsi». Per queste ragioni «il proprio carattere è il proprio modo di essere, il proprio stile costante. Lavorare ad esso significa rifiutare di pensare che si esista come una rosa in fiore. Si deve lavorare per permanere in qualità di se stessi. [...] L'identità è disciplina» (Kateb, G., 1995, *Emerson and Self-Reliance*, Thousand Oaks, Sage Publications, pp. 171-172).
- 65 Cfr. Setaioli, A., 1988, *Seneca e i Greci*. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche, cit., p. 196.
- 66 Whitman, W., 1871, *Democratic Vistas*, cit., p. 13.
- 67 Cfr. Aurelio M., *A se stesso (pensieri)* (VIII, 48), cit., p. 155.
- 68 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 65.
- 69 Come ha osservato Charles Taylor, nella sua teoria della memoria Agostino sostiene che «l'anima, se giunge fino in fondo, trova Dio» (Taylor, C., 1989, *Radici dell'io*. La costruzione dell'identità moderna, cit., p. 177). Egli inaugura perciò una nuova dimensione dilatata dell'interiorità, dato che «attraverso questa presenza di Dio nell'"uomo interiore" (homo interior, Confessiones X, 6, 8-9) l'io è ampliato verso l'interno» (Vieta, S., 2005, *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*, München, Wilhelm Fink Verlag, p. 203). Di qui l'impiego di metafore per rappresentare la nuova dimensione della «spazialità interiore dello spirito e dell'anima» (Vieta, S., 2005, *Europäische Kulturgeschichte. Eine Einführung*, cit., p. 207).
- 70 «Il concetto di un inesauribile dominio interiore è il correlativo del potere di autoarticolazione espressiva. Il senso della profondità del proprio spazio interiore fa tutt'uno con la percezione della possibilità di addentrarsi in esso e di farne emergere il contenuto» (Taylor, C., 1989, *Radici dell'io*. La costruzione dell'identità moderna, cit., p. 475).
- 71 Thoreau, H. D., 1854, *Walden, or Life in the Woods*, in: *The Works of Thoreau*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1937, p. 457.
- 72 Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 75. Foucault ricostruisce come segue quest'atto di conversione dello sguardo: «È necessario, cioè, tenere in un certo senso il sé sotto gli occhi, non perderlo di vista, averlo sotto il proprio sguardo. Abbiamo così tutta una serie di espressioni come blepe se (scruta te stesso, espressione che si trova in Marco Aurelio), come osserva te (osserva te stesso), come se respicere (guardarsi, rivolgere lo sguardo verso di sé), o come applicare il proprio spirito a sé (prosekhein ton noun heauto), insieme ad altre ancora. È dunque necessario tenere il sé sotto gli occhi» (Foucault, M., 2001, *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., pp. 189-190).
- 73 Thoreau, H. D., 1854, *Walden, or Life in the Woods*, cit., p. 457.
- 74 Ibidem
- 75 Blumenberg, H., 1960, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 75.
- 76 Cfr. Blumenberg, H., 1960, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 74.
- 77 Cfr. Curtius, E. R., 1948, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen und Basel, A. Francke Verlag, 1993, p. 327.
- 78 Su questa metaforica cfr. Curtius, E. R., 1948, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, cit., pp. 323-329.
- 79 Thoreau, H. D., 1854, *Walden, or Life in the Woods*, cit., p. 458.
- 80 Questa è la traduzione del frammento proposta da Snell: «I confini dell'anima non li potrai trovare quando pur li cercassi per ogni via, tanto profondo è il suo logos» (Snell, B., 1946, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 1963, p. 40).
- 81 «La rappresentazione della profondità è sorta proprio per designare la caratteristica dell'anima, che è quella di avere una qualità particolare che non riguarda né lo spazio né l'estensione, anche se poi siamo costretti a usare un'immagine spaziale per designare questa qualità aspaziale. Con essa Eraclito vuol significare che l'anima si estende all'infinito, proprio al contrario di ciò ch'è fisico» (Snell, B., 1946, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 41).
- 82 Cfr. Courcelle, P., 1974, *Connais-toi-même de Socrate a Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, p. 15.
- 83 Sul concetto della topica storica cfr. Curtius, E. R., 1948, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, cit., pp. 92 sgg. e Hadot, P., 1993, *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 282-286.
- 84 Wilde, O., 1891, *The Soul of Man under Socialism*, cit., p. 24.
- 85 Emerson invita i lettori a rompere con le convenzioni spersonalizzanti ed a prendere la decisione di sviluppare la loro individualità rivolgendosi queste parole a quanti sono loro vicini: «"O padre, o madre, o moglie, o fratello, o amico, fino ad oggi ho vissuto con voi secondo le apparenze. D'ora in poi apparterrò alla verità. Vi sia noto che da oggi in poi non obbedirò più a nessuna legge che non sia la legge eterna. [...] Io mi appello contro i vostri costumi. Devo essere me stesso"» (Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., pp. 66-67).
- 86 Come scrive Soressi, «Se nella tradizione cristiana non c'è conoscenza di Dio senza fede, così in Emerson non c'è conoscenza di sé senza self-reliance (e viceversa)» (Soressi, B., 2004, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, cit., p. 137).
- 87 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 61.
- 88 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 62.
- 89 Cfr. Setaioli, A., 1988, *Seneca e i Greci*. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche, cit., pp. 205-206.
- 90 Cfr. Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., *Lettere a Lucilio*, 15, 9, in: *Tutte le opere*. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 718.
- 91 Sulla condanna da parte della filosofia antica della speranza cfr. Traina, A., 1974, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, cit., p. 89.
- 92 Seneca, L. A., ca. 56-64 d.C., *I benefici*, 7, 2, in: *Tutte le opere*. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 471.
- 93 Hadot, P., 1991, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitionen der Weisheit*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2002, p. 106.
- 94 Hadot, P., 1991, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitionen der Weisheit*, cit., p. 107.
- 95 Hadot, P., 1991, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitionen der Weisheit*, cit., p. 112.
- 96 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 62.
- 97 Cfr. Soressi, B., 2004, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, cit., p. 114.
- 98 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 79.
- 99 Emerson, R. W., 1841, *Self-Reliance*, cit., p. 80.
- 100 Cfr. Seneca, L. A., *Consolazione a Marcia*, 10, 1, in: *Tutte le opere*. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 136; sui beni «avventizi e soggetti all'arbitrio della sorte» cfr. anche id., *La costanza del saggio*, 5, 7, in: *Tutte le opere*. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 29.
- 101 Come si legge nel *Manuale di Epitteto* (1, 1), «Tra le cose che esistono, le une dipendono da noi, le altre non dipendono da noi». Cfr. *Manuale di Epitteto*, Torino, Einaudi, 2006, p. 143.
- 102 «Ricordati dunque che, se credi che le cose che sono per natura in uno stato di schiavitù siano libere e che le cose che ti sono estranee siano tue, sarai ostacolato nell'agire, ti troverai in uno stato di tristezza e di inquietudine, e rimprovererai dio e gli uomini» (*Manuale di Epitteto*, cit., p. 145).
- 103 «Se al contrario pensi che sia tuo solo ciò che è tuo, e che ciò che ti è estraneo – come in effetti è – ti sia estraneo, nessuno potrà più esercitare alcuna costrizione su di te, nessuno potrà più ostacolarci, non muoverai più rimproveri a nessuno, non accuserai più nessuno, non farai più nulla

contro la tua volontà, nessuno ti danneggerà, non avrai più nemici, perché non subirai più alcun danno» (Ibidem).

104 Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., Lettere a Lucilio, 23, 6, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 733.

105 Cfr. l'aneddoto riportato da Seneca ne La costanza del saggio (5, 6-7) che vede il filosofo Stilpone replicare al conquistatore e saccheggiatore della sua città di non aver perso nulla e di avere con sé tutti i suoi beni. «Il saggio», infatti, scrive Seneca, «non può perdere nulla» perché «ha riposto tutto dentro se stesso» e perché da questo suo unico bene interiore, la virtù, «non potrà mai venire escluso» (cfr. Seneca, L. A., La costanza del saggio, 5, 4-5, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 29).

106 Emerson, R. W., 1841, Self-Reliance, cit., p. 79.

107 Manuale di Epitteto, cit., p. 145.

108 Emerson, R. W., 1841, Self-Reliance, cit., pp. 80-81. Su questi beni si leggano le seguenti considerazioni di Seneca: «Io non ho mai dato credito alla fortuna, nemmeno quando sembrava voler mantenere la pace; tutti quei beni che mi accumulava attorno con grande compiacenza, denaro, cariche, successo, li ho messi in luogo donde potesse riprenderseli, senza che io me ne risentissi. Ho mantenuto una grande distanza tra le cose e me: perciò essa me le ha rubate, non strappate» (Seneca, L. A., Consolazione alla madre Elvia, 5, 4, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 256).

109 Schopenhauer, A., 1851, Aforismi sulla saggezza della vita, in: Parerga e paralipomena, I, Milano, Adelphi, 1981, p. 448.

110 Schopenhauer, A., 1851, Aforismi sulla saggezza della vita, cit., p. 429.

111 Ibidem

112 «Per la felicità della nostra vita ciò che noi siamo, cioè la personalità, è quindi assolutamente la cosa prima ed essenziale, anzitutto perché agisce di continuo e in tutte le circostanze, e poi perché non è sottomesso al destino come i beni degli altri due paragrafi, e non può quindi esserci tolto» (Schopenhauer, A., 1851, Aforismi sulla saggezza della vita, cit., p. 430).

113 Cfr. Schopenhauer, A., 1851, Aforismi sulla saggezza della vita, cit., p. 432.

114 All'inizio degli Aforismi Schopenhauer presenta le sue riflessioni come una «trattazione eudemonologica» mirante ad illustrare l'«arte di percorrere la vita nel modo quanto più possibilmente piacevole e felice» (Schopenhauer, A., 1851, Aforismi sulla saggezza della vita, cit., p. 423).

115 Wilde, O., 1891, The Soul of Man under Socialism, cit., p. 18. Una probabile eco della deprecazione emersoniana del fatto che gli uomini «misurano la loro stima reciproca sulla base di ciò che ciascuno possiede, e non sulla base di ciò che ciascuno è» (Emerson, R. W., 1841, Self-Reliance, cit., p. 79).

116 «Un commerciante ricchissimo può essere, come lo è spesso, ad ogni momento della sua vita, alla mercé di cose che sfuggono al suo controllo. Se per i venti che soffiano contrari, o per un improvviso mutamento di tempo, o per qualche banale combinazione, la sua nave affonda, la sua speculazione va male, egli si trova ad essere un pover'uomo e la sua posizione sociale è rovinata. Ora, nulla dovrebbe poter rovinare un uomo eccetto lui se stesso. Nulla dovrebbe poter derubare un uomo. Ciò che l'uomo realmente possiede è ciò che è in lui. Ciò che è fuori di lui non dovrebbe avere alcuna importanza» (Wilde, O., 1891, The Soul of Man under Socialism, cit., pp. 19-20).

117 (Wilde, O., 1891, The Soul of Man under Socialism, cit., p. 26). Il Cristo di Wilde può essere accostato a Zarathustra, che così si autodefinisce: «Questo infatti sono io dal profondo e sin dal principio, tirando, traendo a me, portando in alto, uno che tira su, un allevatore e maestro severo, che una volta non disse invano a se stesso: "Diventa chi sei"» (Nietzsche, F., 1892, Also sprach Zarathustra, in: Sämtliche Werke, Bd. 4, cit., p. 297).

118 Il vangelo wildiano vede Cristo perdonare la peccatrice che gli lava i piedi per via dell'intensità e bellezza del suo amore e non perché essa se ne sia pentita. Nell'interpretazione eterodossa di Wilde, infatti, l'episodio evangelico (Lc, 7, 36-50) dimostra che per Gesù «in un divino momento, e con la scelta del proprio modo di espressione, una personalità può farsi perfetta» (Wilde, O., 1891, The Soul of Man under Socialism, cit., p. 30). Wilde rilegge quindi il Vangelo alla luce della categoria emersoniana dell'individuazione espressiva.

119 Curtius, E. R., 1948, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, cit., p. 69.

120 Nel De oratore si legge che il retore deve «avere una profonda conoscenza di tutta la storia antica, d'onde trarre la forza degli esempi» (Cicerone, M. T., 55 a.C., De oratore, in: Opere retoriche, Torino, UTET, 1970, p. 97).

121 «L'oratore», scrive Quintiliano nella Istituzione oratoria, «deve però avere un numero abbondante di esempi, e antichi ed anche moderni» (Quintiliano, M. F., ca. 88-91 d.C., Istituzione oratoria, vol. V, Bologna, Zanichelli, 1993, p. 287).

122 Giovanni Reale ha mostrato come per Seneca il saggio nella sua perfezione esista soprattutto come modello ideale cui l'uomo ogni giorno deve cercare di avvicinarsi sempre di più (cfr. Reale, G., 2003, La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima, Milano, Bompiani, p. 168). A questo proposito è emblematico il seguente passo della Consolazione alla madre Elvia: «Affermo di essere saggio? No. Se io, infatti, fossi in grado di qualificarmi tale, non solo escluderei di essere misero, ma mi proclamerei il più fortunato di tutti, arrivato vicino a Dio» (Seneca, L. A., Consolazione alla madre Elvia, 5, 2, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 256).

123 Cfr. in proposito Hadot, I., 1969, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, Walter De Gruyter & Co., p. 24.

124 Foucault, M., 1994, Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 204.

125 Si leggano a questo proposito le seguenti riflessioni di Foucault: «Ethopoiein significa fare dell'ethos, produrlo, modificare o trasformare l'ethos, il modo d'essere, la modalità d'esistenza di un individuo. Ciò che è ethopoiein è qualcosa che possiede la qualità di trasformare il modo d'essere di un individuo» (Foucault, M., 2001, L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982), cit., p. 209).

126 «Come ricorda Seneca, quando si scrive, si legge quello che si scrive, così come dicendo qualcosa si ascolta quello che si dice. La lettera che si invia agisce su colui che la invia, attraverso il gesto stesso della scrittura, e su colui che la riceve, attraverso la lettura e la rilettura» (Foucault, M., 1994, Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica, cit., p. 209).

127 Seneca, L. A., ca. 62-65 d.C., Lettere a Lucilio, 8, 2, in: Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia, cit., p. 703.

128 Emerson, R. W., 1841, Self-Reliance, cit., p. 43.

129 «Credere nel vostro proprio pensiero, credere che ciò che è vero per voi nell'intimità del vostro cuore, è vero per tutti gli uomini, questo è il genio» (Emerson, R. W., 1841, Self-Reliance, cit., p. 43).

130 Ribadito energicamente dopo l'evocazione delle figure di Platone, Mosè e Milton: «Un uomo dovrebbe imparare a scoprire e a guardare quel barlume di luce che si accende e passa attraverso la sua mente dall'interno di essa, più che alla lucentezza del firmamento dei poeti e dei saggi. E invece egli abbandona senza dargli importanza il suo pensiero, proprio perché è il suo» (Ibidem).

131 Hadot, P., 1993, Exercices spirituels et philosophie antique, cit., p. 226.

132 Hadot, P., 2008, La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson, cit., p. 81.

133 Hadot, P., 2008, La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold Davidson, cit., pp. 81-82.

134 Cfr. Hadot, P., 1993, Exercices spirituels et philosophie antique, cit., p. 278.