

INDIVIDUI, ISTITUZIONI E FORMAZIONE DEL CARATTERE

Percorso critico tra le riflessioni di Emerson, Nietzsche e Foucault

Riccardo Frangi*

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

(Charles Baudelaire)

Introduzione

Il rapporto tra la filosofia e le istituzioni è per sua natura estremamente complesso. La natura meta-disciplinare e liminale della filosofia la caratterizzano come intrinsecamente difficile da afferrare e da inquadrare in schemi precisi: da quando la filosofia ha cessato di essere un tentativo sistematico di spiegazione della realtà, concentrandosi piuttosto su aspetti circoscritti di essa, i suoi confini sono diventati difficili da intuire, tanto che molta della riflessione filosofica del '900 ha riguardato proprio lo scopo, la forma e i limiti della riflessione filosofica stessa. Un interessante punto di vista sulla questione è dato nel testo di Alain Badiou *Manifesto per la filosofia*, in cui il filosofo ripercorre quelle che egli reputa le principali linee di forza del pensiero novecentesco individuando quattro «suture» nelle quali ciascuna di esse è incappata. Per quanto il testo di Badiou non costituisca una trattazione esaustiva sull'argomento ha un forte valore esemplificativo nel sottolineare come nel difficile rapporto della filosofia con il proprio statuto epistemologico e con le nuove fonti del sapere sta uno dei nodi centrali della crisi di identità che sembra aver colto il sapere filosofico¹. La tesi di Badiou è che l'unica maniera per superare questo momento caratterizzato dalle suture è riscoprire una dimensione di senso organica, che, senza perdere di vista il rigore che è proprio alla produzione del sapere filosofico, non perda di vista un'immagine, un'idea complessiva del sapere. Quando utilizzo il termine 'complessivo' non intendo dire che occorre un'intrapresa sistematica come quella hegeliana, bensì che occorre sviluppare un corpo del sapere che sia consapevole delle sue parti e organico nelle sue parti. Non si tratta di costruire sistemi chiusi, ma sistemi organici e aperti all'interazione con le altre discipline che producono sapere, particolarmente le scienze. Questo problema della sutura evidenziato da Badiou, si evidenzia allo stesso tempo nelle pratiche che riguardano lo sviluppo e l'educazione del carattere e più in generale della soggettività. La parcellizzazione riguarda qui la considerazione di elementi particolari della vita, a cui viene data un'attenzione maggiore e talvolta quasi esclusiva. Nella formazione delle soggettività le istituzioni sociali e politiche hanno un'influenza molto marcata, dal momento che producono i percorsi di istruzione e formazione nei quali le nuove soggettività vengono formandosi. I criteri con i quali tali percorsi sono scelti e strutturati hanno un peso rilevante sull'esito del percorso di formazione della soggettività, come non mancano di rilevare, con toni anche molto critici,

* Università degli Studi di Milano.

¹ A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Cronopio, Napoli 2008.

pensatori come Ralph Waldo Emerson² e Friedrich Nietzsche³, ma anche, in un periodo successivo, John Dewey⁴.

La determinazione dei criteri che fondano la strutturazione dei percorsi di istruzione e formazione è dunque un momento chiave dell'educazione di ciascuno degli individui che andranno ad interfacciarsi con un percorso formativo. È evidente che le istituzioni abbiano un'intrinseca spinta a codificare e proceduralizzare, a generare processi regolati secondo criteri di efficienza che garantiscano stabilità e sopravvivenza allo status quo, sia esso politico, economico, sociale o religioso. Se questo è il compito dell'istituzione come si colloca la filosofia nei suoi confronti? Essa è da un lato fianco a fianco di chi deve giustificare e garantire il corretto replicarsi delle strutture istituzionali, mentre dall'altro lato rimane, nella sua carica innovatrice, sempre pronta ad affiancare un pensiero che potrebbe scardinare questi procedimenti istituzionali. Questo complesso rapporto è nel punto qui in analisi, ovvero la formazione del carattere, particolarmente infiammato, dal momento che l'assunzione di criteri di scelta, che è materia di riflessione filosofica, sia essa consapevole o inconsapevole, è un fattore determinante la vita di ciascun individuo. Come la filosofia entra in rapporto con le istituzioni nel divenire-sé delle soggettività che con queste istituzioni interagiscono?

Per rispondere a questa domanda intendo servirmi di alcuni spunti tratti dalle riflessioni di tre filosofi, tracciando un percorso che delinea la relazione tra le istituzioni, i loro interessi e le soggettività prese nel loro percorso di divenire sé. I tre punti di riferimento di cui intendo valermi sono Ralph Waldo Emerson, Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Questo articolo desidera da un lato illustrare una prospettiva dell'ermeneutica del soggetto centrata sulla formazione del carattere, che mostri come la sottile linea che divide la soggettivazione dall'assoggettamento si giochi proprio nel mantenere questo delicato processo nello spiraglio dell'apertura, ovvero rinunciando alla falsa verità per cui il processo di formazione del sé abbia un fine o una fine predeterminati o predeterminabili; dall'altro si vuole mostrare come questa prospettiva vada ad impattare fortemente le dinamiche educative ad oggi perseguite nella formazione dei giovani.

La normalizzazione come strumento istituzionale

Ralph Waldo Emerson nel corso della sua carriera di conferenziere ha spesso trattato del complicato rapporto tra il sistema economico e lo sforzo di formazione del carattere. Il testo chiave della sua produzione a riguardo è certamente *Man the reformer*⁵, il quale è da annoverare tra i primi interventi pubblicati dall'autore. Sempre in quest'ottica è importante il saggio che chiude l'opera *Essays*,

² Si può fare riferimento qui a saggi quali *Man the Reformer*, *An Address*, *The Young American*, *Education*.

³ I testi da considerare di Nietzsche sul tema sono soprattutto *Sull'avvenire delle nostre scuole*, *Schopenhauer come educatore* e *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, anche se caustici riferimenti all'ineadeguatezza del sistema educativo si possono ritrovare anche in opere della maturità come ad esempio *La gaia scienza*.

⁴ In particolare, si può fare qui riferimento a *Esperienza ed educazione* e *Individualismo vecchio e nuovo*.

⁵ Cfr. R.W. Emerson, *Man the reformer*, «The Dial», vol. 1, 1841, pp. 523-528.

ovvero *New England Reformers*⁶. Questa fase del pensiero di Emerson pone le basi di quello che potrebbe essere chiamato il *radicalismo* emersoniano⁷ che costituisce una chiave di lettura fondamentale per l'intero pensiero socioeconomico ed educativo dell'autore. Il radicalismo di Emerson si costituisce come un esempio chiaro di quello che nell'introduzione si è cercato di delineare come un pensiero filosofico organicista, ovvero un pensiero che cerchi di essere consapevole e interagente con ogni parte del reale, senza avere la pretesa di esaurirlo. Potremmo considerare il radicalismo emersoniano come la pretesa che le inclinazioni e i talenti dell'individuo siano costantemente messi al centro del progetto educativo e sociale che lo riguarda e che vive e che questa posizione sia l'unica che possa garantire al contempo il massimo di utilità per la persona e per il contesto sociale che lo circonda.

I testi e gli interventi sopra menzionati mostrano come, perdendo un'immagine organica della realtà e del conseguente posizionamento dell'uomo all'interno di essa, l'educazione dell'individuo venga sacrificata agli elementi parcellizzati della realtà, che non considerano la totalità dei fattori che costituiscono tanto l'individuo quanto la realtà stessa. Questa dinamica è descritta da Emerson con lucidità critica che ha spinto alcuni commentatori ad avvicinarlo a Marx⁸ o a Toqueville⁹: negli Stati Uniti, che stanno muovendosi rapidamente verso il divenire una società di massa, egli denuncia la sempre crescente spersonalizzazione dei cittadini, che vengono assorbiti nelle città, spinti soltanto dalla prospettiva menzognera del guadagno facile, e qui accettano lavori che non corrispondono ai loro talenti, non riguardano la loro persona. Ciò genera una diffusa dispersione della potenza degli individui della quale risentono tanto questi ultimi quanto la società stessa. L'autore non si limita ad analizzare il piano del fenomeno, ma a partire da quello cerca di rintracciare una struttura soggiacente che ricorsivamente porta al presentarsi di situazioni analoghe.

La dinamica evidenziata da Emerson è il tentativo di chi ha raggiunto la felicità di portare gli altri lungo il loro medesimo cammino oppure, nel caso peggiore, di mantenersi in questa condizione di felicità a spese di altri. Tale dinamica porta all'iterazione dei percorsi di formazione e crescita del sé che se non viene analizzata criticamente ingenera il consolidarsi di strutture di realizzazione che si possono definire «miti della realizzazione». Un esempio classico di questa dinamica è quello della proiezione dei desideri dei genitori sui figli. Chiaramente qui non ci troviamo ancora sul piano istituzionale, ma è evidente che nell'educazione dei figli ci si trovi di fronte a un bivio radicale con una strada che porta al guardare al figlio come a un prolungamento di sé e dei propri desideri e un'altra che lo considera come un'alterità che si deve scoprire e rivelare: nell'emergere delle inclinazioni del figlio il genitore decide se assecondare il rivelarsi di tali inclinazioni, cercando di far sviluppare il potenziale intrinseco e personale del figlio, trattato come una vera e propria alterità e in questo modo di porlo su un

⁶ Cfr. R.W. Emerson, *New England Reformers*, in *Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, Houghton, Mifflin & Co., Boston-New York 1904.

⁷ R. Milder, *The Radical Emerson?*, in *Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, a cura di J. Porte, S. Morris, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 49-75

⁸ Cfr. C. West, *La filosofia americana*, tr. it. di F.R. Recchia Luciani, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 12-13.

⁹ Cfr. R. Milder, *The Radical Emerson?*, cit., p. 49.

percorso di divenire-sé, oppure antepone a questa rivelazione l'immagine del figlio che nel tempo o da principio si era costituita instaurando un percorso di divenire-altro e in ultima analisi di alienazione del figlio. Emerson simpatizza fortemente per il primo approccio: nell'ottica emersoniana protagonista del percorso educativo deve essere l'incontro tra l'educando e la realtà, mediato soltanto dall'inclinazione del primo e dalle corrispondenze che essa crea con questo o quell'ambito del reale. La figura educativa deve anteporre alle proprie immagini e aspettative questo rapporto nel suo manifestarsi quotidiano.

La dinamica di indirizzare verso un esito atteso il percorso educativo dell'individuo non si consuma soltanto nel mondo privato della famiglia, ma può essere trovata anche a livello istituzionale. Secondo quali esigenze le istituzioni potrebbero costruire e promuovere percorsi di formazione della soggettività? Come già evidenziato in precedenza, lo scopo principale delle istituzioni è il mantenimento della possibilità di realizzazione degli individui che le abitano, secondo criteri che garantiscano il conservarsi stesso dell'istituzione. Il criterio utilizzato è quindi, tendenzialmente, sulle linee dell'utilitarismo classico: il massimo utile per il massimo numero di persone. Manca tuttavia una riflessione critica su questa utilità e la problematica emerge con sempre maggior chiarezza quando si considerano alcune delle tematiche più complesse, come quelle legate al cambiamento climatico e ai diritti delle generazioni future. Qui il mantenimento degli standard di vita delle generazioni precedenti e il convincimento che il percorso di realizzazione degli individui debba collocarsi sulla falsariga di quello che tali generazioni hanno vissuto, mancano di considerare alcuni dei fattori della realtà, che oggettivamente impediscono il mantenersi dello status quo, pena il disastro. A livello istituzionale, tuttavia, il principio di conservazione fa sì che il problema sia bypassato sulla base delle esigenze del sistema, in questo caso economico, di mantenersi in salute. Le esigenze dell'individuo vengono così normalizzate sulle esigenze del sistema di cui fa parte. Le istituzioni, infatti, tendono a mantenersi nel percorso sul quale si trovano e incarnano un carattere sostanzialmente conservativo. Questa esigenza di autoconservazione è dettata da principi normalmente considerati di buon senso in quanto garantiscono un afflusso continuo di individui nelle posizioni che la società ritiene siano maggiormente utili, garantendo al contempo a questi individui un tornaconto sia tangibile, in termini di benessere economico, che intangibile, in termini di accettazione e prestigio sociali.

Occorre qui operare un importante distinguo: la normalizzazione interviene laddove chi si trova nella posizione di condurre impone l'oggetto della realizzazione. Fintantoché la conduzione del carattere nel suo percorso di realizzazione riguarda l'esempio circa *un metodo* questo rischio è minore. A questo aspetto metodologico e di esempio è da ricondursi l'importanza che Emerson attribuisce ai cosiddetti uomini rappresentativi. Essi non costituiscono un modello da replicare, ma un esempio che dà lo spunto per la strada da percorrere. Un'emulazione delle loro imprese sarebbe tanto alienante e frustrante, quanto profondamente inutile, sia per l'individuo che per la società cui appartiene. È questo uno dei punti di maggiore contatto tra Nietzsche e Emerson in quanto il tema del emulazione di modelli del passato è uno dei temi chiave di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Benedetta Zavatta ha fatto un eccellente lavoro su queste tematiche in maniera puntuale nel suo saggio *Historical Sense as Vice and Virtue in*

*Nietzsche's lecture of Emerson*¹⁰. La critica di Nietzsche a questo tipo di istituzioni manca tuttavia di una *pars construens* sul piano comunitario. Questa mancanza si spiega con il fondamentale rifiuto di una prospettiva democratica, invece fortemente presente in Emerson, per la quale risulta fondamentale che le istituzioni garantiscano percorsi di formazione che raggiungano idealmente la totalità della popolazione.

Il discorso della normalizzazione

Voglio dire questo: in una società come la nostra, ma in fondo in qualsiasi società, relazioni di potere molteplici attraversano, costituiscono, caratterizzano il corpo sociale; e queste relazioni non possono né stabilirsi né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione del discorso¹¹.

E che ai giorni nostri il diritto si eserciti completamente attraverso questo diritto e queste tecniche, che queste tecniche e questi discorsi nati dalle discipline colonizzino sempre di più quelle della legge, credo che tutto questo può spiegare il funzionamento globale di quel che vorrei chiamare una società della normalizzazione¹².

Foucault insegna che il rapporto tra sapere (discorso e visibilità) e potere è inscindibile. Il discorso è funzionale allo stabilirsi e al riprodursi delle strutture di potere a cui soggiace. Da questo tipo di relazione discende che in una società ci sono cose che si possono dire e cose che non si possono dire, cose che si possono vedere e cose che non si possono vedere. A livello istituzionale questo viene ratificato nei costumi e nelle leggi, espressione del potere politico corrente, e questi elementi divengono dispositivi disciplinari¹³. Ciò che rimane ora da comprendere è come questo si rapporti al tema qui in analisi. Nella dinamica della formazione del carattere e della soggettività, ovvero nella dinamica paideutica, il dispositivo disciplinare assume una portata decisiva: il discorso del potere assume la forma del mito della realizzazione. I miti della realizzazione sono delle cristallizzazioni di percorsi di realizzazione di sé che vengono proposti in serie a tutti gli individui appartenenti a un certo gruppo sociale. Emerson mostra questa dinamica con chiarezza descrivendo come il mito del denaro e del successo richiamino la maggior e miglior parte della popolazione delle campagne nelle città dove i singoli sono però immolati alle esigenze della produzione senza che essi siano guardati in faccia per le persone che sono.¹⁴ Normalizzazione significa

¹⁰ B. Zavatta, *Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Lecture of Emerson*, in «The Journal of Nietzsche Studies», vol. 44, 3, 2013, pp. 372-397.

¹¹ M. Foucault, *Microfisica del Potere*, tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 178.

¹² Ivi, p. 193.

¹³ Sul tema della «visibilità» è magistrale l'analisi dell'ospedale psichiatrico che Foucault svolge in *Nascita della clinica*, in cui è chiaro che l'internato non è colui al quale viene diagnosticata una psicosi o un qualche tipo di disturbo psichiatrico, ma colui il quale non può essere visto, non si deve vedere. Il folle è così tutto ciò che non si conforma alle aspettative del potere.

¹⁴ «In America we have hitherto little to boast in this kind. The cities drain the country of the best part of its population: the flower of the youth, of both sexes, goes into the towns, and the

innanzitutto togliere il volto dell'individuo, togliere la sua particolare tonalità di potenza, per garantire il funzionamento della macchina sociale. Questa per Emerson è la modalità normale in cui si svolgono i rapporti sociali, ma non è la migliore, né tantomeno la più efficace. Il pensatore americano, comunque, non si limita a una condanna moralistica di questo genere di dinamiche, ma ne riconosce, come Foucault, l'ineluttabilità: se esse si trovano immutate nel nucleo familiare, primo alveo del potere (e della potenza), è normale che esse si riproducano anche in scala macroscopica. Questo tema viene derivato in Emerson tanto dalla morfologia di Goethe, quanto dalla *Repubblica* di Platone, testo maggiormente citato nel ritratto del pensatore ateniese che egli ci regala in *Uomini Rappresentativi*. Il richiamarsi del grande nel piccolo è un tema centrale per comprendere l'ontologia e la cosmologia emersoniana e si ritrova in ogni parte dell'opera del pensatore americano¹⁵. La dinamica del richiamarsi della famiglia nella società e viceversa si può estendere anche all'individuo stesso. I conflitti esistenziali, quelli che riguardano le scelte prassiche che costruiscono l'identità dell'individuo, sono anch'essi sempre condotti nel bilanciamento dell'affermazione di sé e del proprio talento da un lato e dell'approvazione sociale dall'altro.

Questo rapporto tra l'esercizio della propria potenza e la permanenza dell'io nelle maglie dell'approvazione sociale è centrale nelle opere che Nietzsche dedica alla formazione e all'educazione. Il pensatore tedesco è maestro nell'individuare il rischio del conformismo nelle scelte esistenziali degli individui: esso si costituisce come l'abdicazione alla propria potenza per rendersi maggiormente gradito al proprio gruppo sociale. Questa dinamica mentale viene chiamata in *La Gaia Scienza* istinto del gregge¹⁶ e il primo a rischiare di cadere in questo tranello è proprio il filosofo, tentato dalle mode del pensiero e dalla possibilità di approvazione e riconoscimento. La filosofia può così essere strumento della normalizzazione e questa possibilità è individuata ancora una volta con precisione da Nietzsche, che denuncia durante tutto il corso della sua opera il rischio che tale disciplina divenga schiava delle istituzioni. In particolare, il filosofo tedesco individua come rischio supremo l'ingresso del mondo della produzione nelle dinamiche educative che vengono contaminate dal «gergo dei padroni di schiavi e dei datori di lavoro»¹⁷. Questo è ciò che viene individuato come il più grande

country is cultivated by a so much inferior class. The land, travel a whole day together, looks poverty-stricken, and the buildings plain and poor» (R.W. Emerson, *The Young American*, in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, cit., p. 255).

¹⁵ «Come il mondo è in tal modo dualistico, così è ognuna delle sue parti. L'intero sistema delle cose viene rappresentato in ogni particella. Esiste qualcosa che somiglia al flusso e al reflusso del mare, al giorno e alla notte, all'uomo e alla donna, in ogni singolo ago di pino, nel gheriglio del grano, in ciascun individuo di ogni specie animale. La reazione, così grandiosa negli elementi è ripetuta all'interno di questi limitati confini» (R.W. Emerson, *Saggi*, tr. it. di P. Bertolucci, Borinighieri, Torino 1962, cit. p. 89).

¹⁶ «L'argomento dell'isolamento. Il biasimo della coscienza, anche nel più scrupoloso, è debole di fronte al sentimento: «Questa è quella cosa vanno contro i buoni costumi della tua società». Una fredda occhiata, una smorfia della bocca da parte di coloro sotto i quali e per i quali si è educati, ispira ancora timore anche nel più forte. Ma che cosa si teme propriamente in questo caso? L'isolamento! È un argomento, questo, che demolisce anche i migliori argomenti in favore di una persona o di una causa! – Così parla in noi l'istinto del gregge». (F. Nietzsche, *La Gaia Scienza*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2013^{XIX}, §50).

¹⁷ «Io deploro che sia ormai necessario servirsi del gergo dei padroni di schiavi e dei datori di lavoro per designare quei rapporti, che di per sé dovrebbero essere pensati liberi da utilità,

attentato alle giovani menti del suo tempo. Nietzsche riconosce infatti, sulla scia di Emerson, il rischio che gli obiettivi di produzione sopravanzino gli obiettivi di sviluppo del carattere del singolo, che si ritrova conseguentemente ad essere trattato come un mero ingranaggio all'interno di un meccanismo di produzione di ricchezza. Questo tipo di modalità formativa rinuncia all'aspetto paideutico concentrandosi esclusivamente sulla trasmissione delle competenze necessarie ad affrontare il mondo della produzione e il mondo del lavoro. Tale retorica è sovente suffragata anche nella contemporaneità e potremmo quasi dire che si tratti del paradigma istituzionale della formazione dei giovani, il cui focus è quasi sempre sulle possibilità di ingresso nel mondo del lavoro, sulle competenze da acquisire per essere competitivi sul mercato e mai sul senso che le operazioni di costruzione di sé hanno oppure sull'importanza di trovare non semplicemente *un* posto di lavoro, ma il *proprio* posto nel mondo da un punto di vista certo professionale, ma anche affettivo, relazionale e, soprattutto, di senso¹⁸. La rinuncia delle istituzioni di istruzione all'educazione di uomini in favore della produzione di lavoratori è stata così mirabilmente descritta da Nietzsche in *Crepuscolo degli Idoli*:

Da un esame di laurea. «Qual è il compito di ogni istruzione superiore?». – Fare dell'uomo una macchina. «Qual è il mezzo a questo scopo?». – Egli deve imparare ad annoiarsi. – «Come si giunge a questo?». – Con il concetto del dovere. – «Qual è il suo modello in proposito?». – Il filologo: egli insegna a sgobbare. – «Qual è l'uomo perfetto?». – L'impiegato statale. – «Quale filosofia fornisce la più alta formula dell'impiegato statale?». – Quella di Kant: l'impiegato statale come cosa in sé elevato a giudice sull'impiegato statale come fenomeno. –¹⁹

Senza giungere ai livelli di critica caustica del pensatore tedesco si può certamente notare una tendenza nelle istituzioni a preoccuparsi della formazione dei giovani solo in termini di efficienza e non in termini di efficacia. La sfida che si vuole lanciare ponendosi sulle spalle di Emerson e di Foucault è che questo non sia solo dannoso da un punto di vista ideologico, ma anche da un punto di vista della sopravvivenza dell'istituzione stessa, oltre che del buon vivere di tutti i suoi partecipanti.

Una proposta di risoggettivazione: il *Gleam of light*

Quali sono gli effetti che questo modo meramente funzionale di guardare alla formazione ha sui soggetti che vi sono coinvolti? Abbiamo visto come è nell'interesse delle istituzioni mantenersi nello status quo, mediante piccoli aggiustamenti che non guastino il generale svolgersi della loro esistenza. Cosa si può dire

sottratti alle miserie della vita; ma involontariamente vengono in bocca le parole «fabbrica», «mercato del lavoro», «offerta», «utilizzo» – o comunque suonino i verbi ausiliari dell'egoismo – quando si vuol descrivere la generazione di dotti più recente. La solida mediocrità si fa sempre più mediocre, la scienza sempre più utile nel senso economico» (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2018^{VIII}, pp. 62-63).

¹⁸ Il dramma dell'assenza del senso è il vero dramma sollevato dalla morte di Dio, come evidenzia l'apoforisma 125 de *La Gaia Scienza*.

¹⁹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli Idoli*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2008^{XI}, p.102.

delle persone? Naoko Saito decise di dedicarsi allo studio della formazione del carattere a seguito del brutale omicidio di uno studente delle elementari da parte di uno studente delle medie che aveva rivendicato il suo assassinio dicendo che era motivato dal suo odio per le istituzioni che avevano reso la sua esistenza «trasparente»²⁰. Senza arrivare a queste situazioni estreme è evidente come il soggetto sia costretto a stringersi nelle maglie delle esigenze della società in cui vive per potersi inserire in essa.

Saito individua un metodo per fuoriuscire da questo circolo vizioso nel concetto emersoniano di *gleam of light*. Questa espressione ricorre una sola volta nell'opera di Emerson, più precisamente nelle battute iniziali del saggio *Self-Reliance*²¹. Il concetto individua l'apertura originale del rapporto tra l'uomo e il cosmo. Attraverso questo «barlume di luce», espressione che richiama il campo semantico dell'intuizione e dell'istinto, si può riconoscere un'originale corrispondenza del proprio sé con il mondo che lo circonda. L'idea di Saito è che, assecondando questo principio conduttore si possa raggiungere una costruzione armoniosa dell'Io, lontana dai «prefabbricati per la felicità» proposti in ambito sociale e al contempo lontana dal rischio, sempre presente, di cristallizzare il processo di formazione dell'io in un suo stadio definito. Rispetto a quest'ultima nota, il *gleam of light* viene ampiamente utilizzato da Saito e dal suo maestro Stanley Cavell per suffragare un'idea di educazione che non sia semplicemente legata al processo di formazione scolastica, ma che coinvolga l'intero arco della vita dell'individuo.

Come il *gleam of light* ci fornisce una traiettoria di risoggettivazione nei confronti dei dispositivi della normalizzazione? La risposta a questa domanda è quella, dal sapore foucaultiano, della cura di sé. Il *gleam of light* è infatti un principio interno al soggetto, è la tonalità originale e personale con la quale entriamo in contatto con il mondo che ci circonda e lo modifichiamo. Esso è di fatto, quindi, il primo strumento della risoggettivazione e dovrebbe creare un circolo virtuoso che rompa progressivamente i vincoli dell'assoggettamento che le dinamiche di potere sottese nei rapporti personali e sociali mettono inevitabilmente in campo. Il principio, di natura ontologico-metafisica, che è sotteso a questa struttura originale dell'umano è che nell'individuo sono presenti *in nuce* il suo destino e il suo compimento da scoprirsi nel rapporto dell'individuo stesso con la realtà. Quest'idea si ritrova in diversi passaggi dell'opera di Emerson. Per esemplificarlo citerò qui un passaggio di *History*: «La creazione di mille foreste è contenuta in un'unica ghianda, e l'Egitto, la Grecia, Roma, la Gallia, la Britannia, l'America, giacciono tutte racchiuse già nel primo uomo»²². Questo principio è legato a sua volta a un secondo livello della metafisica di Emerson che potremmo sintetizzare con il concetto di corrispondenza. Questo principio di gusto

²⁰ «A phrase being used frequently in Japanese education today is “the education of the heart”. It has become more popular since the atrocious incident of May 1997, when a junior high school boy killed an elementary school boy, cut off his head, and mounted it on the entrance gate of his school with the challenging letter: “This is my revenge upon compulsory education and the society that has made my existence transparent”» (N. Saito, *On the Education of the Heart: The Idea of Growth in Emerson and Cavell for Contemporary Education*, «Philosophy of education», vol. 3, 1998, p. 489).

²¹ Cfr. R.W. Emerson, *Saggi*, cit., p. 54.

²² Ivi, cit., p. 28.

simbolista garantisce il fatto che il cuore dell'uomo, il *gleam of light*, sia uno strumento adeguato di interpretazione della realtà:

Il fatto fondamentale nella nostra costituzione metafisica è la corrispondenza dell'uomo con il mondo, in modo che ogni cambiamento in esso scriva una traccia nella mente. La mente reagisce in sintonia alle tendenze o leggi che scorrono attraverso le cose e determinano l'ordine della natura; e nella perfezione di questa corrispondenza o espressività, consistono la salute e la forza dell'uomo. Se seguiamo questo suggerimento nella nostra educazione intellettuale, scopriremo che non sono le proposizioni, né nuovi dogmi e una esposizione logica del mondo ciò di cui abbiamo principalmente bisogno; ma dobbiamo invece vigilare e accogliere con affetto le sensibilità intellettuali e morali, quelle fonti del pensiero corretto, e cercare di convincerle a rimanere e fare la loro casa con noi²³.

Questa corrispondenza tra l'uomo e il mondo è ciò che ci può guidare in una prassi che sia realmente cura di noi stessi. Essa, intesa emersonianamente, è un percorso di educazione del carattere. L'educazione del carattere è per Emerson la continua lotta per mantenere la fiducia in se stessi, la quale a sua volta è la chiave per mantenersi nella vertiginosa apertura di cui consiste il vivere sulla base delle corrispondenze tra l'io e la natura. È in questo punto che la riflessione di Emerson può incontrarsi con quella di Foucault, in particolare nei concetti di *parresia* e di coraggio della verità. È infatti per un puro e incondizionato amore verso se stessi e di sé che si può intraprendere il percorso che porta a vivere in accordo con la propria personale tonalità di potenza che è il *gleam of light*.

Trovo estremamente suggestivo che il tramite per questo incontro impossibile tra Emerson e Foucault possano essere gli aspetti di educazione del carattere e incorporazione della verità presenti nella riflessione di Nietzsche e fortemente influenzati dal pensatore americano²⁴. Quando Nietzsche nel suo *Zarathustra* afferma: «Io vedo molti soldati, vedessi molti guerrieri!»²⁵ sta in fondo affermando proprio che nel rapporto dialettico e conflittuale con la realtà, che è sempre fonte di una resistenza al nostro sforzo, una persona deve educarsi a vestire i propri colori e non semplicemente un'uniforme. Solo la riscoperta della potenza individuale, solo un lavoro che prenda sul serio il proprio desiderio, e le proprie inclinazioni – in una parola la propria persona – può garantire l'uscita dall'impasse della normalizzazione.

Il tentativo ermeneutico che il soggetto svolge su se stesso nel suo commercio quotidiano con la realtà può così essere l'unico punto di fuga dalle maglie che puntano a vederlo solo come ingranaggio del mondo della produzione, o soltanto come quell'immagine illusoria dell'io che l'ideologia dominante un certo periodo storico propone. Se Giorgio Agamben nel suo testo *Che cosa è un*

²³ R.W. Emerson, *Society and Solitude*, in *The complete Works of Ralph Waldo Emerson*, cit., vol.7, p.104 (trad. dell'autore).

²⁴ Cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere*, Editori Riuniti, Roma 2006; Id., *Individuality and beyond*, Oxford University Press, Oxford 2019 e R. Frangi, *L'eredità di Ralph Waldo Emerson – Educazione e formazione del carattere in Nietzsche e nel Pragmatismo Americano*, Negretto, Reggio Emilia 2023.

²⁵ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1985^{XIX}, p.49.

dispositivo?, ispirato all'opera di Foucault, individua la dissacrazione come la modalità di fuoriuscita dalle dinamiche di assoggettamento²⁶, qui la questione è portata ad un altro livello, a mio modo di vedere, ancora più aderente alla sfida che l'ultimo Foucault ha lanciato ai posteri: esiste un modo di prendersi cura di sé in un mondo che vorrebbe solo cooptare il nostro io per fini esterni a noi stessi? L'ammissione dell'esistenza del *gleam of light* e il suo impiego nella pratica quotidiana pone una sfida radicale alla normalizzazione in quanto punta a riappropriarsi del fine del proprio agire. Questo, se riprendiamo la definizione marxiana di alienazione, è un atto di riappropriazione integrale del proprio sé, perché riporta il frutto dell'azione nel sé. Questo cambio di *leading-principle*, per usare l'espressione cara ai Pragmatisti americani, costituisce un abbandono dell'eterodirezione in favore dell'autodirezione della propria vita.

L'ipotesi psicagogica e i suoi ostacoli

L'obiezione radicale a quanto finora esposto è sulla possibilità o meno di una pratica concreta di quanto delineato. La risposta deve muoversi secondo due direttive: da un lato la prassi individuale, dall'altro quella istituzionale.

Per quanto riguarda la prassi individuale il tema della cura di sé intesa come sequela della corrispondenza tra noi e il mondo che ci circonda è un elemento facilmente delineabile nella prassi. Non si tratta infatti di una prassi che deve realizzare un piano prefissato, ma che a partire dalle circostanze concrete della vita porta a un'interpretazione della realtà e a una sua modificazione partendo dalle inclinazioni originarie del soggetto. È fruttuoso qui ricorrere a una terminologia pragmatista per delineare le implicazioni di questa modalità di essere-nel-mondo. Le inclinazioni originarie del soggetto sono quello che Emerson all'interno della sua opera definisce carattere o istinto. Il tema del carattere viene ampiamente ripreso dai pragmatisti e sia William James che Charles Sanders Peirce ne danno una definizione. Quella data da James è «bundle of habits», e viene anche richiamata dalla definizione di persona di Peirce: «cluster of stars». Questi due elementi iniziano a sottolineare la natura plurale dell'identità individuale e, in particolare la definizione di James, ci consente in stabilire un percorso chiaro per delineare la prassi che stiamo qui cercando di analizzare. L'abito (*habit*) è una modalità di rispondere a una determinata situazione reale: un agente posto in una certa situazione già sperimentata sarà portato a impiegare un abito la cui efficacia è già stata appurata. Maggiore è l'iterazione del processo, maggiore è l'incorporazione dell'abito. Come l'insieme degli abiti possa costituire il carattere di una persona si può illustrare con un esempio: se di fronte ai guasti di elettrodomestici e altre apparecchiature domestiche avrò la tendenza a ripararle da solo sarò considerato una persona abile e dalle molte risorse. È chiaro quindi, come il nostro modo di stare nel mondo definisce il nostro carattere che è a sua volta definito dal nostro modo di stare del mondo, in una struttura circolare. Se un abito lo si incorpora sulla base della sua capacità di ottenere successo dobbiamo soffermarci sul fatto che è fondamentale stabilire il criterio con il quale il successo è stato conseguito. Questo è l'elemento che in ultima analisi ci permette di discernere tra assoggettamento e soggettivazione. Possiamo notare che il *gleam of*

²⁶ Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

light può essere considerato come il criterio originario con il quale giudicare l'efficacia e la corrispondenza di un abito di risposta. In sintesi, la prassi individuale può essere condotta utilizzando la corrispondenza con il *gleam of light* per giudicare della bontà o meno di un'azione. Questo ingenera la creazione di un abito di risposta che affetta la formazione del carattere nella direzione della originaria e personale corrispondenza tra l'uomo e la *sua* natura o inclinazione. Utilizzare il criterio di corrispondenza con il proprio carattere genera un circolo virtuoso che porta alla risoggettivazione dell'individuo nella direzione della verità e della cura di sé. In senso opposto, l'impiego di un criterio esterno all'individuo (la pressione sociale, familiare, l'ansia economica etc.) lo allontana progressivamente da sé ingenerando un processo di alienazione e assoggettamento. La cura di sé, nella forma della sequela del proprio carattere, è così lo strumento principe per la soggettivazione e la risoggettivazione dell'individuo. La domanda che occorre ora porsi è: può questa prassi individuale essere incentivata dalle istituzioni invece che osteggiata?

Abbiamo visto che l'istituzione nasce per tutelare lo status quo, in quanto esso risulta vantaggioso per un numero variabilmente ampio degli aderenti all'istituzione stessa. Sembrerebbe dunque inevitabile che le istituzioni, in particolare quelle politiche, debbano spingere verso il progetto di assoggettamento di modo che gli individui si inseriscano nelle strutture di produzione e realizzazione sociali preesistenti e ne garantiscano la riproduzione. In questo contesto l'innovazione è consentita solo se si muove all'interno del framework sociale, politico ed economico in essere e incontra comunque delle resistenze. Le disilluse parole di Nietzsche sullo stato costituiscono la descrizione più icastica di questa situazione:

Si chiama Stato il più gelido di tutti i gelidi mostri. Esso è gelido anche quando mente; e questa menzogna gli striscia fuori di bocca: «Io, lo Stato, sono il popolo». È una menzogna! Creatori furono coloro che crearono i popoli e sopra di essi affissero una fede e un amore: così facendo servirono la vita. Distruttori sono coloro che sistemano trappole per i molti e li chiamano Stato: su di essi affliggono una spada e cento cupidigie. Dove ancora esiste, il popolo non capisce lo Stato e lo odia come occhio malvagio e colpa contro i costumi e i diritti²⁷.

Il tema qui cruciale è che, nel tentativo di assicurare una realizzazione che sia il più ampia possibile, si cerca di indirizzare le prassi individuali verso una prassi collettiva preordinata secondo criteri di efficienza e non di efficacia. Questo è particolarmente visibile nel tentativo di rendere i percorsi scolastici sempre più intrecciati con il mondo del lavoro: l'obiettivo del percorso non è che la soggettività si formi, ma che si inserisca nel mondo della produzione: in forma di slogan potremmo dire che si mira non alla creazione di uomini, ma alla creazione di produttori-consumatori (riprendendo ancora una volta la dicotomia nicciana: l'istituzione vuole soldati, non guerrieri). È evidente come gli uomini nell'istituzionalizzare abbiano sovvertito il rapporto genuino con l'istituzione stessa: non è più l'istituzione che serve l'uomo, ma l'uomo che serve l'istituzione.

²⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.52.

In questa famiglia di considerazioni si possono collocare le preoccupazioni di Emerson sullo svuotamento delle campagne espresse in *The Young American* nel 1844 così come i moniti di Nietzsche sull'ingresso del «gergo dei padroni di schiavi e dei datori di lavoro» nel mondo dell'educazione.

Questa postura dell'uomo nei confronti delle istituzioni ha effetti deleteri perché porta a conseguenze anche sul piano valoriale, delle credenze e, di conseguenza, sul piano etico-prassico. Un esempio di questo è l'assunzione della coerenza come valore centrale della morale comune, quando è evidente che essa, se interpretata in senso stretto, è un elemento che impedisce il cambiamento e il miglioramento di sé. Il tema della coerenza ci apre anche al principale problema sul piano istituzionale: quale innovazione radicale è possibile in un sistema che smorza ogni spinta al cambiamento reale dello status quo? Questo rischio è visibile in atto in diversi ambiti della nostra contemporaneità, dalla crisi climatica agli atteggiamenti imperialistici delle potenze sul piano internazionale: una stasi sul piano dei valori e delle credenze, che viene ratificata a livello istituzionale e continuamente comunicata e diffusa nei sistemi scolastici ed educativi (sono qui da includersi anche le famiglie, che sono individuate da Emerson come i luoghi deputati al gettare le fondamenta della formazione del carattere) impedisce un cambiamento reale e la possibilità concreta di affrontare i problemi nuovi che la realtà ci pone. Si giunge così al cuore del problema: la realtà, così come le persone che la abitano, sono viventi e in continuo divenire. Lo sforzo di conservazione delle istituzioni si scontra quindi con la mutevolezza continuamente creativa del vivente e, se giunge alla sclerosi, costituisce un pericolo radicale.

Le istituzioni sono uno schermo che divide l'uomo dal divenire puro della realtà garantendo una stabilità che si ritiene, in larga parte, necessaria. L'alternativa a questo è che sia il divenire del vivente a essere il criterio dell'azione individuale e sociale. La concretizzazione di questo concetto è quanto si è provato a descrivere all'inizio del paragrafo con l'adozione del *gleam of light* come principio conduttivo dell'azione. È possibile che tale prassi si trasferisca a livello istituzionale? La risposta a questa domanda è probabilmente no. Le istituzioni hanno un lato intrinseco di conservazione che è motivo della loro esistenza. Quello che però è auspicabile realizzare è una relazione dialettica tra l'azione individuale aperta al *gleam of light* e la pratica istituzionale: se da un lato non si può imporre una totale fluidità dell'istituzione, sarebbe comunque opportuno che essa servisse la soggettivazione e non l'assoggettamento dei propri componenti. Dalla famiglia allo Stato, tutti gli agenti istituzionali dovrebbero tutelare e promuovere la possibilità che l'individuo sia accompagnato verso la realizzazione di sé attraverso le relazioni formative che intraprende nell'intero corso della propria esistenza, dall'infanzia alla vecchiaia: nella relazione operante con il mondo risiede infatti la possibilità di riappropriarsi della verità di sé e se questa è direzionata preventivamente viene meno la possibilità stessa di un compimento dell'individuo. Le figure protagoniste di relazioni educative e formative dovrebbero essere così in un rapporto psicagogico: non ci si può limitare a curare aspetti specifici e determinati dell'individuo, parcellizzandolo, ma occorre sempre avere una visione di insieme che guardi tanto alle competenze che sta assumendo, quanto alla direzione che il percorso di formazione sta prendendo, avendo in mente che il criterio cardine per la conduzione di questo percorso è la sua felicità e non la produttività o la facilità del suo conformarsi alle aspettative sociali.

Questo è qualcosa che si può certamente realizzare all'interno di percorsi scolastici, mentre risulta più complesso immaginarlo una volta che l'individuo entra nel mondo della produzione. Questo tipo di riflessione non è però rimandabile o demandabile ed è certamente un lavoro in cui la pratica filosofica può avere un ruolo determinante. Il tentativo di una psicagogia si nutre del dialogo filosofico perché la psicagogia è una pratica che riguarda il giudizio e il senso e questi sono ambiti in cui la pratica filosofica può essere massimamente utile.

In conclusione, la relazione tra la formazione del carattere e le istituzioni, se vuole sfuggire da modalità alienanti e assoggettanti, deve compiere una svolta che porti a considerare l'educazione e la formazione come appartenenti all'ambito del senso e non come un'incombenza da svolgere secondo criteri di efficienza e sotto l'egida della quantificazione. La differenza radicale che intercorre tra ciascun individuo deve essere salvaguardata e posta al centro del progetto educativo che lo riguarda, ma questo è possibile solo affermando che questo progetto non può avere un fine e una fine predeterminati. È nel suo dipanarsi che si devono intuire un senso e una direzione che sono da perseguirsi anche contro considerazioni di tipo economico ed efficientistico. La filosofia può essere protagonista di questo movimento di innovazione solo facendosi carico del portato psicagogico che ne ha animato i rappresentanti più illustri: da Platone, a Spinoza, a Kant, a Emerson, a Nietzsche, a Foucault. Proprio considerando quest'ultimo non credo che sia un caso che l'ultimo suo corso sull'ermeneutica del soggetto parli di verità: è solo affrontando la dimensione del senso che ci si può prendere realmente cura di sé.