

“Some flying scheme”: teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson

Simone Furlani

(Università degli Studi di Udine)

simone.furlani@uniud.it

Title: *Some flying scheme*: Theory and Practice in Emerson’s Transcendentalism.

Abstract: On the back of the studies devoted by Stanley Cavell to American transcendentalism, this essay examines the gap between Kantian transcendental philosophy and Emerson’s transcendentalism. Although he conceives of time as “infinite” time and the subject-object relation as an oblique and discontinuous one, Emerson does not neglect to address the fundamental question about the conditions of possibility of knowledge. In this way, his transcendentalism takes the form of a transcendental philosophy without transcendental schemes, the insufficiency of which he realized. Therefore, both on the theoretical level and on the level of morality and politics, Emerson’s transcendentalism does not represent a relapse into pre-Kantian dogmatism, but rather one of the earliest and most conscious forms of contemporary philosophy.

Keywords: Conditions of knowledge, Transcendental schematism, Difference, Obliquity, Transcendental laws.

1. *Sul trascendentalismo americano*

Basta leggere una pagina di Emerson o di Thoreau, oppure un numero qualsiasi di *The Dial*, per comprendere la distanza che separa il cosiddetto “trascendentalismo americano” dalla filosofia trascendentale europea di matrice kantiana¹. Puntualmente, soprattutto dal versante della filosofia continentale, molti

¹ I numeri di *The Dial* sono disponibili in rete, cfr. <http://onlinebooks.library.upenn.edu/web-bin/serial?id=thedial>, ma, sul trascendentalismo americano in generale, è ottima l’antologia di documenti a cura di J. Myerson, *Transcendentalism. A Reader*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, come ottimo è *The Oxford Handbook of Transcendentalism*, a cura dello stesso J. Myerson con S.H. Petruionis e L. Dassow Walls, Oxford University Press, New York 2010. Per quanto riguarda le opere di Emerson, faremo riferimento soprattutto alle due serie di *Saggi* tradotti a cura di P. Bertolucci ed editi in due volumi, con testo americano a fronte, da La Vita Felice, Milano 2018 [d’ora in poi S I e S II] e a *Condotta di vita*, tr. it. di B. Soressi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020 [d’ora in poi CdV]. Laddove necessario abbiamo consultato *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, Houghton-Mifflin and Co., Boston-New York 1903-1904.

interpreti hanno sottolineato questa differenza osservando, a diverse altezze di approfondimento, che il trascendentalismo, ad esempio e soprattutto di Emerson, riprende forme, recupera nozioni e, per così dire, assume tonalità romantiche, religiose o teologiche, talvolta addirittura teosofiche, del tutto incompatibili con la rigorosa attenzione trascendentale a non superare i limiti di un'esperienza e di una conoscenza giustificate². Il pensiero di Emerson, dandosi un impianto complessivo di matrice neoplatonica, si collocherebbe su un terreno radicalmente diverso da quello circoscritto da Kant e dalla sua filosofia. Anzi, in Emerson assumerebbero un peso decisivo proprio quelle idee della ragione che una critica trascendentale esclude dalla prospettiva di un sapere che giustifica razionalmente sé stesso. L'indicazione di un'unità assoluta che assume i caratteri del fondamento e della totalità dell'essere, la riconduzione del soggetto alla sua anima, l'ammissione di uno spirito sovraperonale (*Oversoul*) che informa e struttura la natura e il mondo, sembrano rendere incolmabile la distanza con la filosofia trascendentale kantiana.

Non solo i contenuti o i concetti fondamentali del suo pensiero, ma anche gli elementi che caratterizzano il metodo e la logica argomentativa di Emerson confermerebbero questa incompatibilità. In particolare, leggendo Emerson ci ritroviamo costantemente di fronte a una vera e propria celebrazione dell'incisività dell'intuizione e della potenza del sentimento, che hanno una ricaduta immediata sul linguaggio e sulla scrittura utilizzati: si ha l'impressione che non serva un'argomentazione logica per dimostrare la corrispondenza tra i propri pensieri e qualcosa di reale, né per dimostrare, quindi, l'esistenza di uno spirito sovra-individuale cui questi pensieri possono sollevarsi.

Quanto poi agli autori che Emerson convoca a testimonianza e in appoggio a questo spiritualismo fatto di intuizioni e sentimento, vengono citate figure di ambiti diversi, dalla religione alla filosofia, dalla letteratura alla storia e alla politica. In *Self-reliance*, vengono messi in fila Mosè, Platone e Milton³. In *Uomini rappresentativi*, Emerson non si preoccupa di collocare, accanto a Platone, che incarna il prototipo e la matrice stessa della filosofia, Napoleone oppure Swedenborg, del quale non serve nemmeno ricordare la considerazione da parte di Kant⁴. Tra l'altro, vale la pena segnalare che "rappresentativi" rimanda alla capacità di questi uomini di dare realtà alle proprie idee, alle proprie "rappre-

² Cfr., ad esempio, H.W. Schneider, *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963, in cui si parla di "simpatia acritica" dei trascendentalisti "verso ogni cosa che non fosse scientifica" (p. 309), e C. Sini, *Il Pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, pp. 48-49, laddove Sini parla di "spirito profetico-mistico", "ispirazione neo-platonica" e di un "misticismo" che inclinando verso un "romanticismo panteistico" ricorda "lo spinozismo dei romantici tedeschi di Jena". Anche noi, guardando alle forme di idealismo e di filosofia trascendentale in ambito anglosassone, abbiamo valutato in modo decisamente negativo l'uso da parte di Emerson e di Thoreau, della nozione di 'trascendentale'; cfr. S. Furlani, *Bradley e la filosofia classica tedesca*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008, p. 157.

³ *Self-reliance*, in S I, p. 83.

⁴ Cfr. R.W. Emerson, *Uomini rappresentativi*, tr. it. di M. Pastori-Mucchi, Fratelli Bocca, Torino 1929.

sentazioni”. Se, come noto, Kant vieta all’intelletto di darsi da sé stesso quei materiali che solo la sensibilità può fornire alla conoscenza, in Emerson non solo all’intelletto è consentita tale facoltà, ma questa “rappresentazione”, come vedremo, non è altro che prodotto della “potenza” del reale di esprimere e di realizzare sé stesso⁵.

Se questi sono i presupposti, è scontato che la filosofia continentale, e soprattutto quella di matrice trascendentale, diffidi del trascendentalismo di Emerson, e ancora di più la filosofia analitica. Se prescindiamo da studiosi che, peraltro, risultano piuttosto eccentrici rispetto a quest’ultimo approccio – come Stanley Cavell sul quale ritorneremo tra poco – i riconoscimenti della grandezza di Emerson giungono da ambiti extrafilosofici, legati soprattutto alla storia della cultura, delle idee o della letteratura, ambiti nei quali la questione del trascendentale raramente viene sollevata. Emerson è “Mr. America”⁶, non un filosofo e, ancora meno, un filosofo che recupera elementi della filosofia trascendentale europea. È proprio il concetto di ‘trascendentale’ che viene rimosso o trascurato, sia sul piano teorico che su quello storiografico. Pensiamo, ad esempio, al volume, piuttosto fortunato, di Francis Otto Matthiessen che interpreta il trascendentalismo americano applicando l’idea di “Rinascimento”⁷. Oppure pensiamo a studi più scolastici, ma utilissimi, come quello di Joseph Blau, che allargano lo spettro della proiezione di categorie storiografiche europee, suggerendo l’idea del ripetersi di dinamiche universali: Illuminismo, reazione all’Illuminismo, Romanticismo, ecc.⁸.

In questo quadro, crediamo sia indispensabile riprendere e rilanciare l’interrogativo del rapporto tra la filosofia trascendentale di matrice kantiana e il trascendentalismo di Emerson. Non si tratta, certo, di trascurare una distanza che abbiamo già detto incolmabile, ma si tratta di chiarirne le ragioni, altrimenti, se non altro, resterebbe inspiegato perché i suoi protagonisti abbiano comunque guardato a Kant e alla sua filosofia trascendentale per definire la propria prospettiva oppure – ma sarebbe un alibi o, nel migliore dei casi, una scorciatoia – non resterebbe che pensare che la scelta di quella nozione sia, in fondo, poco meno che un fraintendimento⁹, sia esso dovuto o meno a *Aids to Reflection* di Coleridge, cioè all’immagine teologico-religiosa del pensiero di Kant che egli propone e alla fortunata diffusione oltreoceano di quest’opera¹⁰.

⁵ Ivi, pp. 12-15.

⁶ Cfr. H. Bloom, *Mr. America*, in “The New York Review of Books”, 22.11.1984.

⁷ F.O. Matthiessen, *Rinascimento Americano: arte ed espressione nell’età di Emerson e di Whitman*, a cura di F. Lucentini, Mondadori, Milano 1961.

⁸ J. Blau, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957. Si noti, tuttavia, che altri studi leggono il trascendentalismo americano in continuità e in “armonia” con l’illuminismo; cfr. H.S. Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character since the 1880’s*, Yale University Press, New Haven, 1950, pp. 86.87.

⁹ Il fraintendimento riguarderebbe una sorta di confusione tra ‘trascendentale’ e ‘trascendente’; cfr. J. Murdock, *Modern Philosophy*, Hartford, New York 1844, pp. 167 ss.

¹⁰ Su questo, cfr., ad esempio, E.S. Shaffer, *Metaphysics of Culture: Kant and Coleridge’s Aids to Reflection*, in “Journal of History of Ideas”, 31/2, 1970, pp. 199-218.

Restando a Emerson, dobbiamo premettere che nei suoi saggi manca un attraversamento analitico e sistematico del pensiero di Kant. Tuttavia, la presenza della filosofia kantiana è costante, e il suo significato si deposita in una sorta di retroterra che accomuna pressoché tutti i trascendentalisti americani¹¹. Sul piano filologico va ricordato che la prima traduzione della *Critica della ragion pura* è del 1838 (le poche annotazioni di Emerson nella copia presente nella sua biblioteca non testimoniano una lettura approfondita¹²) e che le vie indirette attestate, mediante le quali egli viene in contatto con la filosofia kantiana (lezioni, saggi, recensioni), anche laddove siano ricostruzioni analitiche del pensiero di Kant, sono compiute quasi sempre a partire da punti di vista “ostili”¹³. Infine, va ricordato che, accanto a Coleridge, sono molto rilevanti e, alla fine, decisive figure come quelle di Frederic Henry Hedge o di Theodore Parker, studiosi che aprono e alimentano un canale di informazione più fedele allo spirito del pensiero kantiano, anche se non arginano mai definitivamente un’apertura idealistica dell’“a priori” kantiano. La concezione emersoniana di “trascendentale” ne risente¹⁴.

Oscillando tra rigore filologico e lavoro teoretico, Stanley Cavell, che ha riscoperto e rilanciato la portata filosofica di Emerson (e Thoreau) sia in relazione alla filosofia analitica, sia in rapporto alla sua interpretazione in ambito europeo, ha posto la questione del trascendentale in Emerson partendo dall’interrogativo sulle condizioni del sapere¹⁵. Cavell ha dimostrato che, anche a fronte di un impiego a dir poco disinvolto di concetti propri della teologia e della metafisica, il pensiero di Emerson intende restare ancorato, ci riesca o meno, alla domanda sulle condizioni di possibilità del sapere e dell’esperienza. Di più: Cavell ha mostrato come i riferimenti a elementi essenziali della filosofia trascendentale siano indisgiungibili dalla nuova collocazione e dal nuovo significato che essi assumono all’interno della sua prospettiva. Peraltro, è una prospettiva dominata da un’inedita apertura al linguaggio ordinario, che da un lato complica il lavoro filologico, mentre, dall’altro, una volta chiarita la portata “allusiva” di quei riferimenti¹⁶, rivela uno scarto decisivo tra il suo trascendentalismo e la filosofia trascendentale kantiana: la programmatica “auto-limitazione (*Self-containment*)” del proprio linguaggio nasconderebbe una “radicalizzazione” del discorso kan-

¹¹ Su questo, cfr. R. Wellek, *Emerson and German Philosophy*, in “The New England Quarterly”, 16/1, marzo 1943, pp. 41-62.

¹² Cfr. J.S. Harrison, *The Teachers of Emerson*, Sturgis and Walton Co., New York 1910, p. 301.

¹³ Cfr. R. Wellek, *Emerson and German Philosophy*, cit., p. 41.

¹⁴ Cfr., ad esempio, la recensione di Hedge a *Aids to Reflection* di Coleridge (in *Transcendentalism. A Reader*, cit., pp. 78 ss.) soprattutto laddove, prima di richiamarsi all’esperienza, ammette molte forme prodotte autonomamente dall’io, e l’iniziale sovrapposizione di trascendentalismo e idealismo in *The Transcendentalist* in R.W. Emerson, *Il trascendentalista e altri saggi scelti*, tr. it. a cura di R. Mussapi, Mondadori, Milano 1989, in part. p. 25.

¹⁵ Cfr. S. Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes*, a cura di D.J. Hodge, Stanford University Press, Stanford 2003, pp. 70-76 e 112 ss.

¹⁶ Ivi, ad esempio, per quanto riguarda Kant, pp. 2, 90 e 147.

tiano sulle condizioni di possibilità, come se dovesse essere giustificata “ogni parola” del nostro linguaggio¹⁷.

2. *Diversità, obliquità, ineguaglianza*

A nostro modo di vedere, è proprio proseguendo sulla strada indicata da Cavell che è possibile comprendere come mai un sapere che intende mantenersi ancorato al chiarimento delle condizioni di possibilità del sapere e dell’esperienza, finisca per ammettere idee e concetti prima esclusi da quel chiarimento. È proprio proseguendo su questa strada che si può comprendere fino in fondo perché il trascendentalismo di Emerson assuma un’apparenza che lo colloca lontano, quasi altrove rispetto alla sua radice kantiana. Infatti, sebbene ponga l’interrogativo sulle condizioni di possibilità dell’esperienza al centro del suo istituirsi, la filosofia di Emerson non riconosce che tale istanza possa essere soddisfatta grazie a quelle strutture che in Kant (ma, con un significato radicalmente rinnovato, anche in Fichte) rispondono definitivamente a questa esigenza, ovvero gli schemi trascendentali. La filosofia di Emerson è una filosofia trascendentale senza schemi trascendentali. È una filosofia trascendentale che, in generale, ha compreso l’insufficienza delle strutture chiamate a mediare l’“eterogeneità”¹⁸ tra le determinazioni della sensibilità e quelle dell’intelletto. Anzi, il sapere nel suo complesso, compreso quello sensibile, è eterogeneo rispetto al reale. Secondo Emerson, l’unica verità, l’unità assoluta, si manifesta immediatamente nell’infinita varietà della natura e, rispetto a questa immediatezza, il sapere è costitutivamente sovrastrutturale, esteriore. Poiché “ogni verità [...] è l’assoluto Ente visto da un lato”, “ma esso ha innumerevoli lati”¹⁹, il nostro sapere è inevitabilmente “obliquo”²⁰ rispetto alla realtà. Pertanto, i “risultati” della vita sono “incalcolati e incalcolabili”²¹: se la natura, caratterizzata da “un’indescrivibile varietà”²², “va per la propria strada”²³, la “vita va avanti ciecamente”²⁴.

Nell’“universo [...] fluido e volatile”²⁵ di Emerson, la differenza tra sapere e vita diventa inemendabile, e l’esperienza e il conoscere finiscono per ruotare attorno a questa frattura. Ed effettivamente la filosofia trascendentale di Emerson ruota attorno a una “diversità” insuperabile tra soggetto e oggetto e tra gli stessi

¹⁷ Ivi, pp. 4 e 70.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999², p. 218.

¹⁹ *Nature* (1836), in R.W. Emerson, *Natura. Utilità, bellezza, armonia*, tr. it. a cura di I. Tattoni, Donzelli, Roma 2017, p. 48.

²⁰ *Experience*, in S II, p. 73.

²¹ Ivi, p. 101.

²² *Nature*, ivi, p. 249.

²³ *Character*, ivi, p. 153.

²⁴ Ivi, p. 161.

²⁵ *Circles*, in S I, p. 439.

soggetti, un’“ineguaglianza tra ogni soggetto e ogni oggetto”²⁶. È esattamente questo squilibrio che muove il nostro conoscere: la “mente” “avanza per antagonismi e non prospera mai se non a sbalzi”²⁷. Impossibile ricondurre questa obliquità a misura, a ragione: possiamo soltanto “inseguire” “qualche schema fuggente (*some flying scheme*)”²⁸.

Diversamente dagli sviluppi idealistici della filosofia post-kantiana, questa differenza, secondo Emerson, non può nemmeno essere valorizzata in termini riflessivi per risalire a un’autocoscienza, a una struttura stabile e oggettiva che accomuna ogni soggetto individuale: “ogni uomo è una scala mobile”²⁹. Inoltre, e di conseguenza, i concetti e i simboli che usiamo per rapportarci alla realtà devono essere “fluidi”, tanto quanto il linguaggio, concepito da Emerson come uno strumento o un “veicolo” “transitorio”³⁰.

Questo scarto rispetto a una filosofia trascendentale di matrice kantiana è particolarmente evidente guardando al ripensamento, da parte di Emerson, di spazio e tempo. Se in Kant gli schemi trascendentali rappresentano un’analitica ricontestualizzazione di spazio e tempo, ovvero delle condizioni di possibilità del sapere sensibile – a dire il vero soprattutto del tempo – in Emerson spazio e tempo vengono tanto potenziati da renderli irrecuperabili sul piano della sensibilità e, in generale, del sapere. Scrive Emerson in *Nature*:

“Tutti i mutamenti si compiono senza violenza in grazia delle due condizioni cardinali di spazio e tempo illimitati”³¹.

Come si vede, spazio e tempo restano “condizioni cardinali (*cardinal*)” del conoscere, ma lo condizionano, per così dire, in negativo. Il sapere deve riconoscerne l’illimitatezza. “*Boundless*”, ovvero privi di vincoli che limitano e costringono. Spazio e tempo sono irriducibili alle determinazioni del sapere, eccedono i nostri sensi, sopravanzano le nostre facoltà. È impossibile farne, kantianamente, “intuizioni pure”, e agli occhi di Emerson questa illimitatezza assorbe o, meglio, sottrae al soggetto quello spazio di mediazione nel quale emergevano e agivano gli schemi trascendentali. Come visto, la “diversità” tra natura e coscienza è immediata e irrimediabile e, proprio per questo, la natura, l’illimitatezza dello spazio e del tempo naturali, diventano “termometro differenziale”³², ovvero criterio immediato di valutazione, *ex negativo*, della

²⁶ *Experience*, in S II, p. 113.

²⁷ *Ivi*, p. 99.

²⁸ *Character*, *ivi*, p. 161.

²⁹ *Experience*, in S II, p. 105.

³⁰ *The poet*, in S II, p. 53. Sulla nozione emersoniana di “io”, concepito come io “instabile” al di fuori della tradizione cartesiana e kantiana, cfr. B. Arsi, *On Leaving. A Reading in Emerson*, Harvard University Press, Cambridge 2010, pp. 52 ss. Sul linguaggio in Emerson, cfr. S. Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes*, cit., in part. 72 ss.

³¹ *Nature*; preferiamo qui la traduzione offerta in R.W. Emerson, *Natura*, tr. it. di M. Cossa, Ortica Editrice, Anzio-Lavinio 2021, p. 21.

³² *Nature*, in S II, p. 247.

“Some flying scheme”: teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson

solidità del proprio sapere. Il punto di riferimento diventa la natura, ma non positivisticamente come insieme di fatti evidenti, bensì, per differenza, come “potenza” che svela l’inadeguatezza delle nostre determinazioni³³ e che, tuttavia e proprio per questo, ci offre infinite potenzialità (“tempo e spazio sono soltanto le misure inverse della forza dell’anima”³⁴).

A dire il vero, con le parole di Emerson, la natura “serve come termometro differenziale che segna la presenza o l’assenza del sentimento divino nell’uomo”³⁵. Tuttavia, ancora una volta, si provi a leggere questo rinvio al “sentimento divino” tenendo in considerazione l’impossibilità di una mediazione tra sapere e vita. Senza il filtro e le limitazioni di tale mediazione, le kantiane idee della ragione non solo rientrano in gioco, ovvero riappaiono all’interno della prospettiva del soggetto, ma si attestano immediatamente al soggetto, ovvero vengono immediatamente ‘sentite’. Di più, a questo punto anima, Dio e mondo si sovrappongono, si rivelano la stessa cosa: Dio diventa il “divino”, l’anima diventa un’“anima superiore” che agisce mediante ogni anima individuale e che, necessariamente, rappresenta anche lo spirito del mondo. Detto in altri termini, sempre facendo riferimento a Kant: private dello schematismo trascendentale, le antinomie, che in Kant tracciano i punti-limite delle possibilità di una ragione che chiarisce le proprie condizioni, diventano il punto di partenza, lo stato di fatto, la condizione costitutiva dell’esperienza e del sapere del soggetto: “ogni uomo si accorge di essere quel punto mediano per il quale ogni cosa può essere affermata e negata con eguale ragione”³⁶. Quell’impossibilità di decidere per uno dei due termini, visto che la ragione non è in grado di escluderne uno e, anzi, argomenta efficacemente sia per l’uno che per l’altro, diventa caratteristica comune di ogni singola esperienza e di ogni oggetto del sapere. Le regressioni o le progressioni all’infinito che in Kant attestavano l’incomparabilità di contenuti e rapporti che, pertanto, eccedevano i limiti di un sapere scientifico in grado di ammettere o di escludere, per Emerson diventano prospettive della conoscenza in generale, persino ordinaria, quotidiana³⁷: senza poter emendare questa contraddittorietà, la conoscenza procede per infiniti ampliamenti dei propri limiti all’interno di un orizzonte che rimane aporetico³⁸.

³³ *Power*, in CdV, pp. 70-92.

³⁴ *The over-soul*, in S I, p. 399.

³⁵ *Nature*, in S II, p. 247.

³⁶ *Spiritual laws*, in S I, p. 215.

³⁷ S. Cavell, *Emerson’s Transcendental Etudes*, cit., pp. 112 ss.

³⁸ Cfr. l’intero saggio *Circles*. Questo processo infinito di posizione e di superamento dei limiti smarca il pensiero di Emerson da qualunque forma di metafisica. Non è un caso che Joseph Urbas sia costretto a sminuire il significato di queste dinamiche per sostenere la tesi di un Emerson impegnato soprattutto nella “riabilitazione della metafisica”; cfr. J. Urbas, *Emerson’s Metaphysics: A Song of Laws and Causes*, Lexington Books, Lanham 2016. Per le stesse ragioni, il pensiero di Emerson sfugge alla coppia categoriale monismo-pluralismo applicata da Jean Wahl che, infatti, dopo averlo collocato, con decisione, tra i monisti, non può non riconoscergli delle “analogie” con le “tendenze pluraliste”; cfr. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*, Félix Alcan, Paris 1920, pp. 25-26.

In questo modo, da un lato le condizioni di possibilità diventano anche stati di fatto, si rivelano condizioni materiali, esistenziali, storiche, quotidiane, investono la 'condizione' in cui si trova l'individuo. Dall'altro lato, tuttavia, le condizioni di possibilità stabiliscono dei limiti relativi: come detto, i limiti circoscrivono e contengono ma, diversamente che in Kant, circoscrivono e contengono solo momentaneamente e in vista della loro ricontestualizzazione e del loro superamento. Le condizioni di possibilità diventano limitazioni relative, ma anche e soprattutto potenzialità: "la limitazione è potenza che sarà" mentre "le contrapposizioni, le calamità e i pesi sono ali e mezzi"³⁹. Le limitazioni creano resistenze del tutto funzionali al loro superamento. Creano contraccolpi, direbbe Fichte. Se non fosse così, ogni limitazione andrebbe rifiutata: "possiamo arrivare a consentire la limitazione, se sappiamo che è il metro dell'uomo che cresce"⁴⁰.

Ancora, un ultimo punto di vista sullo scivolamento che stiamo ricostruendo. Guardiamo al ruolo dell'immaginazione. Scrive Emerson: "l'atto dell'immaginazione sta nel mostrare la convertibilità di ogni cosa in ogni altra cosa"⁴¹. Come noto, nella *Critica della ragion pura*, l'immaginazione presiede alla creazione degli schemi trascendentali⁴². Sul versante del sapere sensibile, produce l'immagine dell'oggetto percepito (anzi, *riproduce* l'oggetto) e, sul versante dell'intelletto, produce lo schema in senso stretto, una determinazione concettuale che restringe l'universalità delle categorie per consentirne l'applicazione⁴³. È per questa doppia natura degli schemi prodotti dall'immaginazione che essi consentono di superare l'eterogeneità tra percezioni e categorie, tra materiali e forme del conoscere. In Emerson, al contrario, appurata l'impossibilità di superare questa diversità, tanto che essa diventa, come visto, il punto centrale della conoscenza, l'immaginazione è completamente libera dalle istanze di mediazione tra intelletto e sensibilità e, in questo modo, si ritrova libera di lavorare con l'oggetto modellandone l'immagine al di là di qualunque sua fedeltà all'oggetto stesso. Le istanze scientifiche sembrerebbero letteralmente sommerse da una prospettiva estetica, se non fosse che, a questo punto, ma coerentemente con quanto presupposto, Emerson riconosce nell'immaginazione "una maniera molto alta di vedere, che non deriva dallo studio, ma dall'intelletto", una vera e propria "percezione intellettuale"⁴⁴.

Ricostruita sotto questo profilo, ovvero a partire dallo scivolamento osservato, la prospettiva ermeneutica sulla filosofia di Emerson muta radicalmente ed emerge in tutta la sua profondità la sua grandezza o, perlomeno, la sfida che

³⁹ *Fate*, in CdV, p. 57.

⁴⁰ *Ivi*, p. 53.

⁴¹ *Beauty*, in CdV, p. 255.

⁴² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 195-222.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *The poet*, in S II, pp. 31 e 39. Sull'immaginazione in Emerson, cfr. J.K. Ellison, *Emerson's Romantic Style*, Princeton Legacy Library, Princeton 1984, anche se l'autrice, dopo aver spiegato l'intreccio tra estetica ed epistemologia, tra "sublime" e "criticismo", tende a dare la precedenza al primo elemento piuttosto che al secondo.

“Some flying scheme”: teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson

essa rappresenta: come possiamo ripensare la filosofia trascendentale dopo aver appurato la discontinuità tra conoscenza e realtà, tra sapere e vita? A che cosa conduce una filosofia che certamente indaga le condizioni di possibilità della conoscenza, ma che non conduce ad alcuno schema e, anzi, comprende che ogni presunto schema è una costruzione esteriore?

3. *L'ambito pratico: morale e politica secondo Emerson*

Se guardiamo all'ambito pratico del trascendentalismo di Emerson (dalla morale al diritto e alla politica) la situazione è identica, e identica è l'operazione ermeneutica che, a nostro avviso, va compiuta preliminarmente⁴⁵. Infatti, se ci fermassimo alla concettualità messa in campo da Emerson, rischieremo di non comprendere, nemmeno in questo caso, la dimensione trascendentale del suo discorso. In ambito pratico, accanto a concetti tradizionali (volontà, virtù, leggi, ecc.), ci troviamo di fronte a nozioni che sembrano assolutamente incompatibili con una morale e una politica trascendentali: temperamento, carattere, personalità, addirittura “empatia”⁴⁶ e “buone maniere”⁴⁷. Ancora una volta si ha l'impressione di una sorta di alleggerimento sistematico che si risolve in una confusa e ingiustificata apertura ad aspetti del comportamento sentimentalistici e psicologici tutt'altro che scientifici. Avvicinata alla rigorosa costruzione della *Critica della ragion pratica*, la morale di Emerson sembra riempirsi di contenuti empirici e soggettivi, che Kant sicuramente escluderebbe dalla morale o per i quali, tutt'al più, egli prevederebbe massime soggettive e non certo un imperativo categorico. D'altra parte, Emerson vede la morale tendersi tra “circostanze”, ovvero situazioni, in fondo, impossibili da normare eticamente, e il “temperamento” o il “carattere”, ma non una legge etica⁴⁸.

Tuttavia, è proprio questo lo scivolamento che matura nella filosofia trascendentale di Emerson. Esattamente come in ambito teoretico, anche in etica vengono a mancare quelle determinazioni che consentono al filosofo, e al soggetto in generale, di distinguere il piano meramente empirico e soggettivo da quello razionale e oggettivo e sollevarsi dall'uno all'altro. Scompaiono quelle mediazioni che, per progressive astrazioni, in Kant consentono di superare gli scopi legati al singolo individuo e di collocarsi all'altezza della legge etica universale. Rispetto alla morale kantiana, vengono a mancare, insomma, massime, precetti, imperativi ipotetici, quelle determinazioni che conducono la ragione alle soglie

⁴⁵ Avremo qui lo spazio soltanto di attraversare schematicamente l'ambito pratico del pensiero di Emerson in funzione dell'analisi del significato di “trascendentale” che stiamo compiendo. Per un'introduzione alla morale di Emerson cfr. L. Buell, *Emerson*, Harvard University Press, Cambridge 2003, pp. 59-106.

⁴⁶ *Culture*, in CdV, p. 141.

⁴⁷ *Manners*, in S II, pp. 167-220.

⁴⁸ *Behavior*, in CdV, in part. p. 159, ma cfr. anche, naturalmente, *Character*, in S II, pp. 127-164.

dell'imperativo categorico, ma anche quelle che consentono di applicare concretamente la legge morale, ovvero criteri, moventi, ecc.

In questo modo, empirico e razionale, soggettivo e categorico si trovano privi di mediazione e immediatamente tangenti, forse addirittura sovrapposti, tanto che per Emerson non è affatto contraddittorio affermare la centralità della “fiducia in sé stessi”⁴⁹ e, allo stesso tempo, celebrare la “divina Provvidenza”⁵⁰, ovvero “una legge più alta di quella della nostra volontà”: “diventiamo divini” esclusivamente “accontentandoci dell'obbedienza”⁵¹. Totale libertà di realizzare sé stessi a partire solo da sé stessi e, in uno, obbedienza assoluta a una volontà che “regola gli eventi”⁵². Come si vede, a questo punto il terreno della morale è diventato l'individuo, il suo orizzonte, e, per definizione, non c'è margine tra l'agire dell'individuo e il dispiegarsi della volontà di Dio. L'agire dell'individuo sembra essere etico per definizione, sembra collocarsi, per così dire, al di là del bene e del male: se in ambito teoretico l'estetica sembra soppiantare la scienza, in ambito pratico il problema del rapporto tra provvidenza e libertà individuale diventa quasi un problema di teodicea. E, in ogni caso, ora si comprende perfettamente, crediamo, l'impossibilità di prescindere, anche in etica, dal dato immediato e naturale, dal carattere da un lato e dalle circostanze dall'altro: il carattere è visto da Emerson come “potere naturale, come la luce e il calore”, laddove “la misura naturale di questo potere” – Emerson, come visto, parla anche di “termometro differenziale” – è la “resistenza delle circostanze”⁵³.

Ritroviamo la stessa impostazione anche rispetto al diritto e alla politica che, d'altra parte, si appoggiano alla morale (“i governi hanno la loro origine nell'identità morale degli uomini”⁵⁴) e, quindi, sul carattere degli uomini (“Lo stato deve seguire e non guidare il carattere e il progresso del cittadino”⁵⁵). Abbiamo già ricordato il ritrovarsi dell'infinita varietà della natura e della vita sul versante dell'oggetto, varietà irriducibile che anche qui è presupposto ed esito: ogni individuo è diverso da ogni altro. Questo punto di partenza naturale non consente a Emerson di richiamarsi a un ideale stato di natura, ma gli permette una critica alle istituzioni e alla politica spesso radicale. Infatti, poiché la natura e la vita sono illimitate, “leggi e lettere, credenze e modi di vivere sembrano un travestimento della verità”⁵⁶. Inevitabilmente, le leggi del diritto non sono meno esteriori, rispetto alla vita, di qualunque altra legge: “La nostra società è sovraccarica

⁴⁹ *Self-reliance*, in S I, pp. 83-149.

⁵⁰ *Ivi*, p. 87.

⁵¹ *Spiritual laws*, in S I, p. 215.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Character*, in S II, p. 137 e 139.

⁵⁴ *Politics*, in S II, p. 297.

⁵⁵ *Ivi*, p. 277. Non abbiamo lo spazio per ricostruire nei particolari la teoria politica di Emerson, peraltro mai esposta in modo sistematico dall'autore, né le posizioni interpretative che ruotano attorno a questo ambito del pensiero emersoniano; per un'ottima analisi dei relativi temi e problemi cfr. i saggi raccolti in A.M. Levine – D.S. Malachuk (a cura di), *A Political Companion to Ralph Waldo Emerson*, University Press of Kentucky, Lexington 2014.

⁵⁶ *Spiritual laws*, in S I, p. 212.

di un pesante macchinario che rassomiglia a quegli acquedotti senza fine che i Romani costruivano sopra monti e valli, e che furono resi inutili dalla scoperta della legge secondo la quale l’acqua spunta fuori al livello della sua fonte”⁵⁷. I sistemi di rappresentanza, che pretendono di mediare tra volontà degli individui e sovranità dello Stato, sono sovrastrutture tanto quanto gli schemi concettuali che pretendono di comprendere la realtà.

La critica al meccanicismo e all’esteriorità dello Stato conduce Emerson, ma questo accade spesso per molti trascendentalisti, su posizioni tanto liberali da apparire libertarie (“quanto meno governo abbiamo, tanto meglio per noi: minore è il numero delle leggi e minimo il potere affidato agli altri”⁵⁸). Tuttavia, il suo interesse prioritario sembra essere quello di affermare la strumentalità delle leggi e dello Stato. Se è impossibile una forma giuridica che consenta ai cittadini di realizzarsi in piena libertà, questo fine impone una sorta di demitizzazione delle leggi (come ogni altra limitazione, esse non sono altro che limiti momentanei da superare all’interno di un loro infinito miglioramento) e un richiamo alla loro assoluta convenzionalità. E se “la legge è soltanto un *memorandum*” (“ieri noi convenimmo questo e questo”⁵⁹), il punto di riferimento finisce per essere ancora una volta la natura, ancora una volta, accanto alla “cultura” di una società, il “carattere” degli uomini e, anzi, di ogni singolo individuo: “la forma di governo che prevale è l’espressione di quella cultura che esiste nella popolazione che la permette”, mentre la “forza” di ogni “statuto” “riposa in quel tanto di vita che esso possiede nel carattere degli uomini viventi”⁶⁰.

Critica a una concezione meccanicistica dello Stato e richiamo alla natura (comunque, in fondo, inoggettivabile) sono i margini della visione del diritto e della politica di Emerson, mentre l’indicazione che ne viene è quella di leggi, quanto più dinamiche e aperte possibile, che si adattino alle “infinite gradazioni”⁶¹ della vita. In verità, Emerson sembra anche tratteggiare un appiglio sicuro, un punto di arrivo a suo modo risolutivo che, d’altra parte, nella tradizione della filosofia trascendentale spesso viene indicato come esito irrinunciabile delle aporie emerse soprattutto sul versante pratico, ovvero l’educazione⁶². In un luogo e in un momento storico nei quali il problema della creazione *ex novo* di istituzioni pedagogiche rappresenta un’istanza a dir poco urgente, Emerson vede nel “saggio” e nell’educazione la soluzione ai problemi del diritto e della politica. Di più, l’educazione sembra dover letteralmente soppiantare il diritto e la politica: “lo Stato esiste per educare l’uomo saggio, e con l’apparizione dell’uomo saggio, lo Stato muore”⁶³.

⁵⁷ Ivi, p. 213.

⁵⁸ *Politics*, in S II, p. 301.

⁵⁹ Ivi, p. 279.

⁶⁰ Ibid. Il richiamo all’individuo e al suo carattere non mortifica, in linea di principio, la sua portata universalistica, come mostrato in N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 2009², pp. 92 ss.

⁶¹ *Politics*, in S II, p. 281.

⁶² Si pensi, ad esempio e soprattutto, alla rilevanza dell’educazione nella filosofia trascendentale di Fichte.

⁶³ Ivi, p. 301

E ancora: “Un giorno impareremo a soppiantare la politica con l’educazione”⁶⁴. Sennonché, anche l’educazione, a ben vedere, appartiene a quei rapporti e a quegli strumenti esteriori alla vita che, come le leggi dello Stato, illanguidiscono e dileguano di fronte all’infinita potenza della vita. I passaggi dallo Stato (politica), alla saggezza (educazione) e, infine, al carattere (natura) sono espliciti, e anche l’educazione non è un approdo, né una soluzione, nella misura in cui è la natura ad alimentare direttamente ogni contenuto e ogni forma dell’esperienza, del conoscere e dell’agire dell’individuo: “l’uomo saggio è lo Stato”, e il saggio “non ha bisogno di eserciti, di forti, di marina”, ma nemmeno “di biblioteche”, “perché la vita del creatore fiorisce in lui e guarda attraverso i suoi occhi”⁶⁵.

4. *Trascendentalismo e filosofia trascendentale*

La filosofia trascendentale di Emerson sposta accenti ed equilibri della ricostruzione delle condizioni e dei presupposti del sapere sull’irriducibilità del reale, della natura e, in ultima istanza, della vita al sapere. Nel suo pensiero assume una centralità inedita il “non previsto”, il “dissimile”, la “casualità”⁶⁶, centralità che riduce ogni possibilità di mediazione. Questa frattura inemendabile tra sapere e vita è il luogo a partire dal quale diventano tangenti, fino a sovrapporsi, presupposto ed esito, unità e varietà, fato e potenza, limite ed occasione, legge e circostanza, condizione esistenziale e condizione di possibilità⁶⁷.

Questa frattura e la sua centralità assorbono ogni spazio di articolazione e di mediazione del rapporto tra realtà e sapere, percezioni e categorie e, di conseguenza, tra idee e sentimento. Ogni risorsa del conoscere entra così in contatto immediato con una realtà che si rivela infinita e irriducibile, a partire dalle condizioni di spazio e tempo. I nuovi ‘schemi’ del trascendentalismo di Emerson sono la celebrazione di un’immediatezza ai limiti della sostenibilità:

“Illusione, temperamento, successione, superficie, sorpresa, realtà, soggettivismo, questi sono i fili posti sopra il telaio del tempo [...]”⁶⁸.

Come si vede, le determinazioni (“i fili”) usate da Emerson, questo nuovo schematismo, appaiono disordinate e irrazionali rispetto agli schemi kantiani ma, in verità, appaiono anche, e finalmente, all’altezza delle aporie, dell’immediatezza e dell’irriducibilità della vita contemporanea. Lo stesso sul versante pratico:

⁶⁴ *Culture*, in CdV, p. 135.

⁶⁵ *Politics*, in S II, pp. 302-303.

⁶⁶ *Experience*, in S II, pp. 99-100.

⁶⁷ L’unità assoluta non si manifesta se non nell’assoluta varietà della natura (e della vita). In questo senso, al di là della valutazione complessiva molto critica, ha ragione Carlo Sini, che abbiamo richiamato all’inizio della nostra analisi, quando parla di uno “spinozismo” di fondo nel pensiero di Emerson; cfr. C. Sini, *Il Pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972, pp. 48-49.

⁶⁸ *Experience*, in S II, p. 121.

“Some flying scheme”: teoretico e pratico nel trascendentalismo di Emerson

l'indebolirsi e, anzi, il diventare esteriore di molte determinazioni della ragion pratica trascendentale, riapre la morale e la politica a temi empirici e a istanze soggettive. Tuttavia, questa riapertura avviene a tutto vantaggio di un consolidamento dell'individuo come presupposto e cardine della vita pratica contemporanea. Interpreti come Matthiessen e Blau, mentre proiettano sul pensiero di Emerson categorie storiografiche della tradizione europea (Rinascimento, Illuminismo, Romanticismo, ecc.), non si accorgono di trovarsi di fronte a un pensiero inedito e *pienamente contemporaneo*, una filosofia trascendentale del tutto e consapevolmente contemporanea⁶⁹.

Vista da questo punto di vista e al netto di un linguaggio che ci appare forse troppo compromesso con il linguaggio quotidiano e con una retorica da predicatore, la prospettiva ermeneutica su Emerson cambia radicalmente lasciando intravedere quella che abbiamo definito una vera e propria sfida: ripensare la filosofia trascendentale una volta assunta come irriducibile l'eterogeneità tra vita e sapere. È questo il dato che consente di comprendere il trascendentalismo emersoniano senza farne una forma di idealismo romantico o una nuova forma di metafisica e, soprattutto, di comprenderne in modo equilibrato gli elementi di continuità e di discontinuità con la tradizione della filosofia trascendentale europea⁷⁰.

Il linguaggio di Emerson, aprendosi al linguaggio ordinario, ma anche riflettendo sui propri limiti e la propria inevitabile esteriorità, aderisce a questa sfida. E anche su questo piano, piuttosto che lamentarne i limiti, sarebbe utilissimo, crediamo, all'interno di quella che chiamiamo filosofia analitica, prendere in rassegna le accezioni della nozione di “trascendentale”, le ragioni per le quali viene recuperata, i dubbi che solleva, lo scetticismo e la consapevolezza che invita a esercitare anche rispetto a un ideale di precisione scientifica del linguaggio. Sarebbe utilissimo, insomma, provare a seguire le indicazioni di Emerson nella direzione di un linguaggio che riconosce la convenzionalità delle sue leggi, un linguaggio che, come abbiamo ricordato, egli intende come un “veicolo transitorio”⁷¹.

⁶⁹ Utilizzo qui la nozione di “con-temporaneo” nel senso precisato proprio rispetto al concetto di “trascendentale” in G. Rametta, *Trascendentale*, in AA.VV., *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelveccchi, Roma 2021, in part. pp. 214-215. Sulla consapevolezza, da parte di Emerson, della novità e della contemporaneità della propria prospettiva, cfr. *The American Scholar*, tr. it. in *Emerson. Antologia degli scritti politici di Ralph Waldo Emerson*, a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 127-149.

⁷⁰ A partire da qui, peraltro, è possibile interpretare correttamente il rapporto Emerson-Nietzsche, questione molto dibattuta spesso sopravvalutando l'indubbio influsso esercitato da Emerson su Nietzsche; per un'analisi approfondita della questione, cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

⁷¹ Manca, ci pare, uno studio sistematico che verifichi i significati che il concetto di “trascendentale” assume all'interno della filosofia analitica (pensiamo ad autori come Nelson Goodman, Peter Frederick Strawson, ecc.), soprattutto senza connettere immediatamente questo concetto a quello di idealismo o, peggio, alla metafisica.