

*Stanley Cavell su Emerson
e la redenzione del linguaggio dalla filosofia*

AGNESE MARIA FORTUNA

The issue of skepticism emerges in *Experience* of Ralph Waldo Emerson. In *Finding as Founding* Stanley Cavell reads the Emerson's essay as a contribute to the idealistic debate attempting to recuperate the Kant's 'thing in itself'. Placing that question in the ordinary space of the everyday life makes Emerson a precursor of Austin's and Wittgenstein's attacks particularly to philosophy and skepticism. The possibility to redeem our linguistic praxis and to gain some intimacy between language and world rises through a conversion of our position in the world. However, this strategy of self-redeeming seems to lack of a warranty: the issue of skepticism still shows all its tragic relevance.

Keywords: *Cavell, Emerson, Skepticism*

1. *Redimere il linguaggio dalla filosofia*

Emerson figura, insieme a Thoreau, Hawthorne, Melville e Whitman, tra i protagonisti di quel periodo di maturazione culturale e artistica, tra il 1850 e il 1855, che è stato detto 'Rinascimento americano'¹. Formatosi come teologo unitariano, Emerson fu fecondo conferenziere e saggista, artefice, insieme a Thoreau, la Fuller, Alcott, Channing, la Peabody e altri, di quel movimento trascendentalista che catalizzò le energie vitali

¹ Se parlare della metà dell'Ottocento americano «come di una *rinascita* potrebbe sembrare non del tutto esatto, [...] furono quegli stessi scrittori a considerarla tale: non come una rinascita di valori che fossero una volta esistiti in America, ma come il modo proprio dell'America di produrre un rinascimento giungendo per la prima volta a maturità e rivendicando i suoi diritti di eredità nell'intero campo dell'arte e della cultura»: O. Matthiessen, *American Renaissance*, Oxford University Press, New York 1941; trad. it.: *Rinascimento Americano. Arte ed espressione nell'età di Emerson e di Whitman*, Mondadori, Milano 1961, p. 25.

di una generazione di intellettuali e utopisti americani².

Secondo Stanley Cavell l'opera di Ralph Waldo Emerson, non soltanto è una delle fonti della cultura americana ma ne costituisce la prima genuina espressione filosofica. Il valore filosofico di Emerson non traspare a suo parere tanto da opere come *Nature* o *The Over-Soul*, espressioni di quella sorta di ripresa 'neo-neoplatonica' che rappresentò la reazione romantica al precedente clima illuministico ed empiristico e che dette forma al trascendentalismo per il quale Emerson è noto, ma esso si rivelerebbe piuttosto a partire dal saggio *Experience*, dove sembra precorrere il pensiero dell'ultimo Heidegger (il riferimento è in particolare a *Che cosa significa pensare?*) e quello del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*³. Emerson, ha affermato Cavell, sarebbe stato un antesignano della filosofia del linguaggio ordinario, interrogandosi sulla possibilità stessa del linguaggio e del pensiero. Il tema della problematica ricerca dei fondamenti dell'identità americana che attraversa *Experience*, si connette alla ricerca dei fondamenti della nostra attività conoscitiva. Questione che è affrontata da Emerson a partire dalla considerazione della posizione dell'uomo nel mondo, alle prese con la tentazione scettica

² Ralph Waldo Emerson, (1803-1882), figlio di un pastore unitariano, compiuti gli studi ad Harvard s'impegnò dal 1826 fino al 1832 nell'ufficio ecclesiastico prima come predicatore e poi come ministro del culto della Second Church di Boston. La sua carriera ecclesiastica s'interruppe a seguito di una profonda crisi interiore. Negli anni successivi si dedicò a quella fecondissima attività di conferenziere e di saggista che ne consoliderà la fama, elaborando e divulgando il proprio pensiero senza timore di assumere posizioni eterodosse rispetto alla tradizione unitariana. A questo proposito è particolarmente importante il discorso rivolto il 15 luglio del 1838 agli studenti di teologia di Harvard, *The Divinity School Address* che gli costò l'accusa di ateismo e l'interdizione dai pulpiti di Harvard per circa vent'anni. La posizione teologica di Emerson s'iscrive dunque nel filone della tradizione unitariana: il cristianesimo unitariano, contraddistinto fin dalle origini per il rifiuto della trinità e della cristologia tradizionale, si era diffuso in America nella seconda metà del XVIII secolo, e nelle sue fila erano confluiti sociniani e anabattisti. Assertori dell'assoluta unicità di Dio, gli unitariani negavano l'incarnazione e la divinità di Cristo, e l'idea della redenzione dal peccato originale: la Bibbia, considerata come suprema e autorevole fonte della Rivelazione, era interpretata secondo criteri razionalistici; Gesù era ritenuto un uomo dotato di virtù "divine" e redentore non per la sua morte ma per il suo esempio e la sua parola.

³ R.W. Emerson, *Experience*, in *The Collected Works of R. W. Emerson*, III, *Essays, Second Series*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge Mass. 1972, trad. it., *Esperienza*, in *Saggi*, Boringhieri, Torino 1962; Id., *Nature*, in *The Collected Works of R. W. Emerson*, I, *Nature. Addresses and Lectures*, The Belknap Press of Harvard U. P., Cambridge Mass. 1968, trad. it., *Natura*, in *Teologia e natura*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Genova 1991, pp. 7-64. Si vedano M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971, trad. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugar, Milano 1978, e L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1995.

di negare consistenza autonoma alla realtà esterna riconosciuta come sostanzialmente inattuabile.

Experience, pubblicato nell'ottobre del 1844 in *Essays, Second Series*, segna dunque secondo Cavell un passo avanti nella riflessione emersoniana. *Nature* dunque non sarebbe l'espressione eminente della voce filosofica di Emerson, ma piuttosto «il luogo dal quale, nei molti anni a seguire, questa voce si diparte, in *The American Scholar*, *The Divinity School Address* e *Self-Reliance*»⁴. La differenza tra le due opere starebbe nel fatto che Emerson in *Nature* «considera il problema dello scetticismo come risolvibile o controllabile, mentre da allora in poi considera la sua irrisolvibilità come posta al cuore del suo pensiero»⁵.

L'incertezza sulla consistenza effettiva di ogni nostra conoscenza e lo stato di disagiata separatazza e solitudine in cui l'uomo si scopre, inducono Emerson a tentare di ricomprendere le nostre interazioni con il mondo in termini diversi da quelli dell'impresa conoscitiva tradizionalmente intesa. Ciò fa del pensiero di Emerson un contributo al dibattito idealista che cerca di recuperare la cosa in sé di Kant sollevando ancora la questione della possibilità dell'intuizione intellettuale. Cavell osserva che e che un'analoga richiesta viene espressa da Heidegger in *Che cosa significa pensare?* attraverso l'invito a muovere il «fatidico passo indietro dal 'pensiero rappresentativo'»⁶. D'altra parte, anche le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein e la pratica di Austin possono essere considerate «come eredi del compito della logica trascendentale di Kant, vale a dire quello di dimostrare o articolare la concordanza *a priori* delle categorie della comprensione umana con gli oggetti della comprensione umana, ovvero con gli oggetti»⁷. Mandato compiutamente assolto già da Emerson e da Thoreau, che per primi ne hanno individuato l'orizzonte adeguato nell'ordinario, appuntando l'attenzione sulla fallacia delle prassi linguistiche consuetudinarie.

⁴ S. Cavell, *Finding as Founding. Taking Steps in Emerson's "Experience"*, in *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 112 (già pubblicato in Id., *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, University of Chicago Press, Chicago 1989).

⁵ *Ibid.* E ancora: «Nel finale di *Nature* siamo condotti a considerare "che allora il mondo esiste per te", e l'immagine della "barca di Colombo che avvicina le coste dell'America" ci insegna che l'universo è proprietà di ogni individuo in esso, e che risplende per noi. Mentre attraverso la chiusa di *Experience* noi impariamo che "la vera storia (*romance*) che il mondo esiste per realizzare sarà la trasformazione del genio in potere pratico", ovvero che il mondo esiste per le proprie ragioni, e una nuova America è detta essere inattuabile».

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

Gli attacchi di Austin e Wittgenstein alla filosofia, e allo scetticismo in particolare – nell'appellarsi a ciò che loro chiamano l'uso ordinario o comune delle parole – contavano su una qualche intimità tra linguaggio e mondo della quale non sono mai stati capaci di dar conto in maniera soddisfacente. È in Emerson e Thoreau che mi è sembrato di trovare quello che potrei riconoscere come questo spazio di ricerca, nel loro elaborare la problematica del giorno, di ogni giorno, del prossimo, del basso, del comune, in connessione con quello che loro chiamano parlare delle necessità e parlare con necessità⁸.

L'indagine sulla conoscenza diventa indagine sul linguaggio e sulle condizioni che rendono possibile il linguaggio come espressione, sensata e articolata, in grado di rispondere di un mondo che insieme ci costituisce e che costituiamo in relazione alla realtà.

Il linguaggio che si stabilisce come consuetudine acquisita per derivazione all'interno di prassi consuetudinarie non è però in grado di interrogarsi sulle proprie condizioni di possibilità, dato che la consuetudine è costruita come prassi assunta acriticamente a partire da credenze indotte, la forza persuasiva delle quali sta nell'essere condivise dalla società di cui siamo parte, che fin dall'inizio richiede la conformità come condizione della partecipazione. È un linguaggio vincolato all'idea di rappresentazione, dove l'oggetto rappresentato è il prodotto di una riduzione acritica ma perfetta all'interno del circoscritto universo di senso di una data società; un linguaggio che pretende di catturare la realtà, di impadronirsene, senza avvertire quanto essa sia sostanzialmente elusiva.

Perché un tale linguaggio possa recuperare il proprio genuino potere significante, raggiungere o tentare di raggiungere i limiti delle cose, tornare a essere quotidiano senza essere abitudinario, è necessaria una conversione, a un tempo dell'uomo e del linguaggio⁹.

Emerson è, credo, in genere considerato giocare nei suoi scritti spesso e volentieri con qualcosa come la contraddizione; ma io sto parlando di un

⁸ Ivi, p. 113.

⁹ Vedi M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit.: «Al posto del linguaggio abitato in modo appropriato e delle parole che ad esso sono familiari subentrano parole abituali. Questo parlare abituale diventa quello corrente. Lo si incontra dappertutto e lo si considera anche, in quanto comune a tutti e a tutto, come l'unico che dia una norma. Allora ciò che esce dall'abituale per abitare in quello che già una volta fu il parlare appropriato del linguaggio viene immediatamente preso per un'infrazione alla norma. Esso viene stigmatizzato come un arbitrio, come un facile gioco» (p. 151). E ancora: «parlare il linguaggio è qualcosa di completamente diverso che utilizzare un linguaggio. Il parlare abituale si limita a utilizzare il linguaggio. La sua caratteristica abituale consiste proprio in questo modo di rapportarsi al linguaggio. Ma poiché il pensiero e, in modo differente, la poesia non utilizzano dei termini (*Wörter*), ma dicono parole (*Worte*), noi siamo tenuti per questo stesso fatto, non appena ci poniamo sul cammino del pensiero, a prestare esplicita attenzione al dire della parola» (p. 157).

sensu in cui contraddizione, che si oppone a dizione (*diction*), è la genesi dei suoi scritti di filosofia. 'Avversione' (*aversion*) è una delle parole 'emersoniane' di Emerson per ciò che si contrappone. È approssimativamente la sua parola per ciò che gli altri chiamano 'conversione'. 'Dettato/dettame' (*dictation*) è il gergo emersoniano per ciò cui egli si contrappone: un'altra delle sue parole per questo è 'conformità'. Un sintetico squarcio sulla genesi dei suoi scritti è, in *Self-Reliance*, «ogni parola che loro dicono ci dispiace». La visione di *ogni parola* nel nostro – nell'umano – linguaggio come richiedente attenzione, come se il linguaggio come tale fosse caduto, o potesse aspirare a uno stato più alto, uno stato, diciamo, nel quale il mondo è più perfettamente espresso, è qualcosa che io assumo abbia di per sé una storia complessa. In Emerson e Thoreau la visione è essenziale alla loro concezione che il mondo come un intero richieda attenzione, ovvero redenzione, che esso giaccia caduto, morto; è, così, essenziale a ciò che chiamiamo il loro romanticismo. La differenza tra Emerson e gli altri profeti o saggi del diciannovesimo secolo (come Matthew Arnold, Schopenhauer, Kierkegaard), e la sua affinità con Austin e Wittgenstein (a differenza di altri filosofi analitici, la cui sfiducia nel linguaggio umano va insieme con la visione non di una ri-inabitazione ma di una sostituzione dell'ordinario) è il suo riconoscimento del potere delle parole ordinarie – come era la loro richiesta – di essere redente, di redimere se stesse, e in maniera caratteristica di richiedere redenzione dalla (e dunque per mezzo della) filosofia. Emerson dirà o mostrerà che le parole domandano conversione o trasfigurazione o riafferzione, dove Wittgenstein dirà che devono essere ricondotte a casa, come da un esilio¹⁰.

'Contraddizione', 'avversione', 'conversione' sembrano definire esattamente le tappe di un itinerario filosofico di redenzione del nostro uso del linguaggio. L'appello non è dunque a riscoprire nelle cose una capacità di significazione che si trasmette 'magicamente' alle parole, ma è appello all'assunzione di una nuova posizione di contro e all'interno di un linguaggio, di una tradizione, attraverso la prassi filosofica, che è in sé presa di posizione¹¹. L'uso del linguaggio non si redimerà da solo ma

¹⁰ S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., pp. 113-114. Notevole la serie cavelliana di «conversione o trasfigurazione o riafferzione». La parola che attrae l'attenzione è trasfigurazione (*attraction* non è una proprietà soltanto dell'uomo o delle cose: su questa assunzione implicita si basa la plausibilità – e condizione di possibilità – della prassi cavelliana del fare attenzione agli armonici, o risonanze, di un concetto, di una 'figura', di un'espressione linguistica, di un'assunzione di posizione). E trasfigurazione, nei termini neotestamentari, indica rivelazione della divinità. Perciò conversione è uguale a rivelazione della *propria* divinità (o coerenza con se stessi). E questo dovrebbe equivalere a riafferzione. Riafferzione al quotidiano, si direbbe, dato l'insieme del quadro di pensiero di Cavell. Riafferzione alla propria limitatezza, a stare a quanto Cavell induce a ritenere nella sua analisi di *Experience* (riafferzione presuppone disaffezione: delusione rispetto a certe promesse).

¹¹ In verità, se dobbiamo evitare di ricadere nell'atteggiamento romantico (come la chiusa sul tornare a farsi domande romantiche di *Finding as Founding* sembra volerci

chiede di essere redento, e lo richiede attraverso la richiesta di attenzione, cioè di ciò che il linguaggio sembra non dire più.

Non è un caso che questo itinerario ricalchi, per molti versi, l'esperienza dei profeti dell'Antico Testamento, che altro non sono per investitura divina che voci: voci di contraddizione, di denuncia, di appello. Voci impopolari, destinate a gridare nel deserto, che dall'interno di una tradizione denudano loro malgrado la malattia sociale e individuale accelerandone la crisi¹². Una malattia di errata posizione: nei termini biblici la giustizia è infatti espressione della conversione, ovvero dell'assunzione della retta posizione, dal volgere le spalle a Dio allo stare e agire al suo cospetto.

2. *La perdita delle radici: l'impresa di senso come elaborazione del lutto*

La filosofia americana s'innesta, criticamente ma direttamente, nella tradizione filosofica europea. Ma se Emerson è il primo vero esponente della filosofia americana, questo innesto è dolente, improntato, in maniera quasi ossessiva come vedremo, sul registro del cordoglio e della perdita: il termine *grief* sembra la cifra chiave¹³. I travagli (si tratta infatti di un parto, a stare a una possibile lettura di *Experience*) dell'identità americana sembrano aver offerto al problema kantiano il sostrato ideale per farne risaltare, in tutta la loro portata, le quanto meno inquietanti conseguenze. La separatezza e la solitudine a cui l'uomo si scopre destinato nella sua impresa di attingere la realtà, acquistano connotati tragici sullo sfondo di un'identità, come quella americana, che si è costituita per successive separazioni. Impresa conoscitiva e storia vissuta ed ereditata s'intrecciano indissolubilmente: l'esperienza della perdita delle radici, di un sicuro e ap problematico ancoraggio nel mondo e nella storia, segna in maniera irreversibile l'autocoscienza individuale. L'apparire del nuovo mondo è il frutto della perdita del vecchio: una perdita premeditata e perseguita, e perciò sempre a rischio di ingenerare un senso di colpa.

dire – vedi ivi, p. 137) si tratterebbe infine di smettere di pensare che il linguaggio, al di là dell'abuso che ne facciamo, abbia di per sé bisogno di redenzione; in altre parole, smettere di pensare che la capacità e le potenzialità espressive del linguaggio aspettino noi per essere redente. E dunque, la conversione necessaria starebbe nel considerare il linguaggio come di per sé perfettamente in grado di esprimere – per quanto è dato, ovvero con approssimazione – la realtà.

¹² Vedi *Vangelo di Giovanni*, 1,23. Vedi anche *Isaia*, 40, 3.

¹³ Vale qui quello che nota Iosif Brodskij a proposito dell'occorrenza della parola *'grief* in *September I, 1939* di W.H. Auden: «il monosillabo *'grief* [...] viene dritto dalla Bibbia di re Giacomo e mostra la vera direzione in cui è avviato il nostro uomo» (*Su "1 settembre 1939" di W.H. Auden*, in *Il canto del pendolo*, Adelphi, Milano 1987, p. 148).

L'impresa filosofica assume i tratti di un'elaborazione del lutto. Un'elaborazione per il riacquisto del mondo nella quale rimane però iscritta la sua perdita, come un dato metabolizzabile forse, ma insormontabile di fatto. Il mondo rinvenuto è rinvenuto come perso, almeno secondo le aspettative: un'alba tragica, di fronte alla quale l'uomo può soltanto ripiegare in strategie di autorassicurazione. E la bellezza del mondo, di questo mondo, non potrà che alimentarsi, fino a estinguerlo, del dolore che l'ha generata. Poi viene la dimenticanza, dice Emerson. E viene Ate, dal calcagno gentile:

Quale oppio viene instillato in ogni disastro! Ci sembra terribile quando ci avviciniamo ad esso, e invece alla fine non troviamo nessuna frizione aspra e lacerante, ma la più liscia e la più levigata delle superfici. Noi cadiamo dolcemente in un pensiero: Ate dea è gentile: «Essa cammina sopra le teste degli uomini / calpestandole dolcemente con i suoi teneri piedi». La gente si lamenta e compiange se stessa, ma non c'è una metà di vero in quello che essi dicono di se stessi. Vi sono degli stati d'animo in cui noi corteggiamo la sofferenza, nella speranza che alla fine noi troveremo qui la realtà, le cime taglienti e le lame della verità. Ma essa si cambia in scenario e impostura. La sola cosa che il dolore mi ha insegnato è il sapere come assimilarlo¹⁴.

3. *La morte del figlio all'origine di Experience*

Dove ci troviamo? In una serie di cui non conosciamo gli estremi e che crediamo non ne abbia alcuno. Ci svegliamo e ci troviamo su una scala; ci sono scalini sotto di noi che ci sembra di aver salito; ci sono scalini sopra di noi, più di uno, che vanno verso l'alto, fuori dalla nostra vista. Ma il genio che, secondo la vecchia credenza, sta sulla porta attraverso la quale noi entriamo e che ci dà il leto da bere, perché noi non possiamo poi raccontare delle favole (*tales*), ci preparò una mistura troppo forte, e ora, a mezzogiorno, noi non possiamo scuoterci dal nostro letargo¹⁵.

Experience sembra ispirato dalla morte del primogenito di Emerson, anch'egli di nome Waldo, avvenuta dopo una breve malattia nel gennaio del 1842, due anni prima della stesura del saggio. Quasi per inciso essa viene ricordata dopo alcuni ampi paragrafi all'inizio del saggio, un compianto per la condizione dell'uomo la cui capacità di percezione della realtà è offuscata da una sorta di letargico incantamento: «il sonno indugia per tutta la nostra vita intorno ai nostri occhi, come la notte si sofferma tutto il giorno tra i rami dell'abete. [...] Non è tanto la nostra vita ad essere minacciata, quanto la nostra percezione. Simili a fantasmi

¹⁴ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., pp. 296-297.

¹⁵ Ivi, pp. 294-295.

scivoliamo attraverso la natura, e non possiamo riconoscere il nostro posto»¹⁶. Un pensiero che suona come il commento di un sogno all'interno di un sogno¹⁷. Già prima, l'immagine che risponde alla domanda iniziale «dove troviamo noi stessi?» – noi, che «ci svegliamo e ci troviamo su una scala», con gradini sotto di noi che «ci sembra di aver salito» e gradini sopra di noi «che vanno verso l'alto, fuori dalla nostra vista» – sembra la registrazione di una visione onirica, come onirica del resto pare l'enigmatica allegoria della poesia con cui si apre il saggio, dove il sogno compare come uno dei «signori della vita»¹⁸.

Il compianto è espresso evocando uno stato di *rêverie* e di sospensione, come se l'esperienza umana, compreso il risveglio, venisse scoperta iscritta tutta nella cifra del sogno («il sogno ci consegna al sogno, e non c'è fine all'illusione»¹⁹). Una cifra che parla di visione, di solitudine, di astrazione dalla realtà, ma anche di dimenticanza, di distanza, di ottundimento, rivelando dietro alla sincerità degli accenti, qualcosa di artificioso, o quanto meno una sorta di strategia di assimilazione del dolore, il frutto di passate esperienze, di lutti pregressi che vengono ora rinnovati nel ricordo, e che espongono lo scrittore alla destabilizzante percezione dell'umana transitorietà: «ci troviamo in una serie di cui non conosciamo gli estremi e che crediamo non ne abbia alcuno»²⁰. È meglio perciò per l'uomo non svegliarsi del tutto, ma rimanere in quella sorta di perplesso stupore, di attonito disorientamento, che accompagna lo stato intermedio tra la veglia e il sonno e che il saggio descrive²¹.

Seppure appena accennato, tutto il saggio ruota attorno a questo lutto che deve ancora essere elaborato, se mai lo potrà essere. Come ha notato Sharon Cameron, in un articolo al quale Cavell ampiamente si riferisce, l'argomento dell'afflizione (*grief*) è centrale nel saggio emersoniano: il vocabolario dell'afflizione, e i frequenti accenni a bambini, catalizzano l'attenzione del lettore su Waldo, di cui per altro non si parlerà più direttamente dopo le laconiche frasi cui si accennava, dove il dolore «gioca alla superficie e non introduce mai nella realtà. [...] Nella morte di mio figlio, ora è più di due anni, mi sembra di aver perduto una bella proprietà, non più. Io non posso avvicinarlo a me»²². E dunque, dopo,

¹⁶ Ivi, p. 295.

¹⁷ Ivi, p. 308: «la vita stessa è una chimera, è scetticismo, un sonno nel sonno». E ancora (p. 321): «la vita assume nei miei confronti un volto da visionario. [...] È solo una scelta tra sogni dolci e sogni turbolenti».

¹⁸ Ivi, pp. 294-295.

¹⁹ Ivi, p. 298.

²⁰ Ivi, p. 294.

²¹ S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., p. 119.

²² R. W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 297. Il riferimento è a S. Cameron, *Represent-*

nel resto del saggio, che ne è di Waldo? Cosa gli succede? La risposta di Sharon Cameron è, in effetti, che

nulla e tutto gli succede, cioè che egli non è dimenticato ma è l'elemento generatore degli argomenti che seguono nel saggio, che è perciò un testamento alla sua perdita divorante, un'opera di compianto (*mourning*) per lui, che dà all'esperienza (sua?) come tale il carattere o la struttura dell'afflizione (*grief*)²³.

La simpatia di Cavell per la tesi della Cameron si arresta però, con un significativo segno di presa di distanza, di fronte al giudizio che essa dà a proposito di un carattere 'non filosofico' di *Experience*. In realtà, secondo Cavell, il lutto che si esprime in questo saggio emersoniano attraverso la figura del figlio morto è con tutta evidenza il riverbero accorato della percezione della perdita di presa del pensiero sulla realtà – la percezione frustrante dell'inabilità a pervenire a quella sintesi della realtà, a quella visione unitaria trionfalmente ed enfaticamente descritta già in *Nature* (pubblicato nel 1836) e in *Circles* (pubblicato nel 1841)²⁴.

Se *Experience* veramente riapre il caso di Kant contro l'intuizione intellettuale, allora una parte di questo argomento, sebbene in apparenza non nominato, è precisamente la necessità della sintesi, del mettere insieme esperienze in un'unità nel conoscere un mondo di oggetti. Vediamo come ciò si rivela in uno stupefacente passaggio chiave di *Experience*: «Io considero questa evanescenza e lubricità di tutti gli oggetti, che li fa scivolare attraverso le nostre dita proprio quando noi li afferriamo più saldamente, come la parte più sgradevole della nostra condizione». Guardiamo prima alla connessione in 'sgradevole' (*unhandsome*) fra la mano (*hand*) e le dita che afferrano impotenti. Ciò che è sgradevole, penso, non è che gli oggetti, ai quali chiediamo attaccamento, siano per noi come in se stessi evanescenti e lubrici; la sgradevolezza è piuttosto ciò che accade quando cerchiamo di negare la fredda distanza (*stand-offishness*) degli oggetti tentando di afferrarli, ovvero quando concepiamo il pensare, diciamo l'applicazione dei concetti nei giudizi, come afferrare qualcosa, ovvero sintetizzare. La relazione tra il pensare e la mano è enfatizzata in *Che cosa significa pensare?* di Heidegger, quando egli scrive «il pensiero è un manufatto», con cui suppongo egli intenda sia che pensare è un lavoro pratico (senza dubbio preindustriale) e fruttuoso che deve essere imparato, sia anche sottolineare che è un lavoro che soltanto la creatura con le mani può fare – e fare nella maniera più fatale come un modo della necessaria violenza di ogni giorno²⁵.

ing Grief: Emerson's Experience, in «Representations» 15 (1986), pp. 15-41.

²³ S. Cavell, *Founding as Finding*, cit., p. 116.

²⁴ Vedi R.W. Emerson, *Natura*, cit., e Id., *Circles*, in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson. II, Essays. First Series (1841)*, AMS Press, New York 1968, trad. it., *Cerchi*, in *Lo studioso americano e altri saggi*, Graphis, Bari 2006, pp. 87-108.

²⁵ S. Cavell, *Founding as Finding*, cit., pp. 116-117.

Ed è proprio la «fredda distanza degli oggetti» – degli ‘altri’, possiamo aggiungere ricordando la figura del figlio morto, perduto come «una bella proprietà» – a costituire quel passo in avanti della riflessione emersoniana che secondo Cavell *Experience* rappresenta. È infatti il presagio della separatezza a far riaffiorare lo spazio del mondo condiviso. Il distacco e la perdita, rivelando l’inattingibilità, l’irraggiungibilità degli oggetti e degli altri (il «non posso avvicinarlo a me» di Emerson), ‘smagliano’ il tessuto unisostanziale della visione dove tutto non è che apparenza nel campo visivo del soggetto, poiché parlano di presenza e relazione in termini non riducibili a quelli di possesso e di accorpamento.

Presenza e relazione che in Emerson secondo Cavell si declinano invece attraverso il concetto di attrazione (*attraction*):

L’opposto di afferrare, che dovrebbe essere la parte più gradevole della nostra condizione, è, credo, la forma specificatamente umana della capacità di attrarre e di essere attratti (*attractiveness*) – essendo l’attrazione (*attraction*) un altro dei potenti termini emersoniani o ‘toni maestri’ (*master-tone*), che dà nome alla legittima richiesta che abbiamo l’uno nei confronti dell’altro, e che io e il mondo esercitiamo l’uno sull’altro (come in «ciò che attrae la mia attenzione l’avrà», da *Spiritual Laws*). Il termine di Heidegger per l’opposto di afferrare il mondo è quello di esser tratti alle cose. [...] Ora aggiungiamo all’affinità che riguarda la sgradevolezza e l’attrazione, l’idea del loro essere parte della nostra condizione, la nostra condizione umana, cioè, la condizione del nostro pensare, specificatamente, il nostro conoscere un mondo di oggetti, e l’affinità di Kant e di Emerson con il Wittgenstein delle *Ricerche* appare chiara²⁶.

Il rapporto tra Kant, Emerson, Heidegger e Wittgenstein riconduce al problema della capacità del linguaggio di «guadagnare i fenomeni»²⁷. La

²⁶ Ivi, p. 117. Vedi R.W. Emerson, *Spiritual Laws*, in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, II, Riverside Press, Cambridge Mass. 1903-1904, trad. it., *Leggi spirituali*, in *Diventa chi sei. Fiducia in se stessi, Compensazione, Leggi spirituali*, Donzelli, Roma 2005, pp. 77-109.

²⁷ «La sensazione che dobbiamo penetrare i fenomeni è evidentemente prodotta dalla sensazione di qualche impedimento al, o resistenza nel, fenomeno (come se le condizioni dell’apparire di qualcosa fossero limitazioni nell’avvicinarla; come se lo scetticismo avesse registrato accuratamente la ritirata del mondo da noi, il suo restringersi), come se il linguaggio avesse difficoltà a guadagnare i fenomeni, lasciato solo ad afferrarli. Allora tutte le nostre parole sono parole di afflizione (*grief*), e dunque di rammarico e di violenza, che contano le perdite, specialmente quando chiediamo loro di afferrare questi oggetti persi, sfuggenti, dimenticando o negando il legittimo richiamo della nostra attrattività (*attraction*), la nostra capacità di ricevere il mondo, bloccando (*sealing off*) invece il ritorno del mondo, come se ci stessimo punendo per il fatto di provare dolore. La caratteristica che sto cercando di collocare intuitivamente nell’intersezione del pensiero di Kant, di Emerson e di Wittgenstein giace, potrei dire, non nella loro deviazione scettica, ma nel loro rispetto per lo scetticismo, come di una posizione degna; penso a questo come al

nostra attività conoscitiva ci mette perfettamente in grado di impadronirci delle cose: 'al loro posto' negli edifici che essa costruisce, le cose restano oggetti alla mano, ciascuna definita in base a protocolli di funzione, e di cui possiamo far uso o abuso quanto e quando ci occorre. Come scrive Emerson, «l'universo assume i nostri colori [...]. Il soggetto esiste, il soggetto si espande; tutte le cose, presto o tardi vanno (*fall*) al loro posto»²⁸. Ciò implica necessariamente un restringimento del mondo, una sua riduzione nei limiti del nostro campo visivo: la realtà è docile, ma una volta che la si sia addomesticata non è più, semplicemente, la realtà, piuttosto un prodotto culturale, un artefatto²⁹. Qualcosa che crea disagio nel mentre ci mette a nostro agio, perché in essa avvertiamo qualcosa che resiste.

Con il linguaggio pretendiamo di afferrare gli oggetti, ma stringiamo poco più che fantasmi, o prodotti della nostra fantasia, oggetti plasmati funzionalmente, al di là delle fattezze dei quali qualcosa resta muto e parlante al tempo stesso, perché si esprime in una lingua di cui il linguaggio può soltanto misurare i confini. Per dirla con Emerson, «un mare innavigabile si estende con le sue onde silenziose fra noi e le cose alle quali tendiamo e con le quali conversiamo»³⁰.

D'altra parte, quest'avamposto sulle rive della realtà è stato dolorosamente guadagnato: «è molto triste, ma troppo tardi per essere evitata, la scoperta che abbiamo fatta di esistere. Questa scoperta è chiamata la caduta (*fall*) dell'uomo. Da questo momento noi diffidiamo sempre dei nostri mezzi». In effetti non c'è niente di più facile per l'uomo che dimenticare di essere vincolato al proprio punto di vista: «la gente dimentica che è l'occhio che crea l'orizzonte». E non c'è nulla, secondo Emerson, che possa definitivamente assicurarci che quel qualcosa esista veramente poiché «tra il me e ogni te ci sarà sempre lo stesso abisso che c'è tra l'originale e il quadro»: in questo si traduce «l'ineguaglianza tra ogni soggetto e ogni oggetto»³¹.

Abbiamo imparato che noi vediamo non direttamente, ma mediatamente; e che non abbiamo nessun mezzo per correggere queste lenti distorte e colorate

loro riconoscimento non dell'incertezza o fallimento della nostra conoscenza, ma del nostro disappunto per il suo successo» (S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., p. 118). Cavell sta commentando un passo di Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*, §60). Si veda L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1995, p. 60.

²⁸ R. W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 318.

²⁹ Tra l'altro, come efficacemente nota Emerson, il nostro campo visivo non è stabile, almeno nel senso che offre un panorama mutevole: «la vita è un susseguirsi di stati d'animo, come un filo di perle, e quando noi passiamo attraverso di essi, si dimostrano essere delle lenti colorate che dipingono il mondo con le loro tinte, e ciascuno di essi ci mostra solo quello che è contenuto nel suo raggio focale» (Ivi, p. 298).

³⁰ Ivi, p. 297.

³¹ Ivi, pp. 315-316.

che noi siamo, o anche di contare la somma dei loro errori. Forse questi lenti-soggetti hanno un potere creativo; forse non vi sono degli oggetti. Una volta noi vivevamo in ciò che vedevamo; ora, la rapacità di questo nuovo potere, che minaccia di assorbire tutte le cose, ci trattiene. Natura, arte, persone, lettere, religioni, oggetti cadono (*fall*) successivamente sotto di esso, e Dio è solo una delle sue idee. [...] Ogni cosa, buona o cattiva che sia, è un'ombra che noi proiettiamo. La strada è piena di umiliazioni per l'orgoglio³².

A darci sicurezza dell'esistenza della cosa non resta che la sua inattesa, indesiderata, paventata scomparsa.

4. *Trovare e fondare: il figlio fondatore*

Il saggio di Emerson si apre con la domanda: «dove troviamo noi stessi?». Una domanda che non soltanto esprime il nostro disorientamento ma che ne suscita altre:

Chi, in quali strettezze, pone una tale domanda? Riguardo a chi? E la domanda deve essere posta nello stato d'animo perplesso, disorientato che il saggio descrive. Prima dell'inizio del saggio, la poesia introduttiva parla di quelli che sono chiamati «i signori della vita» – qualcosa come categorie *a priori* della vita umana, quelle di Uso/consuetudine (*Use*), Sorpresa (*Surprise*), Superficie (*Surface*), Sogno (*Dream*), Successione (*Succession*), Errore/ingiustizia (*Wrong*), Temperamento (*Temperament*) – e esplicitamente di un bambino con uno sguardo sconcertato, che cammina «tra le gambe dei suoi alti guardiani» (presumibilmente questi signori), che Natura prende per mano e a cui Natura sussurra «Caro, non ti preoccupare... Tu sei il fondatore; questi sono la tua razza!» (È un bambino? È chiamato «piccolo uomo». È da identificarsi anche con quello descritto, con i signori della vita, come «l'inventore del gioco, / l'Onnipresente senza nome»? Questa condizione o predicato composto – onnipresente senza nome – potrebbe essere di Waldo nel saggio). Prima della domanda iniziale sul trovare (*finding*) noi stessi, siamo dunque avvertiti che la mente dello scrittore è sul fondare (*founding*). Così mentre il saggio è sull'afflizione (*grief*) e sull'addolorarsi (*mournig*) o sull'«incorporazione» come esemplificabile, per così dire, dalla morte di un figlio piccolo, fin dall'inizio questa circostanza, se fonte di perplessità, deve essere considerata nell'ottica del saggio come un'opera, o richiesta, di fondamento. Fondare cosa?³³

Ciò che deve essere trovato o stabilito è secondo Cavell una relazione (di Emerson e in Emerson) alla filosofia³⁴. Detto in altre parole, si tratte-

³² Ivi, p. 315.

³³ S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., p. 119.

³⁴ «Se è così, noi già sappiamo che una causa di perplessità è la conseguente necessità di stabilire, o riconcepire, di quale fondazione si tratti, che fondazione filosofica sia (o fornire

rebbe di stabilire che genere di fondamento ci viene offerto attraverso il considerare filosoficamente la domanda, attraverso il ritenere che non si tratti tanto di trovare una ‘risposta’ ma di trovare noi stessi come posti in un dato modo in un dato luogo, nel mondo e alle prese con la realtà con l’ausilio di un genere particolare di categorie (i ‘signori della vita’), le quali piuttosto che di schemi concettuali parlano di attitudini. Si tratta insomma di trovarsi, sotto o attraverso le sembianze ancora misteriose del bambino, quali fondatori di noi stessi.

Le domande, però, non sono finite: «il bambino della poesia è Waldo? Che cos’è un bambino, o un Waldo, il fondatore?»³⁵. E «perché Waldo non è mai nominato nel saggio ma semplicemente descritto come “mio figlio”? [...] Perché poi il figlio è evocato? In che modo gli argomenti del saggio lo generano? Perché ci sono così tanti bambini nel saggio? A che proposito? Riguardo a quale argomento? Quali sono gli argomenti di un saggio di Emerson?»». Tutte domande che, nell’intento di Cavell, dovrebbero confluire nella questione del «perché un saggio costituito attraverso la ricerca dei propri argomenti, come se fosse in cerca di una ragione per questi, diviene un tramite per la filosofia, o per qualcosa il più vicino possibile alla filosofia»³⁶.

Assumendo [...] che la domanda «dove troviamo noi stessi?» sia una domanda di uno che si è perduto, o alle prese con una perdita, e fatta mentre è confuso, come tra stati, o livelli, eppure padrone di sé abbastanza da porre una domanda o perplessità, prendiamo due affermazioni iniziali del saggio come risposte esplicite che lo scrittore dà rispetto al luogo, rispetto a dove possa egli essere scoperto (*discovered*), e rispetto a ciò che egli ha trovato: «È molto triste, ma troppo tardi perché ci si possa mettere rimedio, la scoperta che abbiamo fatto che noi esistiamo. Questa scoperta è chiamata la Caduta dell’Uomo». E due paragrafi prima: «Sono pronto a morire fuori dalla natura e nascere ancora in questa nuova ancora inavvicinabile America che ho trovato nell’ovest». Dal momento che sia Milton che Colombo appaiono tra le molte sequenze di nomi elencate nel saggio, vorrei prendere come indiscutibile che l’espulsione dall’Eden sia qualcosa che viene evocato come un luogo perduto, e che da quel momento l’esistere nel mondo sia avvertito (*is discovered*) come l’essere gettati per una perdita; e come altrettanto indiscutibile che il trovare una nuova America nell’ovest mentre, o perché, si è persi, sia avvertito come il ricordare o il ripetere

una base: i cammini sui quali siamo non debbono forse cominciare o finire da qualche parte?), e specificatamente cosa significhi intuire il fondamento in un bambino (è, come si potrebbe immaginare, un trovatello [*foundling*]?) e in un’idea di trovare se stessi» (*Ibid.*).

³⁵ «Il nome Waldo entra presto nella famiglia Emerson ed è mantenuto per commemorare il fondatore della setta dissidente dei valdesi, un fatto importante per il nostro scrittore. Quale significato possa avere avuto questo nel muovere Thoreau, due anni dopo la pubblicazione dei saggi di Emerson, a trovare Walden, non so indovinare» (*Ibid.*).

³⁶ *Ivi*, pp. 119-120.

qualcosa che Colombo ha fatto, ripeterlo in maniera diversa che in *Nature*. (È concepibile che noi siamo tutti trovatelli?). [...] Potrebbe essere qui la maniera di Emerson di dire che è la nostra infelicità, o sofferenza non necessaria, che *noi* chiamiamo la Caduta dell'Uomo. Potremmo chiamare l'evento del conoscere che esistiamo in qualche altro modo. [...] Se avete a cuore l'affascinante testo di Kant *Inizio congetturale della storia umana*, potreste trovarvi a parlare dell'evento – la scoperta del genere umano come non a casa in natura – come il Sorgere dell'Uomo. Allora diventa però una domanda aperta perché siamo cronicamente o costituzionalmente infelici, estremamente sofferenti³⁷.

'Trovarsi' e 'fondatore': l'apertura del saggio di Emerson (dalla poesia alla domanda iniziale) insiste dunque su queste due parole che evocano il tema del dislocamento e l'idea di un processo o di un'esperienza in cui Emerson come il lettore sono implicati (la domanda si riferisce a un 'noi'). In realtà, il riferimento all'America, che ricorre in vari modi nel saggio, anche e non a caso attraverso la figura di Colombo, sembra circoscrivere l'ambito dei lettori fino a includervi soltanto coloro che possono in effetti porsi domande sul dove si trovano e quale rapporto hanno col fondatore sullo sfondo del nuovo mondo. È l'occupare questa peculiare posizione che solleva in modo pertinente la questione: il che non implica necessariamente che la questione non riguardi tutti, perché appunto, assumendo il punto di vista di Kant e congetturando sull'inizio della storia umana, l'aver a che fare con un mondo nuovo appare come l'esperienza originaria del genere umano nella storia.

A parte la maggiore o minore plausibilità che siamo disposti a concedere a questa prospettiva emersoniana, qui l'importante è annotare dove Cavell pone l'enfasi. Si tratta, nella lettura di Cavell, sempre di un trovarsi, ovunque si sia, in un mondo, avvertendo che questo fatto registra la perdita di un mondo precedente. È un trovarsi che è uno scoprire a un tempo il nuovo mondo (e la sua inavvicinabilità) e noi stessi in esso, ma noi come posti «in una serie di cui non conosciamo gli estremi e che crediamo non ne abbia alcuno». Perciò siamo in un luogo scomodo, nel quale non è possibile sentirsi facilmente e felicemente 'a casa': in cui siamo entrati attraverso la perdita di un mondo originario che doveva avere le caratteristiche dell'Eden, cioè di quel mondo per abitare il quale noi eravamo stati creati e che abbiamo abbandonato avendo preferito assumere una posizione errata (questo, in fondo, è almeno uno dei sensi del peccato dei progenitori). Così è iniziato il tempo storico, quello della successione delle generazioni; e a questo evento si connette il dato di un'infelicità, di una «sofferenza non necessaria»³⁸.

³⁷ Ivi, p. 120.

³⁸ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 294. Per il rimando ad un mondo 'ideale' già

La sofferenza, come abbiamo visto, nel testo di Emerson è espressione dello stato d'animo che si accompagna alla coscienza di essere comunque vincolati a un punto di vista, senza alcuna sicurezza circa l'esistenza delle cose, alle quali ci rapportiamo soltanto attraverso il loro apparire e il loro trascorrere. Come può essere *questa* una sofferenza non necessaria, se non è possibile per noi abbandonare il punto di vista né fermare il corso del tempo? E che senso può avere mai scoprire e scoprirsi in un nuovo mondo che ci appare, al di là della sua scoperta, paradossalmente inavvicinabile?

Perché questa nuova America è detta essere inavvicinabile? Ci sono molte possibilità, di cui tre ovvie: primo, è inavvicinabile se lui (o chiunque sia qui pertinente) sia già lì (già da sempre), ma incapace di farne esperienza, quindi di saperlo o di dirlo, o incapace di dirlo, quindi di farne esperienza. Secondo, il trovare una nazione non lo si ottiene semplicemente con il fatto di aver avvistato la terraferma: un paese deve essere popolato, e 'nazione' parla di nascita. Non c'è nazione se c'è soltanto un abitante. L'affermazione di Emerson parla di essere nati di nuovo, fuori dalla natura e dentro la sua scoperta; e 'nato di nuovo' implica che c'è (o c'era) un altro, uno dal quale si è nati. Due sono abbastanza? Terzo, questa nuova America è inavvicinabile con un processo di continuità, se trovarla è davvero (essere pronti a) nascere ancora, ovvero, tollerare conversione; conversione è volgersi, essere girati in senso inverso; e ciò sembra essere una faccenda di *discontinuità*. Avversione (*aversion*) è il nome che Emerson dà al suo scrivere in *Self-Reliance* – o il nome che egli dà alla fiducia in se stessi in relazione alla conformità³⁹.

Tutte e tre le possibilità, per quanto 'ovvie', sono gravide di implicazioni e di conseguenze.

Nella prima è adombrato il dilemma, per certi versi fuorviante, della precedenza tra visione (ma qui è esperienza), linguaggio e conoscenza, oltre all'idea che sia possibile trovarsi in un luogo senza farne esperienza, ovvero che l'esperienza – qui percezione della nostra inerenza a un dato mondo – sia sempre qualcosa di secondario, come del resto il linguaggio e la conoscenza, rispetto alla situazione che ci troviamo a vivere, qualcosa che ci chiama in causa come attori/interpreti e che implica, almeno in una certa misura, un'attività di costruzione ermeneutica funzionale.

Nella seconda possibilità si pone la questione dell' 'a partire da quando' una nazione è una nazione, che sembra risolta facendo coincidere l' 'a partire da quando' con l' 'a partire da quanti'. Più che da quanti ne fanno parte, da quanti sono implicati nella sua 'nascita': la nazione è generata,

evocato nell'accenno iniziale al mito platonico, che introduce al tema della dimenticanza e della rimembranza si veda ivi, p. 295.

³⁹ S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., p. 121.

e per questo è generante e in grado di assicurarsi quella popolazione che la costituisce come nazione. La nazione è generante in quanto generata: se essa perde questa percezione è a rischio di perdere la propria consistenza, divenendo il luogo di un'identità minacciata dall'interno. Quanto questo sia vero per l'America, è lo stesso Cavell, altrove, a notarlo⁴⁰. Qui vale la pena sottolineare, anticipando un esito dell'analisi cavelliana di *Experience*, che a stare a Emerson di persone implicate nella generazione ce ne sono eminentemente due. I legami genealogici che possono essere rintracciati nel saggio o sono patrilineari o matrilineari. O si parla del rapporto del padre col figlio e del figlio col padre, o si parla di quello della madre con i figli (tra i quali anche Emerson). L'unica eccezione sembra: «Al mattino mi sveglio e ritrovo il vecchio mondo, la *moglie*, i *bambini* e la madre, Concord e Boston, il caro vecchio mondo spirituale e anche il caro vecchio diavolo non lontano da me». Costatazione che prosegue con «Se noi prendiamo il buono che troviamo senza far domande, abbiamo rafforzato le nostre capacità. I grandi doni non vengono raggiunti attraverso l'analisi. Ogni bene si trova sulla pubblica via. La regione media dei nostri esseri è la zona temperata»⁴¹. Ma registrando questa chiusa abbiamo forse svelato in anticipo l'unico medio (meglio: luogo) di salvezza che resti a Emerson: quel quotidiano e quella pubblica via che conducono infine il lettore e Emerson, a partire dal riconoscimento della «povertà scandalosa» che contraddistingue l'essere umano, fuori dall'incubo asfittico della vita come sogno nel sogno⁴². In realtà – e qui sta l'indicazione veramente degna di nota – i 'due' di cui si parla nei brani dove si tratta del padre e del figlio così come nel caso dei 'due' implicati nell'idea del «rinascere di nuovo» citato da Cavell, non sono intesi da Emerson come due soggetti eterogenei, ma come due modalità dello stesso soggetto o come l'uno (il figlio) parte o membro del corpo dell'altro (il padre). Che sia soltanto un tratto dovuto all'affinità di sesso, e di ruolo attribuito al sesso, sembra riduttivo, anche se ciò è indubbiamente rilevante: lo sfon-

⁴⁰ Si veda S. Cavell, *The Avoidance of Love. A Reading of King Lear*, in *Must We Mean What we Say? A Book of Essays*, Ch. Scribner's Sons, New York 1969, ripubblicato in *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; trad. it., *L'elusione dell'amore, in Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 137-139.

⁴¹ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 306.

⁴² Ivi, p. 319. Per quanto riguarda la concezione cristologica, Emerson è in linea con quella unitariana. Per Emerson, Gesù è un «puro, saggio spirito» venuto al mondo come Pitagora, Socrate, Lutero, Copernico, Galileo e Newton: si veda per questo R.W. Emerson, *Self-Reliance*, in *The Collected Works of R.W. Emerson*, II, *Essays. Second series*, cit.; trad. it., *Fiducia in se stessi*, in *Teologia e natura*, cit., p. 131. Per la cristologia di Emerson e per i suoi portati eversivi rispetto alla tradizione il riferimento obbligato è al suo *Discorso alla facoltà di teologia*, in *Teologia e natura*, cit., in particolare pp. 99-102.

do pare piuttosto quello delle implicazioni solipsistiche del paradigma dell'unico soggetto di fronte al panorama del mondo, paradigma che *Experience*, in maniera piuttosto ambigua, tenta di superare.

La terza possibilità – allora diremmo naturalmente, tornando all'idea di quella «povertà scandalosa» che dobbiamo riconoscerci e di quella «pubblica via» che deve essere riguadagnata se si vuole uscire dall'incubo solipsistico – mette in campo il tema della conversione: e giustamente come questione che si definisce in termini di continuità e discontinuità. 'Conversione' che può essere intesa sia come il prendere posizione, o come il riconoscersi come 'posti' all'interno della storia, secondo il dettato biblico, sia come l'assumere una strategia avversiva, in contrasto alla richiesta di conformità, all'interno di una tradizione, secondo l'accezione emersoniana. La realtà individuale, proprio in ciò che ne segna i limiti, diventa il punto di forza di questa strategia, come mette in luce Emerson:

Non possiamo insistere abbastanza sulla nostra necessità costituzionale di vedere le cose sotto un aspetto particolare, e sature dei nostri umori. Eppure è Dio l'origine di queste nude rocce. Questa necessità genera nella morale la capitale virtù della fiducia in se stessi. Noi dobbiamo tenerci attaccati a questa povertà, quantunque scandalosa, e attraverso più vigorose riconquiste di noi stessi, dopo gli impeti dell'azione, possedere con maggior fermezza il nostro asse⁴³.

La 'fiducia in se stessi' (*self-reliance*), che è cifra eminente del pensiero emersoniano, implica la fiducia in risorse non riducibili a quelle ingenerate dall'educazione e dalla consuetudine. Il che significa che non siamo semplicemente il prodotto della nostra cultura, che la questione identitaria non può risolversi in termini di costruzione societaria. Qui forse è più evidente che mai il carattere 'impegnato' del pensiero di Emerson. Infatti il dar credito all'esistenza in noi di risorse originali, non soltanto solleva la questione della natura umana, ma soprattutto rende ineludibile quella della responsabilità che abbiamo nei confronti di noi stessi, di ciò che siamo e di ciò che facciamo, e perciò della responsabilità che abbiamo nei confronti del mondo che, con il nostro essere e il nostro fare, contessiamo assieme agli altri in relazione alle evenienze.

La 'fiducia in se stessi' o, meglio, il fatto che la si possa avere, diventa insomma in Emerson il fondamento più sicuro del fatto che

⁴³ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 319. Nell'idea del farsi forte della propria, umana, penuria c'è forse un'eco paolina (secolarizzata: le angosce sono sofferte dall'uomo per l'uomo). Vedi di Paolo la *Seconda lettera ai Corinzi*, 12,10: «Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte».

vivere significa vivere moralmente: l'attitudine e la prassi in cui si traduce questa fiducia non sono esposti agli stessi vizi di amoralità cui è esposto il preferire la conformità, comprendendosi come mero prodotto adeguato dell'educazione consuetudinaria. Avere fiducia in se stessi e agire di conseguenza significa assumere se stessi come difformi: o meglio, come frutto dell'applicazione a se stessi della forma di sé rinvenuta autonomamente in se stessi (si pensi al «possedere con maggior fermezza il proprio asse»). All'educazione si sostituisce l'autoeducazione, in una maniera ancora più radicale di quella implicita nella funzione ostetrica del maestro socratico.

In altre parole, è come se Emerson, o più propriamente Cavell attraverso Emerson, stesse sostenendo che l'acquisizione del nuovo mondo non può passare che attraverso una riappropriazione del sé, riappropriazione che consente quel tornare sul mero fatto del vivere, che soltanto può trasformarlo in esperienza impegnativa e linguaggio⁴⁴. Cultura, proprietà di linguaggio, acquisizione dell'esperienza vengono qui accomunate come se fossero maniere di porre la relazione a uno stesso dato: il fatto di essere in un luogo, nel mondo. Ma questo trovarvisi – nel caso il trovarsi in America – è un trovarvisi come dislocati e privati di quelle condizioni che le renderebbero possibili. Privati perché mal posti. Dunque l'appello è ad assumere una diversa posizione. Qui si mostra ancora il carattere profetico

⁴⁴ Scrive Cavell in *Finding as Founding*, cit., p. 121: «E questa è, come la ritengo, la condizione sotto la quale qualsiasi cosa nuova può essere detta, o causare esperienza. Quando *Self-Reliance* dice in effetti “fiducia in se stessi è avversione alla conformità” [Cavell qui somma due affermazioni di Emerson: “la virtù in molte richieste è conformità; la fiducia in se stessi è ciò che l'avversa”] significa che questo scritto trova l'America, così com'è, o presenta se stessa, come repellente ovvero priva di attrattive [...]. Emerson, comunque, non si ritira per niente dall'America, perché ‘avversione’ lo conduce non soltanto via ma allo stesso tempo e sempre verso l'America. L'avversivo è una valutazione emersoniana dell'inavvicinabile, un calcolo di questo come il minaccioso. Che cosa è minaccioso, proibitivo, negativo nell'America? Il posto o l'argomento del posto? È il problema che essa è inabitabile o che è indiscutibile – e l'uno a causa dell'altro? E questa è forse una maniera di dire che l'America è incolta? Lo scrittore di *Experience* sta dunque rendendo colta l'America? E così sta dichiarando che egli stesso è incolto? (Lo scrittore di *Circles* aveva profetizzato: “un nuovo grado di cultura rivoluzionerà istantaneamente l'intero sistema delle ricerche umane”). Sarebbe come dichiarare che egli non ha – e quindi noi non abbiamo – un linguaggio (in proprio). Può essere detto (da noi)? Può essere mostrato? Gli empiristi classici inglesi hanno interpretato ciò che noi chiamiamo esperienza come se essa fosse fatta di impressioni e dalle idee derivate dalle impressioni. Ciò che Emerson desidera mostrare, in questi termini, è che, con tutto il nostro empirismo, niente (ora) fa impressione su di noi, che noi di conseguenza non abbiamo esperienze (nostre proprie), che siamo privi di esperienza. Dunque lo scritto di Emerson è inteso come provvigione di esperienza per queste spiagge, per le nostre prove, pericoli, saggi (*essays*)».

della vocazione che Emerson si riconosce, impegnato a trasmettere una saggezza di conversione: esperirsi quali abitanti di una cultura e di un linguaggio rinnovati è il frutto di una conversione.

L'invito di Emerson in *Experience* non si esprime però soltanto nei termini del cordoglio, ma si tinge di speranza nell'esortare a rivolgere l'attenzione verso la terra desiderata piuttosto che ancora alla condizione dell'esilio. La pre-visione della prossimità del ritorno a casa allevia gli affanni e il disagio: «avanti, avanti! Nei momenti più liberi noi sappiamo che è già possibile un nuovo quadro della vita e del dovere»⁴⁵. Perciò l'invito da denuncia si muta in medio della consolazione, come nell'annuncio di Isaia agli esiliati in Babilonia: «voi dunque partirete con gioia, / sarete condotti in pace. / I monti e i colli davanti a voi / eromperanno in grida di gioia / e tutti gli alberi dei campi batteranno le mani»⁴⁶. Scrive Emerson:

Io batto le mani pieno di una gioia e di una sorpresa infantili di fronte al primo aprirsi a me di questa augusta magnificenza, vecchia per l'amore e l'omaggio di innumerevoli epoche, giovane per la vita della vita, la rilucente Mecca del deserto. E quale futuro si apre! Sento un nuovo cuore che batte per l'amore di questa nuova bellezza. Sono pronto a scomparire nella natura per rinascere in questa nuova e ancora inavvicinabile America che ho trovato a occidente⁴⁷.

Per riportare a casa il linguaggio, o rinvenirci a casa nel linguaggio, dobbiamo ritrovare noi stessi, come soggetti sul cammino che riconduce a casa ('trovarvisi' è sempre qualcosa che deve *di nuovo* accadere). Un cammino che più che compiersi nel pervenire alla meta dobbiamo imparare che si compie nel «riempire l'ora»: «compiere il momento, trovare la fine del viaggio in ogni passo del nostro cammino, vivere il maggior numero di ore buone: questa è saggezza»⁴⁸.

Emerson parla di un cammino, compiuto in ogni passo ma interminato, verso 'l'ovest' (la direzione è la stessa di Colombo, dei padri fondatori e dei 'signori della vita'): essere impegnati in esso non implica necessariamente che non ci ritroveremo da soli a compierlo. In quanto cammino di ritorno a noi stessi e al nostro luogo proprio attraverso l'acquisizione di fiducia nelle nostre capacità originali, è un cammino potenzialmente solitario. Per compierlo non sembra necessaria la compagnia dell'altro, la sua presenza partecipante. Eppure proprio questo espone l'impresa alla possibilità di un esito fallimentare: lo scopo del saggio e del cammino

⁴⁵ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 315.

⁴⁶ Si veda il cosiddetto *Libro della consolazione d'Israele* di Isaia (*Isaia*, 40-55). Vedi anche *Isaia*, 55,12.

⁴⁷ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., pp. 312-313.

⁴⁸ Ivi, pp. 304-305.

che descrive è infatti quello di ri-trovare e fondare noi stessi e una nazione – una comunità civile composta di cittadini perché composta di persone fondate sulla ‘fiducia in se stessi’ –, di trovarvisi come fondatori fondati. Non esiste un linguaggio per un solo parlante⁴⁹.

5. *Perdite e ritrovamenti*

Come abbiamo visto, secondo Emerson la caduta dell'uomo è la presa di coscienza del fatto di esistere: dove per esistere abbiamo assunto d'intendere l'esistere individualmente come vincolati al proprio punto di vista. Nel carcere del sogno e nei vincoli della visione, l'uomo nasce 'cadendo' in uno stato segnato dalla penuria⁵⁰. Scoprirsi in quel perenne dislocamento che comporta il ritrovarsi nel mondo della visione, è tutt'uno con la nostalgia per una condizione originaria sentita come realtà sottratta e anelata.

Al di là degli echi di gusto platonico e gnostico (ma anche veterotestamentario, come abbiamo visto), resta che in *Experience* torna a più riprese la contrapposizione di vecchio e nuovo. E vi torna anche nella forma di una sequenza tra vecchio e nuovo, dove il vecchio (abitato *anche* da «coloro dei quali ogni parola ci dispiace») è l'esito di una perdita di qualcosa di originario, ma che si è mantenuto al suo interno come una sorta di eredità o mandato ereditario, e dove il nuovo assume i connotati della realizzazione di questo mandato. D'altra parte la questione del realizzarsi, dell'accadere, di un *nuovo* mondo rende ineludibile la questione di un *nuovo* linguaggio. Come può esserci per noi un nuovo linguaggio? In che modo l'eliminazione del vecchio può costituire una base perché accada nel nuovo il fatto di un linguaggio che *noi* possiamo ancora intendere e parlare?⁵¹ Ma ancor prima: come è possibile concepire

⁴⁹ «Lo scritto di Emerson è (immagine o promessa di, costituzione per) questa nuova ancora inavvicinabile America: la sua avversione è rinascita di lui stesso in essa (ci saranno altre rinascite); la presenza dell'America a noi è inavvicinabile, sia perché non c'è altro luogo dove andare per trovarla, e perciò dobbiamo voltarci verso di lei, volgere noi stessi; sia perché non sappiamo se la nostra presenza a lei la stia popolando»: S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., p. 122. Altrove, per esempio in *The American Scholar*, traspare chiaramente l'identificazione che Emerson propone fra la propria costituzione individuale e la costituzione della nazione. Perciò, «l'idea ripetuta senza fine che Emerson era interessato soltanto a trovare l'individuale dovrebbe lasciare posto a l'idea che questa ricerca era la sua maniera di fondare una nazione, scrivere la sua costituzione, costituire i suoi cittadini. Ma perché allora lo scrittore direbbe "io fondo" (una nuova America) se non in risposta alla domanda iniziale "dove dobbiamo trovare" (noi stessi)?» (*ibid.*).

⁵⁰ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 295.

⁵¹ Cavell, a commento delle parole di Emerson per cui uno non pronunciarebbe volentieri a portata dei loro orecchi le parole amore e religione (dove 'loro' si riferisce

un mondo effettivamente *nuovo* e non semplicemente diverso, ovvero dotato di un certo grado di similarità con il vecchio, null'altro che una diversa versione del vecchio?

L'idea di un nuovo mondo è intelligibile alla sola filosofia? La filosofia può accettare l'esistenza di altri mondi, di varie similarità al nostro, questo qui. Ma di nuovi? Ciò sembra a un tempo parlare di qualcosa come una rottura con questo mondo qui, o di una sua trasformazione o conversione. E suona come se qualcosa dovesse essere fatto a questo mondo. Può la filosofia fare qualcosa? [...] Per Emerson, nel diciannovesimo secolo americano, che rappresenta, o dovrebbe, una rottura nella storia umana, le condizioni di una pratica filosofica sono poste di fronte a *noi*, il gruppo degli esseri umani che trovano se stessi qui. (Qui – sotto *questa* costituzione. Quale? Lo scritto di Emerson ne è una nuova, o ratifica la vecchia?)⁵².

Assunto che la novità o la vecchiezza del mondo dipenda dalla nostra posizione nel mondo, la conversione nostra è sufficiente a trasformare il mondo fino a renderlo effettivamente nuovo? Quand'anche fosse vero che il mondo è nuovo a occhi nuovi, il nostro cambiamento di posizione è sufficiente a renderci *realmente* nuovi? Se il problema è l'applicazione del paradigma della visione, cambiare posizione non ci conduce forse ad applicarlo semplicemente da una diversa angolatura? Di fronte a me sta un panorama: mi giro e trovo che di fronte a me sta un panorama. Che sia un altro non cambia molto le cose: resta il fatto che è un panorama. E così ovunque mi volga. Se così invece non è, se il convertirsi significa sì cambiare posizione, ma stabilendo una diversa modalità di relazione alla realtà (quale, è ancora tutta da definire), chi e cosa garantisce che l'operazione riesca? E che riesca permettendo che noi si sia ancora in grado d'intendere e di parlare il linguaggio parlato nel nuovo mondo?

a coloro “dei quali ogni parola ci dispiace”), osserva che la riluttanza di Emerson a pronunciare queste parole «è uno svolgimento del tema dell'antico e del nuovo che è intrecciato al testo di *Experience* – Antico e Nuovo Testamento, antica e nuova filosofia, antiche e nuove nascite, antichi e nuovi individui, antica e nuova Inghilterra, antichi e nuovi mondi. Proseguiamo con la funzione kantiana: se il mondo deve essere nuovo, allora ciò che crea ciò che noi chiamiamo il mondo – la nostra esperienza e le nostre categorie [...] – deve essere nuovo, ovvero ripronunciato, riannunciato. In *The American Scholar* ciò è a volte detto ‘pensare’; nelle *Ricerche filosofiche* questo pensare prende la forma del nostro riflettere sui nostri propri criteri per applicare parole a un mondo, e questo è ciò che Wittgenstein caratterizza esplicitamente come qualcosa che richiede una conversione (io, naturalmente, la concepisco come avversione emersoniana). E ora calcoliamo le funzioni di Colombo e di Adamo ed Eva: come sapete che nomi sono in uso in un nuovo mondo? Chi sono i parlanti nativi della nostra lingua?» (S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., pp. 122-123).

⁵² Ivi, p. 123.

Viene naturale ricordare il fatto che nel contesto biblico la conversione è un'opera sincretica, dove l'azione di Dio non può essere eliminata: è lui che trasforma il cuore vecchio in cuore nuovo – trasformazione che è atto di costituzione del popolo o nazione di Dio –, è lui che riconduce gli esiliati a casa⁵³.

A differenza che nel caso storico del continente americano (non della nazione), qui i nativi del nuovo mondo siamo noi: perché il nuovo mondo nasce con il nostro pervenirvi, con la nostra rinascita. Il che è un modo per dire che il nuovo mondo è il prodotto di una sorta di 'transustanziazione' del vecchio: è il vecchio rinato, lo stesso e non più lo stesso nel medesimo tempo. In esso la distanza che ci informa nella nostra solitudine o separatezza non è eliminata, è piuttosto riacquisita come un guadagno invece che come una perdita. Ma resta aperto il problema del garante di un tale rinnovamento: del fatto che qualcosa sia radicalmente nuovo o assolutamente diverso rispetto al vecchio senza che nulla del vecchio sia perduto, nulla almeno di quello che lo rendeva *anche* il nostro mondo. Problema che non pare trovare qui una risposta: la questione viene immediatamente ridefinita nei termini del cosa *fare* con *questo* vecchio mondo perché da esso, e attraverso la nostra rinascita, possa rinascere il nuovo⁵⁴.

⁵³ Vedi *Ezechiele*, 11, 19-20: «Darò loro un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di loro; toglierò dal loro petto il cuore di pietra e darò loro un cuore di carne, perché seguano i miei decreti e osservino le mie leggi e li mettano in pratica; saranno il mio popolo, e io sarò il loro Dio», che significativamente unisce il tema della conversione a quello della costituzione in nazione. Vedi anche *Isaia*, 40-55.

⁵⁴ «La nostra esperienza filosofica, ora, di trovare noi stessi qui, ci impone di assumere filosoficamente la domanda della pratica. Quest'esperienza rende necessaria la fine del saggio *Experience*, del quale accoglie la domanda, "perché non realizzi il tuo mondo?". La risposta dell'ultima affermazione – "la vera storia (*romance*) per realizzare la quale il mondo esiste sarà la trasformazione del genio in potere pratico" – non sposta esattamente il fardello dal genio al mondo, ma si estende dalla visione di Platone di un filosofo-re fino alla domanda di Kant di come la pura volontà può essere pratica, lasciando la domanda aperta. Per Emerson come per Kant applicare l'intelletto filosofico alla pratica rimane una domanda per la filosofia. Per un pensatore come John Dewey diventa, potrei dire, semplicemente un problema. Dewey, cioè, assume che la scienza ci mostri cos'è l'intelligenza, e che cosa sia l'intelligenza pratica segue più o meno da essa; la missione della filosofia è far sì che l'illuminismo si compia. Per Emerson la missione è piuttosto, o più o meno, quella di risvegliarci al perché ciò che accade sta accadendo come accade, negativamente e non affermativamente. "Perché gli scetticismi non sono gratuiti o privi di legge, ma sono limitazioni dell'asserzione affermativa, e la nuova filosofia deve portarle in sé e fare affermazioni al di fuori di queste, così come deve includere la più antiche credenze". In un nuovo mondo ogni cosa deve essere perduta e ogni cosa deve essere trovata. La critica più comune a Emerson è che egli sta negando il tragico. La sua critica più comune a noi è che stiamo negando – noi neghiamo le nostre affermazioni (ovvero le loro individualità) e neghiamo le nostre negazioni (il nostro scetticismo)» (S. Cavell,

Se, perché un nuovo mondo accada, perdita e rinvenimento di ‘tutto’ si trovano a essere intimamente connessi, e se con ‘tutto’ dobbiamo intendere noi stessi e la realtà, e la possibilità di una relazione tra noi stessi e la realtà che non riproponga il consuetudinario paradigma della visione, ma aspiriamo a un ‘tutto’ che ricomponga l’universo di sensatezza senza renderlo *perdutamente* parziale, allora perdita e rinvenimento sono possibili soltanto nello scarto: nella discrepanza tra parzialità della visione e interezza dell’accadere, cioè in quello che l’empirismo superficiale che ci è abituale registrerebbe come irrilevante.

E che sia così mette a nudo la tragicità della nostra posizione, il nostro assumere la parte del ‘giudice’ parziale su questioni rispetto alle quali in genere non sospettiamo neppure il fatto, di per sé evidente, che non possiamo abbracciarne l’intera ampiezza.

La prima e ultima risposta in *Experience* alla domanda del realizzare i mondi della filosofia sono consigli d’ignoranza – non come una scusa ma come spazio, migliore possibilità, della nostra azione. Nel secondo paragrafo: «noi oggi non sappiamo se siamo impegnati o oziosi». E nell’ultimo paragrafo ciò è riassunto come: «lungi da me la disperazione che pregiudica la legge con un empirismo da due soldi; – dal momento che non c’è mai stato un’impresa giusta se non quella che ha successo». Dunque il problema è se un’impresa sia giusta, per esempio, se questo scritto è lasciato dall’autore in modo tale che abbia successo. Nel fare cosa? Nell’avvicinare l’America? Nel rendere più prossima la morte di Waldo?⁵⁵

Avvicinare l’America e rendere più prossima la morte di Waldo sembrano scopi eterogenei, disparati: ma l’America è l’America delle promesse, la terra promessa dove si attende di essere ricondotti come a casa da un lungo e mortificante esilio; e la morte di Waldo è il mezzo per rendere a noi stessi il senso profondo del nostro esserci, già là e sempre in vista. La morte di Waldo in *Experience* è la figura attraverso la quale Emerson esprime, cripticamente e malgrado se stesso, l’essere e il rinvenirsi come fondati, collocati alfine in una realtà condivisa con l’altro ma nella rispettiva separatezza, e dove all’opera non può più quindi essere quell’«unica volontà» individuale (l’idea del figlio come membro del corpo del padre implicita nel registrarne la morte come una sorta di smembramento, lo rende organico alla volontà del padre⁵⁶) alla quale, come già in *Nature*, Emerson pretende ancora di ascrivere almeno la responsabilità per l’intero reale.

Finding as Founding, cit., pp. 123-124).

⁵⁵ Ivi, p. 124.

⁵⁶ R.W. Emerson, *Esperienza*, cit., p. 321: «un giorno essi saranno membri, e obbediranno a un’unica volontà».

Quell' "unica volontà" faceva riferimento al paradigma della visione. Ma d'altra parte il mondo riacquisito come condiviso attraverso la percezione della mutua separatezza si mostra come un tutto che non si presta più ad essere ridotto ad una mera congerie di oggetti cui applicare le categorie dell'intelletto. Piuttosto si tratta di un tutto che reclama la nostra intera attenzione, un'attenzione qualificata 'attitudinalmente' e che esige da noi una risposta: responsabilmente, ma nel rispetto della presenza dell'altro.

Una misura dell'insignificanza del nostro empirismo è che tra le categorie dell'esperienza del mondo di Kant non ce ne sono di simili ai 'signori della vita' – Uso e Sorpresa, Superficie e Sogno, Temperamento, Successione, Realtà e così via. Queste sono categorie nelle quali non gli oggetti del mondo ma il mondo come un intero è, come se fosse, esperito; una delle prime parole di Emerson per queste categorie è stati d'animo (*moods*). Forse potremmo dire attitudini. Nel *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein, verso la fine, dice che «se il volere buono o cattivo altera il mondo [...] il mondo deve perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto*. Il mondo del felice è un altro mondo che quello dell'infelice». Emerson può essere compreso come se dicesse: il mondo del temperamento aperto allo stupore (*surprise*) è differente da quello chiuso; lo stato d'animo di colui che è preparato a essere utile al mondo è differente da quello di colui che è preparato ad adattarvisi; il mondo del sogno è differente da quello privo di sogno; il mondo di uno che vuole la successione da quello che si sposa alla fissazione; e così via. L'esistenza di uno di questi due mondi di vita dipende dal nostro trovare noi stessi lì. Non hanno fondazione in altro modo. Non la filosofia della crescita può assicurarne la permanenza, ma le crescite possono distruggere o negarne uno⁵⁷.

L'immagine del crescere e decrescere evoca quella della luna: di un tutto la cui visibilità, più o meno parziale, dipende dal frammettersi della terra – essa stessa un tutto ma che non dà luce – alla luce che promana dal tutto del sole. La 'virtù' del sole che rende visibile e quella della terra che ottunde fino a impedire la visibilità vengono così a corrispondere alle opposte attitudini o posizioni esistenziali dell'uomo che può scegliere tra l'agire moralmente buono o quello cattivo: una scelta che si rivela come preferenza a prendere dimora in un mondo piuttosto che in un altro. Se così fosse, se l'analogia non si rivelasse fuorviante (come spesso accade, ed è ancora Wittgenstein a ricordarcelo⁵⁸), potremmo però infine ritenere

⁵⁷ S. Cavell, *Finding as Founding*, cit., pp. 124-125. Vedi L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.43, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, p. 107.

⁵⁸ Vedi L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 90.

di essere di nuovo alle prese con un problema di visione. E la prassi, la rilevanza della prassi, sarebbe ricondotta nell'alveo dell'interpretazione.

Basta infatti volere il bene per realizzarlo?⁵⁹ Basta volerlo per vederlo realizzato? E poi quale bene? Quello che noi consideriamo, vediamo come tale? E quand'anche si pervenisse a realizzarlo, è sufficiente questo a cambiare il mondo da cattivo in buono, da oscuro in luminoso? Credere questo non è forse un modo ulteriore per mettere in atto strategie consolatorie? Chi sostiene che Emerson, ma qui anche Wittgenstein, abbiano mancato nel cogliere il carattere tragico dell'esistenza umana, credo che abbia intravisto una questione rilevante.

Cavell, qui e altrove, riconosce ed enfatizza la tragicità della condizione umana, ma di fatto finisce con lo stemperare la radicalità del problema, in sintonia con la visione autoreddente del perfezionismo emersoniano. Questo prospetta una possibile, ma tutta immanente, 'rinascita' del soggetto, del linguaggio e del mondo a partire dalle condizioni e dalle capacità degli individui. Resta che questa rinascita è costantemente esposta al rischio dell'insuccesso: la nostra comprensione del bene non può che essere radicalmente parziale.

⁵⁹ Ma vedi di Paolo la *Lettera ai Romani*, 7, 18-19: «So infatti che in me, cioè nella mia carne, c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio ma il male che non voglio».