

## COLERIDGE E SCHELLING

GABRIEL MARCEL \*

### ***Prefazione (1967)***

Ci si meraviglierà forse che mi sia parso opportuno pubblicare, dopo più di mezzo secolo, il primo, in ordine di tempo, dei miei *Scritti*: il lavoro che ho dedicato, nel 1909, alle idee metafisiche di Coleridge nei loro rapporti con la filosofia di Schelling.

Anzitutto mi permetterò di ricordare, malgrado questo accostamento rischi di farmi tacciare di tracotanza, che l'autore di *Assassinio nella Cattedrale*, arrivato quasi al termine della sua esistenza, pubblicava la tesi sulla filosofia di Bradley che egli aveva scritto come studente.

Per quel che mi riguarda, mi sono deciso a questa pubblicazione per essere stato incoraggiato da un amico che è attualmente uno dei migliori specialisti francesi di Schelling, e per essere stato poi rassicurato da uno dei più qualificati storici della filosofia francesi. Dico ben rassicurato: perché mi domandavo se quanto avevo potuto scrivere nel 1909 non fosse oggi assolutamente superato. Di fatto, resto convinto che certe affermazioni potrebbero dare oggi adito alla critica, e penso tuttavia che dopo la pubblicazione (forse attualmente neppure ancora terminata) dei *Notebooks* di Schelling a cura di Catherine Coburn, tutto questo lavoro potrebbe essere ripreso in una prospettiva ancora diversa e, diciamo, molto più esistenziale.

Ma mi sembra necessario indicare innanzitutto come, a quella lontana epoca, io sia stato portato a concentrare la mia attenzione sui rapporti fra Coleridge e Schelling.

In un primo momento, avevo avuto l'idea di consacrare alla filosofia di Bradley la mia memoria di diploma di studi superiori. Ma, quando volli iscrivere il mio argomento, venni a sapere che ero stato preceduto da un seminarista, l'abate Beauregard, che per disgrazia doveva morire qualche anno dopo e, se non mi sbaglio, senza aver realizzato il suo progetto.

---

\* Prefazione, Introduzione e Conclusione sono tratte da G. Marcel, *Coleridge et Schelling*, Aubier Montaigne, Paris 1971, e corrispondono rispettivamente alle seguenti pagine: 7-12; 13-23; 235-242 (trad. it. di Lorenzo Scillitani). Le fonti bibliografiche citate corrispondono alle edizioni presumibilmente lette e consultate da Marcel, ma da lui non indicate con riferimento a luogo e data di pubblicazione. In un secondo momento, una volta eventualmente acquisita la disponibilità del testo originale integrale, si potrà procedere a un'indicazione più precisa. Nella nota 8, tra parentesi quadra è inserita un'aggiunta che risulta omessa nell'originale. Nelle note 4 e 12 sono stati inseriti due anni di pubblicazione diversi, in mancanza di un riferimento univoco (NdT).

Per quanto ricordi, risalendo, a partire da Bradley, al di là dei primi neohegeliani inglesi, e dedicandomi a scoprire come il pensiero tedesco più speculativo avesse potuto penetrare in un Paese come l'Inghilterra, dalle tradizioni filosofiche apparentemente così opposte, fui portato a constatare che il poeta di *Christabel* e *Kubla Khan* era stato uno dei primi a trasfondere questo sangue fresco nella filosofia d'Oltremania. Mi resi conto che Coleridge non era stato soltanto un grande poeta lirico, ma che era stato anche un pensatore, e che persino alla fine della sua vita si era sforzato di costituire un sistema di cui avrei dovuto individuare i lineamenti principali – compito difficile e arduo poiché, per portarlo a termine, si avevano a disposizione soltanto frammenti sparsi, che bisognava sforzarsi di raccordare tra di loro.

All'origine di questa intrapresa, che, secondo la mia intenzione, avrebbe potuto assumere in seguito un'ampiezza molto più considerevole, nel caso in cui fossi riuscito a scrivere una storia dei rapporti fra il pensiero inglese e il pensiero tedesco nel XIX° secolo, riconosco la predilezione che allora rivolgevo al pensiero postkantiano. Mi pare che all'epoca io dovessi trovare un collante unico tra rigore e, allo stesso tempo, quel che forse oggi designerei col nome di spirito d'avventura.

Mentre scrivo, mi torna in mente che, incoraggiato dal mio maestro Colonna d'Istria, del quale mi piace evocare qui la figura così patetica e così nobile, mi ero applicato, per qualche tempo, a fare un lavoro su Salomon Maimon, che mi sembrava uno dei pionieri sulla via che mi conduceva al di là del kantismo, verso regioni dove mi sembrava che lo spirito potesse trovare più largo respiro.

Oggi mi spiego abbastanza facilmente il genere di fascinazione che doveva esercitare su di me il pensiero di Schelling, che contrastava, ai miei occhi, in maniera così sorprendente con quanto un Fichte mostrava, per me, in termini troppo esclusivamente etici. Nell'immensa opera di Schelling dovevo d'altronde operare una selezione: lasciai sinceramente da parte la filosofia della natura, non solo perché trattava argomenti che mi erano estranei, ma anche perché credevo di sapere che era scientificamente superata.

In considerazione del tema che avevo scelto, dovevo dedicarmi quasi esclusivamente agli scritti che Coleridge aveva conosciuto, principalmente, se i miei ricordi sono precisi, *l'Io come principio della filosofia*, le *Lettere su dogmatismo e criticismo*, le *Abhandlungen sull'Idealismo della dottrina della scienza*, il *Sistema d'idealismo trascendentale*, che secondo me resta di capitale importanza (...), le *Lezioni sul metodo degli studi accademici*, *Filosofia e religione* e le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*.

Soprattutto non si dovrebbe credere che questa lettura mi sia parsa più facile. Ricordo di essermi spesso sentito *perduto*. Ma non posso dubitare che quella lettura di Schelling abbia lasciato nel mio pensiero una impronta abbastanza profonda. Come sovente succede, può peraltro darsi che vi siano stati malintesi in quel che mi apparve in seguito come il contributo preciso del quale mi ritenni debitore verso l'autore di *Clara*. Considero qui il modo in cui mi applicai a interpretare il rapporto fra filosofia negativa e filosofia positiva in Schelling. La questione è estremamente complicata, ma oggi non

osero certamente dire che questo rapporto, o questo passaggio, può essere legittimamente interpretato in un senso esistenziale. Non è il caso qui di ricordare la profonda delusione che Kierkegaard provò quando seguì i corsi di Schelling. Sarebbe irragionevole pensare che proprio questo pensatore esistenziale per eccellenza cercò invano nell'insegnamento schellingiano l'alimento della propria ricerca.

È curioso osservare che, quasi un secolo dopo, Ferdinand Ebner – come attestato nel suo appassionante Diario – doveva, a un determinato momento, riporre in Schelling la stessa speranza, destinata a essere altrettanto delusa.

Queste osservazioni puntano a una conclusione che formulerei volentieri nella maniera seguente: si potrebbe dire che in Schelling vi sia una sorta di grandiosa inadeguatezza a se stesso, che di solito non si incontra fra i capofila della storia della filosofia. Ma forse proprio per questa stessa inadeguatezza, per questa sorta di margine imperfettamente esplorabile tra il livello più profondo e il più esplicito, Schelling ha appassionato animi poco disposti per natura a soddisfarsi di quel che sia troppo rigidamente costituito, od organizzato in maniera troppo rigorosa, in un corso di filosofia.

La questione riveste un interesse tanto maggiore in quanto osserviamo, da un certo numero di anni, una ripresa d'interesse sia in Francia sia in Germania, e probabilmente in altri Paesi, verso un pensatore che, all'epoca dei miei studi, sembrava a certuni, come a un Leon Brunschwig, definitivamente accantonato. Questo accantonamento per fortuna è terminato.

D'altra parte, nel fatto, in apparenza contingente, che il mio primo sforzo si è concentrato in una congiuntura anglo-tedesca noto una sorta di curiosa anticipazione di quel che doveva essere il mio destino, poiché dovevo essere chiamato, molto più tardi, a dividermi tra la Germania e il mondo anglosassone.

Ma non è forse altrettanto significativo che la mia attenzione si sia indirizzata verso un poeta-filosofo come Coleridge, e non verso un filosofo interamente dedito alla sua ricerca speculativa?

Non abbiamo difatti in francese un termine perfettamente equivalente alla parola tedesca *Dichter*, che può applicarsi al drammaturgo, e non alla parola «poeta». Ma, almeno da una decina d'anni a questa parte, la mia riflessione sulla mia propria opera si concentra sempre più sulla relazione, in me, tra il *Dichter* e il filosofo; va forse ricordato quanto per parte sua Heidegger, nei suoi studi su Hölderlin, Rilke e Trakl, abbia meditato su questa relazione, intima e quasi in formulabile, tra la poesia e la filosofia?

Mi sembra che a partire da qui, da questo problema oggi forse più centrale, sia possibile trovare ancora qualche interesse al lavoro che si offre alla lettura.

Come sopra indicavo, sono persuaso che oggi, nella linea delle ricerche in cui spiccano uno Charles Du Bos, un Georges Poulet, un Marcel Raymond, etc..., ci si dovrebbe innanzitutto poter appoggiare, molto più di quanto io non l'abbia fatto, sui poemi, ma anche sui *Notebooks*, e si dovrebbe poter penetrare molto più a fondo in quella che fu l'avventura spirituale di Coleridge. Le stesse parole *Idee metafisiche*, che

appaiono nel titolo, bastano a mostrare che, al tempo in cui il mio pensiero cominciava a prendere forma, non avevo il bagaglio necessario a penetrare, al di là dei concetti, nella sfera del vissuto.

Ma è singolare il fatto, meritevole di essere qui sottolineato, che, vivendo in un ambiente senza fede, e non avendo potuto allora in alcun senso dirmi cristiano, ho acconsentito all'affermazione centrale di Coleridge per cui l'idealismo doveva essere superato, e che poteva esserlo solo *nel cristianesimo*. Anche in tal caso si tratta di una strana anticipazione e, se avessi tempo di immergermi nuovamente nell'opera di Coleridge, cosa che certamente non è possibile soprattutto in ragione della mia vista sempre più difettosa, mi chiedo se non troverei molti concreti accostamenti a quella che in seguito doveva diventare la mia opera. Non senza emozione, scorrendo i *Notebooks* in questi ultimi giorni, trovo questa frase che contiene *in nuce* tutta la mia fenomenologia della speranza: «l'anima è una mummia imbalsamata dalla speranza nelle catacombe».

Vorrei che questa mirabile metafora vibrasse a lungo nell'animo del lettore, che proprio per questo potrà comprendere meglio, nella maniera per lui più viva, perché nel 1967 io pubblichi un lavoro datato 1909.

### ***Introduzione (1909)***

In questa introduzione vorremmo indicare l'interesse che è parso ricollegarsi alla questione che trattiamo nel nostro lavoro, l'oggetto preciso assegnato alle nostre ricerche, e il metodo che ci è sembrato necessario seguire.

Per il primo punto, vorremmo che si ravvisasse qui un contributo, peraltro certamente imperfetto, allo studio dei rapporti fra il pensiero tedesco e il pensiero inglese nel XIX° secolo, e anche, in una certa misura, a quella grande storia del Romanticismo che deve essere ancora scritta, ed è sparsa, per quanto ne sappiamo, in frammenti senza coesione.

Prima di tentare di giustificare questa duplice pretesa, forse dovremo indicare, in poche parole, il posto che, a nostro avviso, Coleridge occupa nella storia del pensiero inglese – se lo si paragona, in particolare, ai grandi filosofi del XVIII° secolo. Sotto qualsiasi aspetto, diremo, Coleridge segna una reazione assoluta<sup>1</sup>, radicale contro i suoi predecessori: in politica come in filosofia, sia in materia di estetica sia nell'ambito della scienza. Il pensiero inglese del XVIII° secolo era stato caratterizzato, si può dire essenzialmente, da una insuperabile diffidenza verso tutto ciò di cui l'esperienza, considerata nel suo significato più generale, è impotente a rendere conto, verso tutto quanto pretenderebbe di imporci nel nome di esigenze pure e semplici della ragione; questo pensiero aveva ritenuto di dovere, in ultima analisi, cercare la fonte di quelle esigenze nell'esperienza. Esso aveva portato alle estreme conseguenze, in tutti i campi, la

---

<sup>1</sup> La posizione di Coleridge nei riguardi del pensiero del XVIII° secolo è ben definita in C. Cestre, 1906, 476 ss.

fiducia in ciò che Descartes aveva chiamato le idee chiare, e nel potere di analisi attraverso il quale lo spirito riesce a coglierle<sup>2</sup>. In seguito esso aveva affermato, in tutti i campi, che il semplice basta assolutamente a spiegare il complesso, il quale ne deriva per mera composizione, e che lo spirito filosofico consiste di preciso nell'attitudine a ritrarre, dalla ricchezza e dalla varietà dell'esperienza, quei dati primari e uniformi che ne sono gli elementi costitutivi. E dunque, malgrado gli sforzi di pensatori come Hume, che probabilmente si rendevano conto del difetto intrinseco a un metodo del genere, la conclusione era stata una psicologia che considerava lo spirito come una sommatoria di elementi, e nient'altro che questa; e, nonostante le prospettive profonde di un Berkeley, che aveva insegnato l'assoluta relatività del meccanicismo e l'impossibilità di scorgervi il fondo delle cose, e per quanto nel newtonismo vi fossero elementi di una concezione più ricca e più comprensiva della realtà, si era conservato il principio stesso dell'atomismo, in virtù del quale «il composto deve spiegarsi col semplice, l'aggregato con l'elemento»<sup>3</sup>. Anche in questo caso trionfava quella teoria della conoscenza che, con l'eliminare tutto quel che di qualitativo e di positivo vi è nella percezione, si arrestava soltanto dinanzi a quanto ancora le sembrasse irriducibile all'analisi. A questa teoria meccanicista dello spirito e della natura corrispondeva inoltre una politica empiristica, una morale utilitaristica e, in alcuni pensatori, una filosofia della religione che collocava l'interesse e il calcolo alla radice delle cose di fede; e si può dire che queste erano le logiche conseguenze di quello stesso stato d'animo, di quello stesso metodo che, negando la specifica realtà del complesso e del superiore, portavano dappertutto a una medesima semplificazione e a un medesimo impoverimento della realtà alla quale essi si applicavano.

Coleridge oppose a questa negazione<sup>4</sup> l'affermazione della realtà sovrana dello Spirito come anteriore e superiore alle sue manifestazioni parziali; tentò di dimostrare che, in qualsiasi ordine d'idee, non avendo visto che ciò che non è non può spiegare ciò che è, la filosofia dei suoi predecessori sfociava in una sorta di nichilismo, assurdo sul piano teorico, e infinitamente pericoloso su quello pratico. Senza negare il valore dell'esperienza, egli cercò almeno di limitarne il campo, e di mostrare che non era possibile attingere la realtà con un metodo di analisi semplice; senza negare la legittimità del criterio dell'utilità, egli si sforzò di dimostrarne la radicale insufficienza. Insomma, egli richiamò la filosofia alla coscienza della ricchezza e della verità del reale, in opposizione al mondo scolorito che il ragionamento tendeva troppo spesso a sostituirvi; egli mostrò che, in qualunque ordine di idee, lo spirito si smarrisce quando, col rinunciare a ciò che rende

---

<sup>2</sup> Si sa bene che questa caratterizzazione della filosofia inglese del XVIII° secolo si presenta un po' grossolana e sommaria, sebbene ciascun aspetto considerato a parte sembri essere trattato con precisione. Desideriamo semplicemente indicare quali sono le concezioni generali rispetto alle quali Coleridge va in controtendenza.

<sup>3</sup> Cfr. L. Bloch, 1908, 406. Questo autore, pur combattendo gli storici che farebbero di Newton un meccanicista puro, mostra che sarebbe ancora più inesatto farne un dinamista.

<sup>4</sup> Su tutti questi punti, lo studio di J. Stuart Mill su Coleridge (nelle *Dissertations and Discussions*, t. I, 1859/1867, 393-466) offre eccellenti indicazioni.

uniche la sua forza e la sua originalità, si immerge in una analisi astratta e verbale, e misconosce al tempo stesso la realtà vera e sintetica del suo oggetto, e il potere di comprensione immediata a esso proprio. Il mondo è intelligibile soltanto se noi vi applichiamo determinati principi, che sono l'autentica espressione di ciò che, nel nostro spirito, è insieme spontaneo e ordinato; che quindi sono autenticamente razionali, e rendono possibile una conoscenza che non sacrifica né le profonde e legittime esigenze del nostro pensiero, né la realtà positiva, e in qualche modo sostanziale, che questo pensiero si sforza di penetrare.

Si vede allora, malgrado quel che di sommario e di insufficiente si trova in questa caratterizzazione, come fosse assolutamente naturale l'influenza profonda esercitata dal pensiero tedesco su Coleridge. Anche la filosofia tedesca della fine del XVIII° secolo si era infatti costituita in reazione a una forma superficiale di razionalismo, a dire il vero molto diversa<sup>5</sup>, ma che concludeva in una concezione altrettanto impoverita della realtà, ed era giunta ad accontentarsi di spiegazioni puramente verbali, cadendo così in un dogmatismo ambiguo, oscillante fra un formalismo arbitrario e un rigido empirismo. Il kantismo doveva portare a un approfondimento dell'idea razionalista, e reintrodurre sotto una nuova forma molti importanti elementi delle metafisiche anteriori; doveva contemporaneamente sradicare per sempre quel dogmatismo semplicistico che aveva imperversato per più di mezzo secolo, e aprire la strada a una nuova filosofia che, sulla base del suo criticismo, avrebbe costruito il più audace degli idealismi. Proprio questo idealismo doveva caratterizzarsi in virtù della reintegrazione di tutte le nozioni che il pensiero inglese del XVIII° secolo aveva sistematicamente messo da parte. Si spiega pertanto per prima cosa, e senza che vi si debba insistere, come l'influenza dei pensatori tedeschi sia venuta a rafforzare in maniera particolare il movimento che si delineava nell'animo di Coleridge. È proprio questo incontro che ci è sembrato interessante studiare; e non si trattava soltanto di un curioso fenomeno individuale. Di fatto, benché non abbia esposto da nessuna parte in forma sistematica le sue idee, proprio Coleridge ha esercitato una grande influenza su uomini come Carlyle, Stuart Mill, Emerson<sup>6</sup> i quali, a titolo diverso, dovevano contribuire in una maniera molto importante allo sviluppo del pensiero inglese del XIX° secolo. Questo studio degli effetti ulteriori della filosofia di Coleridge andava al di là del quadro delle nostre ricerche, e non potevamo pensare di dedicarvici; ciò non toglie che tale studio sia il seguito logico e necessario del nostro lavoro, e che esso soltanto potrebbe darvi il suo vero significato. Sarebbe di estremo interesse ricercare il modo in cui, per il tramite di uomini come Hare, come Maurice, e di molti altri, le idee di Coleridge si disseminarono, e poterono influenzare spiriti tanto diversi come Newman, Matthew Arnold, Hodgson; sarebbe altrettanto interessante domandarsi se la filosofia della natura di Coleridge non fosse stata nota ai primi

---

<sup>5</sup> Ci sembra peraltro che vi siano serie analogie tra la filosofia religiosa dell'*Aufklärung* e il deismo di un Paley, per esempio; vi sarebbero altresì da operare accostamenti dal punto di vista delle teorie morali.

<sup>6</sup> Per quanto concerne quest'ultimo, ci si riferisce per esempio al saggio sull'immaginazione e la poesia in *Letters and Social Aims* (Mac Millan, London/New York 1903, cfr. soprattutto 12, 17, 21, 22).

evoluzionisti, e se non fosse possibile scoprire per davvero nella filosofia di Herbert Spencer alcune tracce del Romanticismo tedesco, come congetturato da René Barthelot.

D'altra parte, potrebbe anche essere interessante ricercare se sia possibile trovare una filiazione da Coleridge ai neohegeliani inglesi. Invero, ci sembra poco probabile; ciò non esclude che varrebbe sicuramente la pena esaminare la questione, e che ciò getterebbe una luce interessante sullo sviluppo del pensiero razionalista nell'Inghilterra del XIX° secolo, sviluppo che conosciamo ancora piuttosto male.

Ci si potrebbe ora muovere un'obiezione il cui esame ci porterà in via del tutto naturale a quella che deve essere la seconda parte di questa introduzione: perché abbiamo concentrato il nostro studio quasi esclusivamente sui rapporti fra Coleridge e Schelling, invece che, per esempio, sui rapporti fra Coleridge e Kant? Risponderemo così: Coleridge deve essere considerato secondo noi innanzitutto come un romantico; se, da un lato, le sue facoltà d'intuizione, d'immaginazione erano sviluppate, così come lo erano un senso spesso profondo dei problemi metafisici e una effettiva potenza di costruzione speculativa, d'altro lato gli mancavano l'attitudine alle ricerche veramente metodiche, il rigore nel lavoro, la scrupolosa pazienza del ricercatore preoccupato anzitutto di esaurire il suo oggetto, di non omettere intermediari, di consegnarsi davvero alla fedeltà verso ciò che è – in una parola, lo spirito scientifico. Riteniamo che sarebbe inesatto negare che Coleridge fosse, per certi aspetti, veramente un filosofo; ma non sarebbe certamente fargli torto dire che non fu, ad alcun livello, uno scienziato. In queste condizioni, non sarebbe molto sorprendente che Coleridge non avesse compreso quasi per nulla Kant: gli sfuggì tutto quanto nel kantismo vi era di duraturo, di solido, di approfondito, di critico nel migliore e nel più vero senso della parola – ma il Kant che egli ammirò non somiglia molto al Kant noto alla storia della filosofia. Viceversa, crediamo che Coleridge comprese davvero abbastanza bene Schelling; vi erano tra di loro affinità abbastanza profonde perché un'opinione come questa non presenti nulla di paradossale. Entrambi sono romantici nel senso completo del termine; e probabilmente Schelling aveva una natura sotto tutti gli aspetti infinitamente più ricca, un'intelligenza molto più comprensiva, molto più potente; sarebbe non soltanto ingiusto, ma assurdo paragonare la sua opera immensa, in cui profondo, nuovo, creatore resta il pensiero, fin nelle sue più folli avventure, al sottile bagaglio filosofico lasciato da Coleridge. Ciò non toglie che si tratti di spiriti della medesima natura: spiriti sistematici piuttosto che metodici, intuitivi piuttosto che chiari, spiriti speculativi, se si considera questa parola in tutta la sua accezione. Entrambi, almeno per un lungo periodo di tempo, credettero di essere dotati di una facoltà speciale, che permetteva loro di calarsi fino a quel che vi è di più profondo nella realtà, in tutta la realtà, sino al principio nascosto che è alla radice di ogni vita; entrambi furono tesi a rappresentarsi il mondo come un immenso poema nel quale tutti gli elementi si tengono insieme, e nel quale un'idea presiede a tutti gli episodi parziali, assicurando, malgrado l'apparente oscurità del dettaglio, la perfetta intelligibilità dell'insieme. Nel corso di questo lavoro osserveremo molte altre analogie, e anche alcune

differenze. Ci basti dire che Coleridge è un grande poeta che fu talvolta un buon filosofo, e che Schelling è un grande filosofo che fu sempre un grande poeta.

Pertanto ci siamo limitati allo studio dei rapporti di Coleridge con Schelling<sup>7</sup>; con questo ci imponevamo di non occuparci di quel che, nell'opera di Coleridge, riguarda la filosofia politica e le applicazioni della morale, poiché si tratta di un ordine di questioni che Schelling non ha mai veramente affrontato, e poiché le soluzioni offerte da Coleridge ai problemi specificamente pratici non devono nulla, assolutamente nulla a Schelling. Noi allora ci limitavamo all'ambito metafisico, pur dedicando peraltro una parte importante del nostro lavoro alle questioni estetiche che vi confinano, e che occuparono sempre largo spazio nelle preoccupazioni di Coleridge.

Ecco allora quali erano i problemi essenziali che dovevamo cercare di risolvere:

1. Prima di tutto, in quale misura Coleridge aveva già pensato da sé le idee che la filosofia di Schelling doveva portargli? Si tratta di una questione tanto più importante in quanto Coleridge ha preteso di trovare in questa filosofia solamente la sistematizzazione molto vigorosa di idee che egli stesso da tempo aveva concepito.

Per risolvere tale questione dovevamo tentare di ricostituire in qualche modo lo sviluppo filosofico di Coleridge prima del momento in cui egli entrò in contatto con lo schellingismo; dovevamo esaminare le influenze successive che egli subì, e se fosse possibile scoprire una loro interna convergenza. A questo studio è consacrata la prima parte del nostro lavoro, in cui abbiamo colto l'oggetto che Coleridge si proponeva per prima cosa di attingere, e il modo in cui egli utilizzò le diverse dottrine che in seguito gli si presentarono, senza che egli potesse del resto riuscire a realizzare veramente il suo ideale.

2. Bisognava poi prendere in esame gli scritti nei quali il pensiero di Coleridge sembra coincidere alla perfezione con quello di Schelling, determinare i punti essenziali sui quali il loro accordo si manifestò e, per quanto possibile, le ragioni profonde alle quali esso corrispose. Siamo stati perciò condotti a un'analisi quasi letterale della *Biographia* e del *Saggio sulla poesia o l'arte*, sottolineando accuratamente i passaggi dove si dà autentica identità non soltanto fra i pensieri, ma addirittura fra le espressioni di Coleridge e di Schelling. Sorvolando in seguito rapidamente sulla questione di sapere se in questi passaggi vi sia stato effettivamente un plagio, questione che si trovava risolta dalla conclusione della nostra prima parte, ci siamo sforzati di cogliere le reali divergenze tra Coleridge e Schelling che si manifestano già nella *Biographia*, di cogliere anche le ragioni

---

<sup>7</sup> Non abbiamo ritenuto necessario ricercare, cosa che sarebbe peraltro molto difficile, i rapporti che legarono Coleridge agli allievi e ai collaboratori di Schelling. Coleridge conobbe Steffens, Oken, Schubert – tutti spiriti brillanti, penetranti, ma confusi e vaghi; egli li valorizzò, ed è possibile che su qualche dettaglio abbia dato loro ragione contro il loro maestro; egli dichiara espressamente di preferire la teoria del calore di Steffens a quella di Schelling (*Collected Works*, s. i. d., III, p. 711). Ma si tratta di questioni secondarie, sulle quali non potevamo soffermarci in uno studio che, per quanto minuzioso, ha voluto allo stesso tempo restare generale.



per le quali Coleridge poteva ancora dissimularsi queste divergenze, e quelle per le quali presto egli sarebbe stato fatalmente portato a scoprirle.

Per queste prime due parti abbiamo trovato un aiuto prezioso nell'eccellente edizione della *Biographia* da parte di Shawcross, e nell'Introduzione che la precede.

3. Infine – ed era forse la parte più difficile, ma anche più interessante e innovativa del nostro compito –, dovevamo ricercare se negli ultimi scritti di Coleridge, in un'epoca in cui questi rinnegava Schelling e lo trattava quasi da giocoliere e da sofista, non fosse possibile rintracciare ancora la sua influenza, anche se credeva di essersene distaccato una volta per tutte. Dovevamo inoltre domandarci se, tra la direzione nella quale Coleridge si era impegnato e quella che Schelling aveva preso dopo la sua rottura col panteismo, non ci fosse un vero parallelismo, e perfino qualcosa di più.

Sono questi i tre principali problemi ai quali abbiamo tentato di portare una soluzione che, senza la pretesa di essere definitiva, avrebbe dalla sua i testi che attualmente possediamo: infatti, se mai si decida di pubblicare i manoscritti inediti di Coleridge<sup>8</sup>, in particolare la *Logica* che, se non sbagliamo, è in possesso di Ward, è possibile che la questione si presenti completamente rinnovata, e che alcune delle nostre congetture ricevano o una preziosa conferma oppure un'eclatante smentita.

– Comunque sia, ecco di seguito il metodo che ci è parso opportuno adottare.

Anzitutto per la prima parte dobbiamo assolutamente seguire l'ordine storico e, adoperando per quanto possibile la Corrispondenza, così come i pochi *Saggi* di Coleridge, gli appunti presi di giorno in giorno, e anche determinate indicazioni offerte dai biografi, dobbiamo sforzarci di ristabilire l'ordine genetico dello sviluppo del pensiero coleridgiano. Siamo vincolati a riprodurre questo sviluppo in tutte le sue linee sinuose, senza ritenerci in diritto di semplificarlo esageratamente e di ricorrere a schematizzazioni forse comode, ma fittizie.

Per la seconda parte questo metodo non poteva evidentemente andar bene; era necessario ricorrere a un processo di esposizione puramente analitica, cogliere i punti principali che, nella *Biographia*, erano suscettibili di interessarci, in modo da conservare, lì dove era possibile, lo stesso ordine del pensiero di Coleridge, e da mettere in parallelo, per ogni momento di questo pensiero, la fase corrispondente in quello di Schelling; ci era necessario dedicarci soprattutto a cogliere bene l'effettiva sequenza delle idee, la dialettica nascosta secondo la quale si concatenano tra di loro, e lo spirito generale che domina l'insieme degli sviluppi. Per questo studio abbiamo ritenuto di dover incalzare il testo di Coleridge molto da vicino, tradurlo in molti passaggi, e commentarlo sempre in una maniera molto letterale. Le idee espresse da Coleridge nella *Biographia* sono così importanti e così astratte che non potevamo puntare alla concisione.

---

<sup>8</sup> Per quanto riguarda questi manoscritti, si consulterà con profitto l'articolo di Clement Mansfield Ingleby, *On the Unpublished Manuscripts of S.T. Coleridge*, in *Transactions of the Royal Society of Literature [of the United Kingdom]*, 2. Serie, t. IX, 1870.

Nella nostra terza parte ci trovavamo in presenza di un compito del tutto diverso: non poteva trattarsi infatti di offrire un riassunto dei numerosi scritti posteriori al 1817; sarebbe stato un compito lungo, confuso e fastidioso; e, poiché Coleridge ha preteso di aver costituito un sistema unitario e organico, dovevamo cercare di rintracciare questo sistema e di esporlo in base a un ordine il più possibile rigoroso, in modo da comparare questa filosofia così presentata con la metafisica di Schelling, e perché risultassero con evidenza le analogie persistenti del resto, allo stesso tempo, tanto quanto le differenze.

Per questa esposizione sistematica, ecco l'ordine che ci è sembrato necessario seguire: abbiamo pensato di dovere studiare in primo luogo la teoria dei poteri dello spirito, innalzandoci progressivamente dall'intelletto alla ragione teorica e alla fede; giungevamo così al punto in cui pensiero e fede si identificano, e li superavamo proprio con l'audace teoria della fede che, al di là dell'identità, coglie veramente Dio. Dio, la Trinità, la teoria delle idee e della creazione sono i punti che dovevamo anzitutto prendere in esame successivamente. Di qui potevamo passare alla teoria della natura, poi all'antropologia e alla filosofia religiosa, i cui punti principali sono la teoria del male, la teoria della redenzione e la teoria dell'immortalità. Speriamo di aver offerto in tal modo un'esposizione precisa, anche se succinta, della metafisica contenuta negli ultimi scritti di Coleridge. Se d'altronde ci siamo sforzati di presentarla sotto la forma più sistematica e più soddisfacente per lo spirito, persino di sottolinearne all'occorrenza alcune idee ingegnose o forti, ci siamo guardati dall'occultarne le debolezze e le contraddizioni. Del resto non ci si può vietare di pensare che in un uomo che non è in senso proprio un filosofo l'interesse non risieda nel nesso più o meno artificialmente sistematico delle idee, ma nell'energia interiore che esse manifestano; si potrebbe paragonare queste idee alle espressioni mutevoli e contraddittorie di un volto umano, che per l'osservatore penetrante resta tuttavia identico sia che sorrida sia che pianga: sarebbe tanto se, al di là dei giochi successivi di un pensiero impaziente e inquieto, abbiamo potuto talvolta intravedere quella che fu per davvero la fisionomia vivente di un'anima.

### ***Conclusione (1909)***

Forse c'era interesse a terminare questa esposizione con un testo che ricordava molto nettamente che Coleridge non ha visto nella metafisica un semplice *divertissement* intellettuale, che non si è limitato a giustapporre concetti per combinare un mosaico più o meno armonioso: importa poco che egli vi sia o no riuscito; le sue idee furono la sua stessa vita, e quel che di più interiore e di più profondo vi fu nella sua vita; e solo questo basterebbe a riconoscervi un autentico interesse. L'evoluzione del suo pensiero fu invero quella di una coscienza vivente, preoccupata di quanto vi è di più immediato, di più attuale e, occorre dirlo, di più misterioso e di più tragico nell'esistenza, uno sforzo teso a rendersi padrone di ciò che per lui era come la cosa più importante da comprendere; e

abbiamo visto che sarebbe inesatto pretendere che egli avrebbe fatto ricorso alla rivelazione come ultima risorsa: egli non vide nella religione una sorta di ripiego, accettabile soltanto a rigore, ma il compimento, l'indispensabile coronamento di una metafisica di cui peraltro egli non dubitava.

In questa breve conclusione vorremmo cercare di determinare quanto ci sembra più essenziale nei risultati ai quali crediamo di essere pervenuti. Quali risposte offriamo ai problemi che avevamo posto all'inizio?

Ci è sembrato che fin dall'inizio Coleridge si sia sforzato di giustificare razionalmente l'esperienza spontanea, che egli aveva fatto, dell'immaginazione creatrice come potere d'intuizione trascendente in rapporto alla conoscenza mediata e discorsiva, di giustificare in seguito anche una visione poetica, romantica del mondo, pensato come una vita indivisibile, in opposizione alla dottrina meccanicista che ne misconosceva l'unità reale e interiore. *Spirito* e *vita* furono le due nozioni, le due realtà che, sin dall'inizio, lo sforzo di Coleridge fu teso ad affermare contro le teorie che, con un'analisi tutto sommato meramente verbale, cercavano di dissolverle; gli sembrava che tra queste due verità non potesse darsi un dualismo assoluto; esse dovevano conciliarsi in una verità superiore, comune all'una e all'altra.

– La distinzione tra l'intelletto e la ragione<sup>9</sup>, che Kant lo aiutò a precisare, se non ad apportare positivamente, lo avviò alle sue speculazioni future, Kant gli offrì una conferma sistematica di quel che egli si era in fondo limitato a presentire. Ma il kantismo non poteva soddisfarlo pienamente: dava troppo spazio al realismo, per uno spirito che si rifiutava sempre più di ammettere una realtà che non fosse essa stessa spirito, e al quale la stessa espressione di cosa in sé appariva come un non-senso; è a questo proposito che il fichteismo segnò, ai suoi occhi, un progresso decisivo in direzione della verità, con la sostituzione dell'atto al dato, e in seguito col definitivo rifiuto dello spinozismo, a cui peraltro era sembrato per un momento aderire. Ma neppure il soggettivismo assoluto, non più del sostanzialismo, poteva essere da lui considerato come il termine definitivo dell'evoluzione filosofica. Per la verità, era stato lentamente raggiunto almeno un obiettivo: definitivamente riavutosi dagli smarrimenti panteistici della sua giovinezza, Coleridge aveva riconosciuto, e per sempre, la verità del cristianesimo. Ma ciò non toglie che restasse infinitamente desiderabile una definitiva soluzione del problema specificamente filosofico, e che, grazie a un radicale rifiuto del meccanicismo e del materialismo, il mondo e lo spirito potessero finalmente presentarsi quali sono: reali, viventi, divini.

Questo egli pensava anzitutto di aver trovato nella filosofia di Schelling, che affermava, al di là delle apparenti discontinuità e delle frammentazioni, l'unità continua, l'unità dinamica dello spirito, considerato come un progresso, come una indefinita

---

<sup>9</sup> Vi sarebbe modo di ricercare se i platonici di Cambridge non avessero fatto uso di questa distinzione, contribuendo a suggerirla a Coleridge; vero è che questi, alla fine della sua vita, diceva che tutti i filosofi prima di Kant l'avevano misconosciuta.

autoconstruzione – che peraltro non sacrificava, come Fichte aveva fatto senza giustificazione, la natura allo spirito, ma dimostrava che la natura è, al fondo, ciò che è lo spirito, che essa è, come lo spirito, conoscibile non con un metodo sterilmente analitico, ma con quell’immaginazione a un tempo intuitiva e costruttiva della quale proprio Coleridge aveva sempre tentato di scoprire il fondamento oggettivo; ora questo fondamento appariva; esso risiedeva proprio nell’identità nascosta e profonda del visibile e dell’invisibile, del conscio e dell’inconscio; se la natura è veramente penetrabile, se l’artista è capace di scoprire e di proiettare il pensiero immanente che è in essa, è perché egli è ciò che essa è; e l’intuizionismo del poeta si giustificava con l’affermazione trionfante del metafisico per cui «non si dà altra conoscenza che la conoscenza di sé». La filosofia dell’identità è quindi apparsa a Coleridge non come una creazione veramente nuova, ma come una sistematizzazione estremamente preziosa di idee che gli erano care, che egli considerava infinitamente importanti, ma che non era stato capace di costituire in un insieme armonioso, razionale, completo. Non c’è dubbio che egli si facesse delle illusioni, e che in realtà trovasse nello schellingismo più che, e altro che quanto egli avesse già pensato per suo conto, o scoperto nei pensatori precedenti, e che soprattutto la dottrina non potesse essere adottata nel suo insieme senza determinati sacrifici, cosa di cui presto doveva accorgersi lui stesso. Si trattava adesso, infatti, di conciliare questo sistema filosofico con la religione, che non poteva più essere messa in discussione. È quel che Coleridge tentò di fare, ricorrendo alla nozione di soggetto-assoluto, nozione spuria (almeno nel significato che egli vi attribuisce) che partecipa contestualmente dell’Io assoluto, dell’identità, e del Dio vero. Ma questa soluzione poté apparirgli ammissibile solo con l’equivoco nel quale si avviluppava. In realtà, da questo soggetto assoluto al soggetto relativo, all’io della coscienza si stabiliva un nesso singolarmente diverso da quello che unisce la creatura al suo creatore; si finiva in una concezione radicalmente immanentista: e gli si presentò nello stesso tempo l’insufficienza dello schellingismo. Al fondo c’era sempre il panteismo: e a che pro aver lottato con accanimento per riconquistare la Credenza, la sola, assolutamente la sola Credenza che può dare un significato all’esistenza individuale e giurarle che in quanto tale essa è reale, e non solo in quanto essa partecipa a un infinito che la inghiotte e non la conosce? A che pro aver ritrovato la fede degli umili nel Dio vivente, nel Dio che ascolta e che vede, che perdona e che guarisce – per ritornare al punto stesso donde egli era partito? E Coleridge comprese che bisognava scoprire a ogni costo un principio di trascendenza che consentisse di superare una filosofia che metteva in conflitto la sua fede e la sua ragione. Tra fede e ragione non poteva esserci veramente conflitto; la fede non è qualcosa di estraneo alla ragione; ne è per davvero essa stessa differente? Quando facciamo astrazione da tutti gli elementi derivati dall’intelletto, che vengono a oscurare e indebolire la ragione, scopriamo che tra ragione e fede l’abisso tende a colmarsi. La fede è più che la ragione, in quanto è un atto, in quanto vi è implicata una determinazione positiva della volontà; ma essa è la reale, feconda interpenetrazione della volontà e della ragione, che al fondo,

essenzialmente – in Dio – sono identiche l'una all'altra. E così era scoperto il principio di trascendenza; avevamo fallito nel panteismo solamente perché ci arrestavamo a mezza strada nella nostra ascesa al di sopra dell'intelletto, nella nostra progressiva salita dall'astratto al concreto. La fede è più razionale della ragion pura, il morale trascende l'intellettuale. È un'illusione del nostro spirito credere che l'immanenza sia la suprema espressione del razionale: in realtà, c'è in noi un principio di trascendenza, e anche nel mondo è così; si tratta di qualcosa di più che una presunzione, perché è una vera certezza, perché il credente fa ogni giorno esperienza di Dio, di Dio che è un soggetto che accetta di diventare per sempre oggetto per coloro che lo cercano al fondo di se stessi.

E, come non ci stancheremo di ripetere, la cosa più rimarchevole è che pure Schelling andava in questa direzione; anche lui avvertiva la necessità di ristabilire una trascendenza. A questa esigenza Fichte, dal suo punto di vista, aveva dato soddisfazione, a condizione che l'Io restasse superiore a tutte le sue produzioni; ma la sua filosofia rimaneva rigorosamente soggettivista e doveva fare spazio al sistema dell'identità. Sta di fatto che questo, eliminando il soggettivismo, liquidava del pari ogni traccia di trascendenza. E lo sforzo di Schelling fu rivolto a scoprire un principio superiore all'identità, pertanto superiore all'essere, e che tuttavia non potè confondersi con l'Io (poiché aveva stabilito definitivamente la relatività dell'io, che è solo una forma dell'identità); in breve, un modo di conciliare trascendenza e idealismo assoluto. Come noto, egli vi pervenne soltanto alla fine della sua vita, e il Sovra-Essere<sup>10</sup> (*das Über-Sein*) della Filosofia positiva ci sembra corrispondere a quell'esigenza di un pensiero che l'immanenza assoluta non poteva soddisfare. Ma quali sacrifici questa soluzione doveva costare a Schelling! Egli doveva riconoscere l'impossibilità di cogliere con la pura ragione quel che di positivo, di esistente si dà nelle cose, doveva riconoscere che la sua filosofia precedente era semplicemente una filosofia negativa, e che a un altro compito era ora adeguato un altro metodo: che il razionalismo aveva fatto il suo tempo. Coleridge, che non si elevò a quest'altezza, fu del parere che era possibile una conciliazione meno onerosa; per questa conciliazione egli adoperò del resto senza scrupoli le concezioni successive mediante le quali Schelling aveva cercato di superare la dottrina pura e semplice dell'Identità; in accordo, comunque sia, con le *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, e interpretando liberamente l'idea tradizionale della Trinità, egli ammise una molteplicità almeno ideale in Dio, permettendo di spiegare come questi sia veramente una Vita; riprese, peraltro con alcune differenze, la teoria delle Idee che Schelling, dopo Platone e Plotino, aveva sviluppato in *Filosofia e religione*. E dunque, con una sintesi nella quale del resto si integrarono la maggior parte degli elementi del suo pensiero anteriore, egli ritenne, senza uscire dalla ragione, di potere stabilire le dottrine che gli erano più care, non senza qualificare talora come misteri le questioni di fronte alle quali la sua dialettica restava troppo manifestamente impotente. Ma, se la soluzione di Coleridge è

---

<sup>10</sup> È interessante raffrontare questo Sovra-Essere all'assoluto di Plotino, che è anch'esso l'al di là dell'Essere, a condizione tuttavia di non perdere di vista la profonda differenza che separa le due dottrine.

meno schietta e meno audace di quella di Schelling, ciò non toglie che il problema che si pose a entrambi fosse il medesimo; e, pur senza peraltro credere che le idee contengano un invariabile determinismo interno, ci sembra di aver potuto dare di questa identità una ragione che dipende dalle posizioni iniziali da cui sia Coleridge sia Schelling partirono. Riconosciamo subito, peraltro, che questa è soltanto un'ipotesi, a fronte della quale anche noi vediamo bene che sono possibili certe obiezioni. Ci domandiamo semplicemente se, in fin dei conti, una filosofia dinamica, una filosofia che pone la vita in via primaria, il tutto come precedente in rapporto alle sue parti, la finalità come infinitamente più vera del meccanismo, il quale è soltanto una prospettiva superficiale sulle cose, etc., possa logicamente sfociare in un immanentismo così radicale come il meccanicismo o il matematicismo spinozisti. Sembra infatti difficile non ammettere, dal momento che la finalità è posta come obiettivo, che il tutto è trascendente in rapporto alle parti, e ci si chiede naturalmente se ciò che, in qualche modo, è vero del dettaglio dei fenomeni possa non esserlo del loro insieme. Ma, inoltre, il dinamismo, con l'intensa coscienza che esso ha della realtà vivente del mondo, si rassegna con molta difficoltà a negare, in maniera pura e semplice, il sensibile, come Schelling tentò di fare, e come pare che l'idealismo assoluto vorrebbe. Forse il sensibile non dovrebbe essere, ma intanto è<sup>11</sup>. E allora, sia che lo si spieghi con una caduta o in altro modo, finalmente riappare l'idea del Dio creatore, del Dio che probabilmente per un verso è impegnato nel processo del mondo, ma per altro verso ne è indipendente, e che è veramente Dio solo in virtù di questa indipendenza. Diremo infine che non si rende alla libertà la sua parte: e, per chi abbia preso coscienza della libertà come di un fatto, come di un atto, come della sola realtà positiva, crediamo che una filosofia dell'immanenza diventi insostenibile. Ci si obietterà che Spinoza ebbe un sentimento profondo della libertà spirituale? Ma in comune non c'è più del nome, tra la libertà quale Spinoza o Hegel hanno potuto concepire e quella libertà positiva, radicale, che è vera autodeterminazione personale, e che l'ultima filosofia di Schelling<sup>12</sup> mirò a porre alla radice stessa delle cose. Dio ha creato il mondo liberamente: questa affermazione, in apparenza molto semplice, e che, per le straordinarie difficoltà metafisiche da essa implicate, appare come il termine ultimo e forse inaccessibile dello sviluppo filosofico, che si impose a Coleridge e a Schelling come il solo compatibile con le sovrane aspirazioni del pensiero religioso. Ed è facile vedere come in tal modo il terreno dell'immanenza fosse definitivamente abbandonato in vista di regioni superiori dove l'essere stesso non è ancora. E questa esigenza di libertà non ci apparirà anch'essa come essenziale a un dinamismo cosciente e coerente, cioè a una filosofia che, rifiutando allo stesso tempo di vedere nel mondo un complesso di rapporti

---

<sup>11</sup> Sotto questo aspetto, ben lungi dal dire con Spinoza che l'irrazionalismo porta necessariamente all'ateismo, bisognerebbe dire con Pascal che è la garanzia dell'esistenza di Dio: crediamo che tra l'idea del Dio trascendente e quella del peccato originale vi sia un'intima solidarietà. Dal punto di vista dell'immanenza il problema del male non si pone.

<sup>12</sup> Secrétan ha mirabilmente messo in luce questo aspetto del pensiero schellingiano, che peraltro corrispondeva perfettamente alle sue proprie preoccupazioni (cfr. soprattutto C. Secrétan, 332-335).

astratti e di considerarlo come sottomesso a un cieco divenire, afferma che quanto in noi vi è di migliore e di superiore non può assolutamente essere senza relazione con chi è al fondo delle cose, e che deve esserci qualche profonda analogia tra il principio interno che le anima e lo sviluppo stesso della nostra attività?

Ciò non toglie che si tratti di un'ipotesi e che, dopo tutto, sia forse arbitrario ravvisare nelle dottrine metafisiche sintesi che si costituirebbero in virtù di una interna dialettica, poiché sovente esse sono invece altrettante espressioni, più o meno superficialmente razionali, di quel che vi è di più intimo, di più irriducibile, diciamolo: di più irrazionale, nell'anima di coloro che le inventarono. E probabilmente i Romantici risponderebbero indicandovi con precisione l'autentico razionale, l'Idea creatrice, in opposizione al concetto infecondo; ma resta ancora da provare quell'affermazione nella quale abbiamo ritenuto di scorgere l'essenza stessa di ciò che, con felicissima espressione, Eucken chiama la loro intuizione della vita (*Lebensanschauung*<sup>13</sup>); e la storia della filosofia sembrerebbe mostrare che quasi ovunque quella dottrina è sfociata in un irrazionalismo più o meno camuffato, quale probabile conseguenza della fondamentale ambiguità sulla quale essa aveva la pretesa di costituirsi.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BLOCH Léon, 1908, *La philosophie de Newton*. Félix Alcan, Paris.

CESTRE Charles, 1906, *Les poètes anglais et la Révolution française*. Hachette, Paris.

EMERSON Ralph Waldo, 1903, *Letters and Social Aims*. Mac Millan, London/New York.

INGLEBY Clement Mansfield, 1870, «On the Unpublished Manuscripts of S.T. Coleridge». In *Transactions of the Royal Society of Literature [of the United Kingdom]*, 2. Serie, t. IX.

SECRÉTAN Charles, 1849/1879. *Philosophie de la liberté*, Georges Bridel, Lausanne.

---

<sup>13</sup> Questo lemma risulta invero suscettibile di una traduzione diversa da quella proposta da Marcel in riferimento a Rudolf Christoph Eucken, se lo si assuma tra i significati che vengono in generale ricondotti da Schelling alla *Anschauung*: tra di essi sembra prevalere il significato di «intuizione», in special modo se vi si accosta l'aggettivo *intellektuelle* (cfr. V. Limone, *Indice degli argomenti notevoli*, in F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, Bompiani, Milano 2013, p. 865; R. Pettoello, N. Moro, *Dizionario di tedesco per filosofi*, La Scuola, Brescia 2014, pp. 32-33), ma non mancano espressioni che rinviano a un significato di «visione penetrante», come sembrerebbe poter dedursi da una possibile traduzione dell'*intellektuale Anschauung* riferita da Jaspers a Schelling (cfr. K. Jaspers, *Schellings Größe und sein Verhängnis*, in «*Studia philosophica*», XIV/1954, p. 14). In termini schellingiani, e quindi anche coleridgiani, coerentemente con lo spirito della stessa lettura di Marcel, rendere *Lebensanschauung* con «visione penetrante della vita» non sarebbe una forzatura interpretativa, ma potrebbe forse corrispondere più fedelmente (*NdT*).

STUART MILL John, 1859/1867, *Dissertations and Discussions*, t. I. J.W. Parker, London.