

La fondazione filosofica dell'immaginazione in Coleridge

di Massimo Fiorot

L'opera nella quale Coleridge dedicò maggiore spazio alla trattazione del concetto di immaginazione è la *Biographia literaria*.

Dopo un excursus teoretico lungo ben otto capitoli, Coleridge deduce filosoficamente il concetto di immaginazione nel tredicesimo capitolo. È qui, infatti, che trova posto la definizione più celebre e discussa di questo concetto: "L'Immaginazione dunque la considero o come primaria, o come secondaria. L'Immaginazione primaria la ritengo la vitale capacità e l'agente primo di ogni umana percezione, e una ripetizione nella mente finita dell'eterno atto di creazione nell'infinito Io sono. Quella secondaria la considero un'eco della prima coesistente con la volontà consapevole, e tuttavia ancora identica alla primaria nella natura della sua azione; differente solo nel grado e nella modalità della sua operazione. Essa dissolve, diffonde, dissipa, allo scopo di ri-creare; e, quando questo processo è impossibile lotta, quale che sia l'esito, per idealizzare e unificare. La sua essenza è vitale, proprio come tutti gli oggetti (in quanto oggetti) sono per loro essenza fermi e morti" (1).

La difficile comprensione di questo passo, derivante anche dal tipo di terminologia adottata dall'autore, ha causato agli studiosi dell'estetica di Coleridge molti problemi interpretativi (2). Le analisi che si possono trovare nella storiografia critica del concetto infatti, molto spesso giungono a delle conclusioni tra loro contrastanti. In questo senso, mentre per esempio le analisi di Thomas McFarland, rifiutando un confronto con il pensiero trascendentale tedesco fanno sempre riferimento al rapporto di Coleridge con la tradizione platonica, per Orsini Wellek e Shawcross la chiave di lettura più adeguata per l'interpretazione del concetto di immaginazione si trova nella prospettiva filosofica del pensiero di Schelling.

Il problema dell'immaginazione in Coleridge, dunque, è affrontabile ed è stato affrontato da molte angolature anche discordanti fra loro. La prospettiva che qui seguiremo sarà quella che mette in relazione questa problematica con la filosofia di Schelling. Tale prospettiva richiede innanzitutto di far luce su quei capitoli della *Biographia literaria* che precedono la diretta trattazione del concetto coleridgiano di immaginazione. Questo perché tali capitoli contengono quell'exkursus teoretico che caratterizza il pensiero di Coleridge nella sua fase schellinghiana. I nodi teoretici dell'idealismo di Schelling infatti, primo fra tutti quello riguardante il concetto di intuizione intellettuale, risultano essere molto vicini alla visione filosofica dell'immaginazione contenuta nel tredicesimo capitolo della *Biographia literaria*.

Per affrontare direttamente il problema dell'immaginazione, così come è stato esposto nella *Biographia literaria*, è necessario allora mettere a fuoco l'orizzonte filosofico che lo presuppone e che si concretizza nelle dieci tesi del dodicesimo capitolo di quest'opera.

1 Coleridge e la metafisica schellinghiana

Nel dodicesimo capitolo della *Biographia literaria*, Coleridge è così vicino a Schelling che egli non solo usa la stessa terminologia del filosofo tedesco, ma trascrive fedelmente interi passi del Sistema dell'idealismo trascendentale.

Prima di analizzare il contenuto del capitolo, ci sarà utile dare uno sguardo ai concetti che lo sostengono nella prospettiva idealistica di Schelling.

La filosofia dell'idealismo tedesco nacque dal dibattito che si accese in Germania in seguito a problemi filosofici posti dai risultati del criticismo kantiano e dal conseguente tentativo, da parte dei filosofi post-kantiani, di superarli.

Nella *Critica della Ragion Pura*, Kant ha mostrato che l'uomo ha a disposizione un'intellectus formale che gli permette di conoscere: questa struttura è a priori, cioè costitutiva della stessa natura umana. L'uomo dispone di un intelletto le cui categorie, i suoi strumenti lavorativi ordinano il mondo sensibile, il quale si lascia conoscere attraverso la sensazione, in virtù delle

intuizioni. Queste ultime forniscono il contenuto alle categorie, vuote strutture logiche. Il risultato fondamentale è da ritrovarsi nella delineazione del rapporto teoretico che l'uomo instaura con il mondo.

Nella Critica della Ragion Pratica, è la ragione posta a tema per quanto riguarda il suo potere determinante e non più regolativo. Se teoreticamente, nella sua possibilità conoscitiva, la ragione si perdeva dialetticamente nella ricerca di ideali inconoscibili, dal suo lato pratico, la ragione muove l'uomo effettivamente verso quelle idee che essa stessa produce.

Le due critiche hanno mostrato i due ambiti in cui si divide la realtà: il mondo della necessità, la natura e il mondo della libertà, il soprasensibile. Kant è pervenuto, pertanto, a delineare da una parte il mondo noumenico, libero nella sua autosufficienza, dall'altra il mondo fenomenico, deterministico e piegato alla necessità causale.

Nella Critica del giudizio, Kant riconsidera questo problema della separazione della realtà in due ambiti distinti aperto dalle prime due critiche: "Il dominio del concetto della natura sottomesso alla prima legislazione, e quello del concetto della libertà, sottomesso alla seconda, sono interamente separati, a dispetto d'ogni influsso reciproco che possano avere (ciascuno secondo le proprie leggi fondamentali) dal profondo abisso che divide il sovrasensibile dai fenomeni" (3). Il concetto della libertà, che regge il mondo noumenico, nulla può determinare per quanto concerne la conoscenza teoretica della natura; altresì, il concetto della causalità naturale è impossibilitato a mostrare l'attività delle leggi pratiche della libertà: "[...]non è pertanto possibile gettare un ponte tra l'uno e l'altro dominio" (4). Kant allora si chiede se ci sia quel ponte che collega i due mondi e se esso sia dato alla conoscenza finita dell'uomo.

In quest'opera Kant introduce un nuovo tipo di giudizio: il giudizio riflettente. Si possono cioè formulare dei giudizi in cui i fenomeni sono assunti come altrettanti momenti e determinazioni della cosa in sé ma soltanto a due condizioni: la prima è quella di definire la specificità di questi fenomeni che non possono essere, alla luce della prima critica, i fenomeni della conoscenza scientifica, la seconda è quella di attribuire a tale giudizio un valore meramente regolativo e quindi non costitutivo.

Si danno cioè dei campi dell'esperienza in cui il giudizio determinante, pur essendo necessario, è insufficiente. Un'opera d'arte non la giudico a partire da un'altra opera d'arte ma la giudico in se stessa riflettendo sull'armonia dei suoi momenti interni, rifletto cioè su di essa considerandola nella sua singolarità.

La medesima prospettiva si mantiene per quanto riguarda l'organismo: si può comprenderlo solamente quando assumo tutte le sue parti non in una successione o sotto una regola, ma come altrettanti momenti di una totalità. Il giudizio riflettente allora, mette capo ad un'unità che appartiene all'ambito dell'opera d'arte e a quello dell'organismo.

Da questo punto di vista, la natura assume un nuovo significato; si può ripensare cioè tutto il complesso delle sue leggi come se essa fosse un grande organismo e ripensare quel complesso di leggi come altrettanti momenti del manifestarsi della cosa in sé.

Il giudizio teorizzato nella terza critica è regolativo nel senso che con esso Kant vuole solamente ammettere la possibilità che si possa pensare e non costituire la natura secondo il principio di finalità per ricomporre ad unità il complesso di leggi naturali che rappresentano così altrettanti momenti di un unico processo che si ricompone all'interno di un'unità di senso. Questa prefigurazione, da parte di Kant, di una logica autonoma da quella del giudizio determinante, permette sia la riconciliazione del dualismo fenomeno-noumeno (legge scientifica-legge morale), sia di mantenere la validità della dottrina gnoseologica della Critica della ragion pura.

Riprendendo la centralità della Critica del giudizio, i filosofi dell'idealismo, Schelling in particolare, ripartono dal suo primato proprio perché essa ricompone quelle contraddizioni a cui le altre due critiche conducevano e consente di pensare la ragione assolutamente

autosufficiente e pienamente determinabile.

Tutto lo sforzo ora consiste di liberarsi dalla cosa in sé distinta dai fenomeni e di riscoprire la ragione per quanto si determina nei suoi fenomeni.

Nei suoi primi scritti, in particolare in *Dell'io come principio della filosofia* (1795), Schelling si muove ancora all'interno della prospettiva kantiano-fichtiana. Fichte, spinto dall'esigenza di superare le aporie e i dualismi lasciati dal criticismo kantiano e di individuare un saldo principio di tutto il sapere, afferma il primato dell'azione di un Io originario, assoluto e inconscio e costruisce la sua filosofia all'interno di una logica che si tiene sulla contraddizione Io non-Io.

Il mondo risulterà come prodotto di un'attività di pensiero che entra in rapporto con il complesso degli oggetti che mi si danno nell'esperienza e che stanno al servizio della sua azione morale: tutta l'esperienza è costituita a partire dall' Io assoluto che, avendo il suo centro nell'azione, si scandisce in un movimento all'infinito di contrapposizione e ricomposizione senza avere un punto di compimento definitivo e finale.

Inizialmente Schelling vede nel sistema fichtiano la vera e autentica interpretazione del criticismo kantiano e il compimento di tutto il pensiero filosofico occidentale tanto che sente il proprio compito solo nella sistemazione e nel completamento della filosofia fichtiana.

Gli entusiasmi però cominciano presto a stemperarsi e il punto di frizione tra i due viene ad essere la concezione della natura. La critica che Schelling rivolge a Fichte è che egli resta, in tutta la prefigurazione della logica che governa le cose, ancorato alla dimensione della coscienza e la natura gli rimane in questo modo sempre qualcosa di estraneo (5).

La nuova sensibilità del primo romanticismo rappresenta un ruolo fondamentale nella concezione schellinghiana della natura. Lo Sturm und Drang, come abbiamo visto nel capitolo precedente, aveva messo in luce tematiche molto lontane dal formalismo kantiano. Quell'unità di ragione e sentimento che è l'uomo, così nettamente divisa da Kant, andava ripensata nella sue fondamenta.

Per Schelling allora, si tratta di pensare ad una ragione che non solo sia presente nella coscienza, ma sia presente anche nella natura. Solo a questo punto avremo a che fare con due poli e con la possibilità di ricomporli all'interno di un unico discorso compiuto.

Nelle opere di filosofia della natura, *Idee per una filosofia della natura* del 1797 e *Sull'anima del mondo* del 1798, Schelling elabora una visione della natura di tipo organicistico "per cui essa – scrive Pareyson – è un continuo divenire e un incessante organizzare, malgrado –anzi attraverso– la molteplicità dei suoi fenomeni e l'opposizione delle sue antitesi" (6). In opposizione al modello meccanicistico e alla sua logica del finito, la natura qui non è semplicemente qualcosa di materiale ma è anche qualcosa in cui agisce un logos, un principio spirituale inconscio che organizza finalisticamente e dà vita alla natura dal suo interno.

Il riferimento è il concetto di organismo formulato da Kant nella terza Critica: se concepiamo la natura come un organismo, cioè come un'unità che dà senso alle parti di cui è composto non le consideriamo più in un rapporto meccanico, ma ciascuna parte sta in rapporto con il tutto dell'organismo e a partire da questo rapporto è investita di senso. Ogni momento dell'organismo è manifestazione della sua unità perché essa vive nell'insieme ma anche in ciascun suo membro. L'intelligenza incosciente, lo spirito, si manifesta e si traduce nelle relazioni di tutte le parti con l'unità del tutto in cui esse stanno.

Questa concezione della natura mette in luce, come si diceva, il maggior punto di divergenza con l'idealismo fichtiano e non può che presupporre una sostanziale modificazione della concezione del fondamento originario.

In Fichte la natura è il secondo momento della dialettica, cioè il non-Io che scaturisce dall'Io assoluto, atto assolutamente incondizionato, libero e infinito. Prima c'è la posizione dell'Io, l'Io pone se stesso, poi l'Io nel porre se stesso pone il non-Io. La natura finisce, in questa prospettiva, con l'aver sempre un ruolo subordinato e questo perché è sempre non-Io cioè

non-coscienza, anzi è ostacolo alla realizzazione della coscienza. Lo spirito si ritrova sempre la materia come qualche cosa che deve superare e viceversa la materia risulta completamente svuotata di una propria autonomia: essa è solamente in funzione della progressiva realizzazione dell'Io.

Schelling viceversa, si pone direttamente il problema dell'Assoluto che diventa, al di là dell'Io fichtiano, ciò che comprende in sé l'infinito e il finito, il soggetto e l'oggetto, lo spirito e la natura: "Nel sapere stesso – in quanto so - soggettivo e oggettivo sono così uniti da non potersi dire quale dei due sia prioritario. Qui non vi è alcun primo né alcun secondo, i due sono simultanei e uno. Nell'atto di voler spiegare questa identità, devo averla già tolta. Per spiegarla, giacché null'altro m'è dato (come principio esplicativo) che quei due fattori del sapere, devo necessariamente anteporre l'uno all'altro, muovere da quello per giungere a questo" (7). L'Assoluto è indistinzione di soggettività e oggettività e non si può dire quale di queste due componenti abbia la priorità nella determinazione dell'Assoluto stesso.

Questa posizione matura in Schelling parallelamente al progressivo distacco dalla dottrina di Fichte. Negli scritti Dell'Io come principio della filosofia del 1775 e Lettere filosofiche sul dommatismo e criticismo del 1776, antecedenti alle opere sulla filosofia della natura, Schelling lavora sulla scia kantiano-fichtiana, ma ci sono i primi passi ulteriori: "L'idealismo e il realismo si distinguono in obiettivo e subiettivo.[...] Questa differenza deve cadere,[...] non appena soggetto e oggetto siano identici" (8).

L'antitesi soggetto e oggetto deve venire meno e questi passi cominciano ad individuare chiaramente la prospettiva dell'identità di soggetto e oggetto, richiamata per ora soltanto in riferimento alle due posizioni filosofiche di criticismo e idealismo (9).

Nel Sistema dell'idealismo trascendentale, anche se si parla ancora del principio originario come Io, è anche vero che traluce l'idea di una identità di soggetto e oggetto che precede l'ideale e il reale. Non basta la filosofia trascendentale a dare evidenza al principio d'identità originaria, ma occorre che ci sia una filosofia della natura dove verrà ricercato il principio intelligente, così come all'interno della filosofia trascendentale verrà ricercato il principio di oggettivazione. Sono possibili allora due casi: "a) O, stabilito quale primo l'oggettivo, ci si interroga su come un soggettivo gli sopraggiunge e si adegui ad esso" (10), o "b) Vero stabilito come primo il soggettivo e il problema da risolvere diventa come sopraggiunga un oggettivo che s'adequi a esso" (11).

Emerge allora che la filosofia della natura e la filosofia trascendentale non riescono a dar conto dell'unità ma viceversa della scissione di soggetto e oggetto, cioè considerano i rapporti di soggetto e oggetto dividendoli nel discorso, cioè nel linguaggio razionale che divide e ripropone sempre il dualismo soggetto-oggetto. Questa polarità mi permette solamente di articolare l'identità originaria in un discorso che è solo indicativo di una totalità che precede la razionalità che si manifesta nella polarità stessa.

L'originario è l'identità nel senso che in esso natura e pensiero sono già da sempre coimplicati, essa è pertanto quella radice che non è né natura né pensiero ma si realizza in essi. Il filosofo, quando si volge all'originario non può dirlo perché esso gli è inattingibile. Qui è già in qualche modo superato l'incondizionato del puro Io e si annunciano le premesse del misticismo e del razionalismo cui Schelling approderà nelle opere future.

Coleridge comunque, rivolse la propria attenzione solamente ai primi scritti schellinghiani soprattutto al Sistema dell'idealismo trascendentale. Possiamo, a questo punto, già vederlo in un passo nel quale dichiarò la propria concezione della conoscenza e della verità: "Tutta la conoscenza riposa sulla coincidenza di un oggetto con un soggetto. (I miei lettori sono stati avvertiti in un capitolo precedente che per comodità loro, come pure di chi scrive, il termine soggetto è da me usato nel significato scolastico, come equivalente di mente o essere senziente, e correlativo necessario di oggetto, o quicquid objicitur menti). Perché non possiamo conoscere soltanto ciò che è vero: e la verità è universalmente collocata nella

coincidenza del pensiero con la cosa, della rappresentazione con l'oggetto presentato. Ora, la somma di tutto ciò che è meramente Oggettivo, la chiameremo qui innanzi Natura restringendo il termine al suo senso passivo e materiale, come quello che comprende tutti fenomeni attraverso i quali arriviamo a conoscere l'esistenza della natura stessa. D'altra parte possiamo comprendere sotto il nome di Ego o Intelligenza la somma di tutto ciò che è Soggettivo. I due concetti sono fra loro in necessaria antitesi. L'intelligenza viene concepita come esclusivamente rappresentativa, la natura come esclusivamente rappresentata; l'una come dotata, l'altra come priva, di coscienza. Orbene, in ogni atto di conoscenza positiva si richiede il reciproco concorso di entrambe, precisamente dell'essere cosciente, e di quello che è di per se stesso privo di coscienza. Il nostro problema è di spiegare questo concorso, la sua possibilità e la sua necessità. Durante l'atto stesso della conoscenza, l'oggettivo e il soggettivo si uniscono in maniera così istantanea che non possiamo determinare a quali dei due appartenga la priorità. Non c'è né primo né secondo; entrambi sono uniti e coistantanei. Mentre tento di spiegare questa intima coalizione, debbo sopporla dissolta. Ma siccome nel problema non ci sono che due fattori, o elementi, il soggetto e l'oggetto, e siccome è lasciato indeterminato da quale dei due dovrei incominciare, si danno due casi, entrambi ugualmente possibili" (12).

Stabilita la necessità dell'incondizionato come identità di soggetto e oggetto e come fondamento della filosofia della natura e della filosofia della spirito, Coleridge passa successivamente a prendere in considerazione le due alternative: il filosofo trascendentale per fini pratici, può cominciare indifferentemente dalla natura o dallo spirito.

Con la prima alternativa che, partendo dall'oggettivo, spiega come vi sopraggiunge il soggettivo coincidente, siamo all'interno della filosofia della natura.

Questi presupposti metafisici condussero Coleridge ad una concezione dinamico-energetica della natura, in opposizione alle filosofie meccaniciste e materialiste che considerano gli oggetti naturali come fermi e morti e procedono ad indagarli scientificamente attraverso un processo logico di astrazione attraverso l'intelletto discorsivo. Nel suo rifiuto del materialismo egli sostiene che esso è un "[...] sistema che il filosofo non potrebbe non raccomandare, se solo esso mantenesse quello che promette. Ma in che modo una qualsiasi affermazione proveniente dall'esterno possa metamorfizzarsi in percezione o volontà: questo problema il materialista finora l'ha lasciato non solo incomprensibile come l'ha trovato, ma l'ha aggravato facendone un'assurdità incomprensibile" (13).

Secondo la concezione dinamica della natura invece, gli oggetti naturali non sono considerati come fenomeni dai quali muovere l'indagine conoscitiva della natura ma, come abbiamo già visto in Schelling, sono il prodotto di un principio vitale, di un processo di formazione dinamica prodotto dall'interazione di forze contrapposte.

Della filosofia della natura però, Coleridge si occupò compiutamente solo in un momento successivo, nel 1816, negli Hints Towards the Formation of a More Comprehensive Theory of Life. Nella Biographia literaria infatti, egli tratta più dettagliatamente il polo trascendentale del sistema filosofico, limitandosi a considerare la natura, da un punto di vista idealistico, come il risultato della produttività dello spirito: "La massima perfezione della filosofia naturale consisterebbe nella perfetta spiritualizzazione di tutte le leggi della natura in legge dell'intuizione e dell'intelletto. I fenomeni (il materiale) sparirebbero del tutto, e necessariamente solo le leggi (il formale) rimarrebbero. Di qui deriva che la natura stessa quanto più il principio della legge irrompe allo scoperto, tanto più l'involucro che lo copriva cade e i fenomeni stessi divengono più spirituali, scomparendo infine dalla nostra consapevolezza" (14).

La seconda alternativa invece, partendo dal soggettivo deve spiegare come vi sopraggiunge l'oggettivo coincidente. Essa conduce Coleridge a dirigere la discussione verso una critica al realismo, qualificandola come filosofia che si basa sul pregiudizio "che esistano le cose fuori d

noi" (15).

Coleridge, in queste pagine, realizza la critica al realismo con le stesse argomentazioni di Schelling. Egli infatti si limita a ripercorrere la posizione filosofica già guadagnata precedentemente dal filosofo tedesco; di originale c'è solo l'esempio del tavolo attraverso cui egli giunge ad affermare e a considerare l'idealismo come la filosofia più autentica: "Il realismo comune a tutta l'umanità è ben più antico, e si trova a una ben maggiore profondità che non questa ipotetica spiegazione dell'origine delle nostre percezioni, spiegazione appena appena scremata dalla filosofia meccanicistica. È il tavolo stesso, che l'uomo dotato di senso comune crede di vedere, non il fantasma di un tavolo, ciò da cui egli può argomentativamente dedurre la realtà di un tavolo, che non vede. [...] E' a questo realismo vero ed originario che vorrei dirigere l'attenzione. Esso chiede e richiede né più e né meno che l'oggetto che si vede e si presenta sia effettivamente l'oggetto reale. In questo senso, per quanto possiamo ribellarci, siamo tutti, presi collettivamente, idealisti nati, e perciò, e perciò soltanto, allo stesso tempo realisti" (16). Il realismo della filosofia meccanica è falso perché parte da presupposto dualistico pensiero-realtà esterna e considera quest'ultima come origine delle percezioni e della conoscenza: "Ora, l'evidente contraddizione implicita nel fatto che la prima posizione, cioè l'esistenza delle cose fuori di noi, la quale, per sua natura non può pervenire alla certezza immediata, debba essere accettata altrettanto ciecamente, e indipendentemente da ogni motivazione, quanto l'esistenza del nostro stesso essere, il filosofo trascendentale può risolverla soltanto supponendo che essa sia inconsapevolmente compresa nella seconda; che essa sia non soltanto coerente, ma identica e tutt'una con la nostra autocoscienza immediata" (17).

L'idealismo invece, superando il dualismo della filosofia meccanica, si fonda sull'originaria identità di essere-pensiero, di soggetto-oggetto e "dimostrare questa identità è il compito e l'obiettivo della sua filosofia. Se si risponde che questo è Idealismo, si ricordi che lo è soltanto in quanto allo stesso tempo, e per le stessissime ragioni, è il più vero e rigoroso realismo. Perché in che cosa propriamente consiste il realismo dell'umanità? Nell'affermazione che esiste un qualcosa al di fuori di essa, non si sa cosa, come, o dove, che dà origine agli oggetti della percezione? Oh, no! Questo non è né nella natura degli uomini, né universalmente accettato. È quello che alcuni hanno insegnato e imparato nelle scuole, e che molti vanno ripetendo senza interrogarsi sul significato di quello che dicono" (18).

A questi risultati che, come abbiamo visto precedentemente, sono identici a quelli di Schelling Coleridge arriva in seguito all'esposizione dell'analisi del polo della filosofia della coscienza. Nel suo percorso di formazione filosofica, egli trova nel metodo trascendentale del filosofare principi che stabiliscono la spontaneità del pensiero e la costruzione razionale, a priori dell'esperienza, in opposizione alle filosofie empirio-associacioniste dell'aposteriori. Nell'idealismo trascendentale del primo Schelling, Coleridge scopre una filosofia che superando il dualismo fenomeno-noumeno, diventa necessariamente un sapere metafisico soggettivo che considera la natura, la realtà sensibile e l'oggettività, non sussistenti in se stessi, ma come il riflesso dell'attività della coscienza soggettiva: in questo senso il mondo è in quanto la coscienza lo fa essere. La coscienza trascendentale inoltre, non è naturale spontanea, ma è la conseguenza di un atto di libertà dell'io che vuole considerare i suoi oggetti nella dimensione del puro pensiero: "Dico dunque che non è né possibile né necessario che tutti gli uomini, e nemmeno molti, siano Filosofi. Esiste una coscienza filosofica (artificiale, nella misura in cui viene attualizzata mediante uno sforzo volontario), che si trova al di sotto o (per così dire) dietro quella spontanea connaturata a tutti gli esseri capaci di riflessione" (19). In questo processo l'Io è coscienza che produce l'essere e la realtà non come autolimitazione, il non-io fichtiano, ma come ciò che lo completa e come ciò a cui può rivolgersi e confrontarsi costituendo con esso un'identità di fondo.

La proposizione Io sono rappresenta questo autoduplicarsi dell'Io in soggetto e oggetto ed i

suo porsi una realtà ad esso stesso complementare della quale diviene cosciente. Coleridge descrive l'Io sono come l'incondizionato fondamento in cui coesistono essere e pensiero spirito e materia, esso è la certezza originaria alla quale ogni altra certezza deve essere riferita. Tale proposizione infatti "è sì priva di fondamento; però l'idea stessa preclude ogni fondamento e, separata dalla coscienza immediata che se ne ha, perde ogni senso e valore. È priva di fondamento; ma soltanto perché è essa stessa il fondamento di ogni altra certezza" (20).

Le dieci tesi del dodicesimo capitolo ruotano proprio attorno alla natura dell'incondizionato trascendentale. In esse Coleridge condensa la dottrina idealista del primo Schelling aggiungendovi solo alcune interpolazioni esplicative.

Nella I Tesi, Coleridge mette in relazione il concetto di verità con il concetto di essere all'interno della teoria gnoseologica appena vista. "Verità è correlativo di essere. Conoscenza senza una realtà corrispondente; se conosciamo, ci deve essere qualcosa da noi conosciuto. Conoscere è, proprio nella sua essenza, un verbo attivo" (21).

Nella II Tesi, pone l'accento sulla verità immediata ed originaria dell'incondizionato come è espressa nella proposizione $A=A$. Nello Scolio aggiunge un esempio non derivato da Schelling "Una catena mancante di una fermatura dalla quale tutti gli anelli derivassero la loro stabilità o una serie mancante di un primo modulo, è stata non inadeguatamente allegorizzata nella figura di una fila di ciechi estesa a perdita d'occhio, nella quale ciascuno tiene il lembo della veste di quello che ha davanti, ma tutti si muovono senza la minima deviazione in un'unica linea retta. Si darebbe naturalmente per scontata la presenza in cima alla fila di una guida come si potrebbe rispondere, NO! Signore, il numero degli uomini è forse infinito e l'infinita cecità tiene il luogo della vista?" (22).

La III Tesi qualifica l'incondizionato come "verità assoluta capace di comunicare ad altre posizioni una certezza non a sua volta presa a prestito; una verità fondata in se stessa, non soggetta a condizioni, e conosciuta mediante la sua stessa luce. In breve, dobbiamo trovare qualcosa che è semplicemente perché è" (23).

Nella IV Tesi afferma che tale principio incondizionato è uno solo e "lo si può dimostrare a priori; perché se ce ne fossero due o più, ciascuno dovrebbe rimandare ad un altro, dal quale la sua parità fosse affermata; di conseguenza nessuno dei due sarebbe fondato su se stesso come l'ipotesi richiede" (24).

La conclusione della V Tesi è che questo principio coincide con l'identità schellinghiana di soggetto e oggetto. "Tale principio non può essere alcuna Cosa o Oggetto. Ogni cosa è quella che è in conseguenza di qualche altra cosa. Una cosa infinita e indipendente è una contraddizione, non meno che una circonferenza infinita o un triangolo senza lati. Inoltre, è cosa ciò che è capace di essere un oggetto del quale esso stesso non è il solo percipiente. Ma un oggetto è inconcepibile senza un soggetto come sua antitesi. *Omne perceptum percipientem supponit*. Ma il principio non si può nemmeno trovare in un soggetto in quanto soggetto, contraddistinto da un oggetto: perché *unicuique percipienti aliquid obijctum perceptum*. Non lo si troverà perciò né nel soggetto né nell'oggetto presi separatamente, e di conseguenza, giacché non è concepibile alcun terzo, lo si troverà necessariamente in quanto non è né esclusivamente soggetto né esclusivamente oggetto, bensì l'identità dell'uno e dell'altro" (25).

Coleridge insiste ancora su tale identità originaria, ribadendo l'Io sono come incondizionato anche nella VI Tesi. "Questo principio, così caratterizzato, si manifesta nel Sum o Io sono; che di qui in avanti indicherò indifferentemente con le parole spirito, ego, e autocoscienza. In esso, e in esso soltanto, oggetto e soggetto, essere e conoscere, sono identici, ciascuno implicando e presupponendo l'altro. In altre parole, è un soggetto a diventare soggetto nell'atto di costruire oggettivamente se stesso a se stesso; ma a non essere mai un oggetto altro che per se stesso, e soltanto in quanto proprio per quello stesso atto esso diviene

soggetto. Lo si può perciò descrivere come perpetua autoduplicazione di una stessa forza in un oggetto e un soggetto, che si presuppongono reciprocamente, e possono esistere solo in quanto antitesi l'uno dell'altro" (26).

Nella VII Tesi, Coleridge introduce il termine autocoscienza per indicare il risultato dell'autoduplicazione dell'io e continua a sostenere la dottrina dell'assoluto sé come Atto. "Se dunque conosco me stesso solo attraverso me stesso, è una contraddizione cercare un predicato dell'io che non sia l'autocoscienza. Soltanto nell'autocoscienza di uno spirito si dà la necessaria identità di oggetto e rappresentazione; perché l'essenza di uno spirito consiste in questo, che esso è autorappresentativo. Se perciò questa è l'unica e sola verità immediata nella certezza della quale si fonda la realtà della nostra conoscenza collettiva, ne consegue necessariamente che lo spirito, in tutti gli oggetti che vede, vede soltanto se stesso. [...] Deve perciò essere un Atto; giacché ogni oggetto, in quanto oggetto, è morto, fisso, in se stesso incapace d'azione, e necessariamente finito" (27).

L' VIII Tesi considera l'incondizionato attraverso la dicotomia finito-infinito. "Tutto ciò che nell'origine è oggettivo, è anche come tale necessariamente finito. Perciò, dal momento che lo spirito non è originariamente un oggetto, e che il soggetto esiste in antitesi a un oggetto, lo spirito non può essere originariamente finito" (28).

Nella IX Tesi egli riprende la distinzione schellinghiana di principium essendi e principium cognoscendi. "Questo principium commune essendi et cognoscendi, come quello che sussiste in una Volontà, o Atto primario di autoduplicazione, è il principio diretto e immediato soltanto della scienza ultima, ossia soltanto della filosofia trascendentale" (29).

Coleridge, nella X Tesi, conclude ribadendo quale deve essere il compito del filosofo trascendentale. Tale filosofo "non ricerca quale sia il fondamento ultimo della conoscenza al di là del nostro conoscere, oltre il quale noi non possiamo passare. Il principio del nostro conoscere è ricercato entro la sfera del nostro conoscere. Deve perciò essere un qualcosa che può esso stesso esser conosciuto. Si afferma soltanto che l'atto dell'autocoscienza è per noi principio e fonte di ogni possibile nostra conoscenza. Se esista, astratto da noi, alquanto di più alto e al di là di questo primario autoconoscersi, che è per noi la forma di tutto il nostro conoscere, lo si deciderà dal risultato" (30).

2 L'intuizione intellettuale e l'immaginazione primaria

Nella *Logic* Coleridge, seguendo la Critica della ragion pura di Kant, introduce il concetto di intuizione all'interno dell'analisi delle facoltà della conoscenza: il senso e l'intelletto. Essa viene descritta come mezzo attraverso il quale la facoltà sensibile presenta un oggetto dato a un soggetto conoscente.

L'intuizione di questo tipo è quindi sensibile, nel senso che attraverso di essa il soggetto entra in rapporto diretto con i contenuti dell'esperienza sensibile. Tale intuizione è inoltre immediata perché presenta immediatamente il materiale dell'esperienza, il molteplice empirico, ai sensi. Quest'ultimo, dato dall'intuizione sensibile, per essere conosciuto, deve essere pensato dall'intelletto che lo ordina logicamente attraverso i concetti puri o categorie.

Si può già capire che il concetto di intuizione sensibile presuppone qualcosa di dato esternamente al soggetto che lo intuisce attraverso il senso e, di conseguenza, presuppone anche un dualismo. Mentre infatti le cose sono date, nel senso che nell'intuizione si hanno semplicemente delle cose nello spazio e nel tempo, l'intelletto le pensa, cioè le organizza in una successione che non è più un darsi delle cose nell'intuizione, ma è un'operazione dell'attività del pensiero che scopre dei nessi logici tra le cose. In questo senso, non abbiamo più l'immediatezza del darsi di un determinato oggetto nello spazio e nel tempo, ma si ha l'organizzazione in un determinato ordine a partire da determinate regole che sono date nel movimento del pensiero. Ammettere la recettività della sensazione e l'attività logica dell'intelletto nel processo della conoscenza, comporta da una parte la datità della cosa nell'esperienza, e da un'altra la determinazione della cosa stessa in un ordine di relazioni. In

questo ultimo caso non si ha più a che fare con l'immediatezza dell'intuizione sensibile, ma con la funzione unificatrice e discorsiva del pensiero che nulla ha a che fare con l'immediatezza del senso.

La *Logic*, come abbiamo visto, è lo scritto che Coleridge dedicò all'analisi della conoscenza discorsiva dell'intelletto e rappresenta inoltre il risultato del suo iniziale approccio con la filosofia tedesca. Il successivo superamento della filosofia kantiana e il progressivo avvicinamento all'idealismo materiale di Schelling, comporta in Coleridge, di conseguenza anche una diversa concezione del concetto di intuizione. Kant infatti aveva stabilito che l'unica intuizione appartenente all'uomo può essere di tipo sensibile e non di tipo intellettuale creativo, nel senso cioè che essa possa essere tale da produrre il proprio oggetto nell'atto stesso di intuirlo. Rifiutando, nell'analisi gnoseologica, ogni riferimento ad un modello di conoscenza di tipo divino, considerò l'intuizione intellettuale l'organo proprio di quest'ultima tale intuizione non può essere umana ma può solo essere divina. Sulla scia di Fichte e di Schelling invece, Coleridge arriva a pensare l'intuizione intellettuale come facoltà gnoseologica della mente umana in *The Statesman's Manual*, negli *Hints Towards the Formation of a More Comprehensive Theory of Life*, nel *The Friends* e nella *Biographia literaria*.

C'è da precisare però, che il problema dell'intuizione intellettuale in Coleridge non è risolvibile solamente all'interno dei suoi rapporti con la filosofia di Schelling. Se infatti da una parte tale problema è facilmente deducibile dai presupposti metafisici schellinghiani che abbiamo esaminato nel paragrafo precedente, in questo senso esso è risolto anche da un'ampia parte della critica, da un'altra parte Coleridge stesso ci indica, negando Schelling, quali siano state le sue fonti di riferimento: "Allo stesso modo, ho seguito Hooker, Sanderson, Milton, ecc. ne designare il carattere di immediatezza di un qualsiasi atto o oggetto della conoscenza con la parola intuizione, che ho usato a volte in senso oggettivo, proprio come usiamo la parola pensiero; ora come il pensiero, o atto del pensare, ora come un pensiero, ovvero l'oggetto della nostra riflessione, senza che si crei alcuna confusione o oscurità" (31). Più avanti egli torna a ribadire le stesse fonti in seguito ad una sua citazione del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* di Kant: "Colgo quest'occasione per osservare che qui e altrove Kant usa il termine 'intuizione', e il suo verbo attivo ('intueri', germanico 'Anschauen'), per quali sfortunatamente noi non abbiamo una parola corrispondente, esclusivamente per quanto può essere rappresentato nello spazio e nel tempo. Pertanto, giustamente e coerentemente, egli nega la possibilità delle intuizioni intellettuali. Ma, dal momento che io non vedo una ragione sufficiente per quest'uso esclusivo del termine, son risalito al suo significato più ampio, autorizzato dai nostri antichi teologi e metafisici, secondo i quali esso indica tutte la verità a noi note senza la necessità di un elemento intermedio" (31).

Nel dodicesimo capitolo della *Biographia literaria* inoltre, ritornando su questo concetto, cita un passo del quinto libro della quinta *Enneade* di Plotino. La tradizione neoplatonica è stata fondamentale nella sua formazione filosofica, alimentando e rinforzando la sua naturale propensione per le problematiche metafisico-speculative: nel concetto di intuizione intellettuale questo risulta particolarmente evidente.

È anche vero però che nelle sue opere questo concetto acquisisce una rilevanza gnoseologica anche in senso anti-intellettualistico, solamente posteriormente all'incontro con la filosofia tedesca. È in questo senso che Ornella Bellini, analizzando il contributo di Schelling su questo concetto, afferma che "alcuni marginalia alle *Ideen zur einer Philosophie der Natur*, agli *Jahrbucher der Medicin als Wissenschaft* e al *System des transcendentalen Idealismus* mostrano senza ombra di dubbio come Coleridge si sia soffermato su questo argomento e abbia dialogato con Schelling. Di conseguenza le analogie che intercorrono con il concetto di intuizione intellettuale nella filosofia dell'identità di Schelling non possono essere considerate occasionali, ma il risultato di uno studio voluto e meditato. Analogie che convergono nel concepire l'autocoscienza come il principio primo della filosofia e del sapere e l'intuizione

intellettuale come quella speciale facoltà che riesce a comprendere l'identità assoluta di essere e pensare in essa contenuta" (33).

Per Schelling infatti, l'Assoluto, come assoluta identità, si può cogliere solo con un atto extrarazionale: l'intuizione. L'incondizionato non si può descrivere ma solo intuire e il pensiero ha la capacità di intuirlo perché ne è partecipe e sussiste in e grazie ad esso nel senso che una volta intuito il principio originario, si apre il discorso razionale e la possibilità della polarizzazione.

L'intuizione è di natura diversa da quella dimensione dell'intelletto che si muove nell'ambito della necessità di tipo logico (34), nel senso che "è un agire assolutamente libero; tale intuizione non può venire dimostrata, può soltanto essere richiesta" (35). Il concetto di intuizione intellettuale è connesso intimamente con il tema della libertà perché essa è atto di pensiero che si volge al principio, inattuabile concettualmente, mediante una decisione libera.

Schelling richiama il concetto di intuizione intellettuale già nello scritto del 1795 mettendola in relazione all'intuizione sensibile indicando la temporalità come discriminante tra le due (36). In comune con l'intuizione sensibile essa possiede il carattere dell'immediatezza per la quale "viene generalmente definita come la più immediata esperienza [...]"(37) e si differenzia per il fatto che quella "si dirige ad oggetti" (38). Nelle Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo, emerge un elemento fondamentale e cioè che ad un'intuizione idealistica dell'intuizione intellettuale se ne affianca una realistica, dogmatica, oggettiva, l' "intuizione di un oggetto assoluto" (39).

Nel Sistema dell'idealismo trascendentale, Schelling colloca l'intuizione intellettuale all'interno di un sistema filosofico più sistematico e integrale, attribuendole una funzione fondamentale nell'economia di tutta l'opera richiamandone, tra l'altro, i suoi caratteri specifici. Essa cioè è l'"atto mediante il quale l'Io diviene consapevole di sé, non in riferimento ad altro, bensì come esito del ripiegarsi su se stesso" (40) e quindi è "rivolta ad un agire piuttosto che ad un essere" (41). Il filosofo, con un tal atto, è libero di trascendere la datità fenomenica e di interrompere la successione necessaria delle rappresentazioni: "proprio in questo essa designa la conoscenza immediata che l'Io ha di se stesso nel suo produrre originario l'intuizione intellettuale è, come quell'agire dell'Io, assolutamente libera. Il portare a consapevolezza quell'atto richiede di esercitare nella maniera più radicale la forza di rendere oggetto della propria attenzione l'agire dell'Io prima che questo si concretizzi in forme e contenuti particolari. Appare allora evidente che l'agire che deve essere colto non può non esserlo se non da un agire altrettanto puro e che la libertà non può essere né conosciuta né tantomeno prodotta mediante un atto di coazione" (42).

Ma il passo in più di Schelling, l'idea che conferisce la particolare specificità a tutta la sua dottrina, consiste nell'aver indicato una soglia oltre la quale la riflessione, la filosofia, ne volgersi verso l'incondizionato infinito, non può più inoltrarsi ma deve lasciare il posto all'arte ad un'intuizione di tipo estetico: il filosofo indica nell'opera d'arte il luogo in cui è possibile cogliere l'identità di soggettivo e oggettivo, di conscio e inconscio. "Appunto perciò l'arte è per il filosofo quel che vi è di supremo, perché gli apre per così dire il sancta sanctorum ove in eterna e originaria unione, quasi in un'unica fiamma, arde ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'agire, come nel pensiero, deve eternamente fuggirsi" (43).

L'abilitazione a facoltà conoscitiva, da parte di Coleridge, dell'intuizione intellettuale, oltre a riconfermare la sua adesione alla metafisica schellinghiana, ha per immediata conseguenza la critica alla concezione illuministica della conoscenza fondata sull'astrazione dell'intelletto: "O voi che avete rispetto di voi stessi, e camminate pieni di umiltà e recate Iddio nei vostri cuori voi siete degni di una filosofia migliore! Che i morti seppelliscano i morti, ma voi difendete la vostra natura umana, la cui profondità mai finora fu sondata da una filosofia fatta di nozioni e di mere entità logiche" (44). In questo appello ai suoi lettori, oltre a manifestare la propria

appartenenza a quella mentalità romantica anti-illuministica che abbiamo visto nel primo capitolo, si può capire bene quanto Coleridge si sia impegnato anche allo svecchiamento, in senso anti-empirista e anti-materialista, della cultura della filosofia inglese.

Alla luce di questo concetto e delle sue implicazioni metafisiche e trascendentali, quindi, è possibile leggere il significato della definizione coleridgeiana dell'immaginazione primaria come la vitale capacità e l'agente primo di ogni umana percezione e come ripetizione nella mente finita dell'eterno atto di creazione nell'infinito Io sono.

In un importante passo del dodicesimo capitolo infatti, Coleridge mette in relazione diretta l'immaginazione primaria, che qui definisce filosofica, con il problema dell'intuizione: "Possono acquisire l'immaginazione filosofica, la sacra facoltà dell'autointuizione coloro, e solo coloro che riescono ad interpretare e a comprendere dentro se stessi il simbolo che le ali del silfo dell'aria sono intente a formare dentro la pelle del baco; soltanto coloro che sentono nel proprio spirito lo stesso istinto che spinge la crisalide del calabrone a lasciare spazio, dentro l'involucro, per antenne ancora a venire" (45). Nella definizione dell'immaginazione primaria del tredicesimo capitolo, Coleridge richiama il concetto di Io sono, il cui significato, come abbiamo visto, egli aveva già stabilito nel capitolo precedente. Dell'Io sono, aveva detto, se ne ha innanzitutto coscienza immediata ed è fondamento di ogni altra certezza, nel senso che esso è l'incondizionato fondamento dell'essere e del pensiero. L'Io sono è inoltre l'autocoscienza trascendentale, intesa come "principio e fonte di ogni possibile nostra conoscenza" (X Tesi) e il suo luogo è appunto la mente finita, cioè umana ed individuale. Nella VI Tesi aveva stabilito inoltre che il principio incondizionato "si manifesta nel Sum o Io Sono" o anche nell' "autocoscienza" ed "in esso, in esso soltanto, oggetto e soggetto, essere e conoscere, sono identici, ciascuno implicando e presupponendo l'altro".

Lo stesso significato di autocoscienza lo si può ritrovare nel Sistema dell'idealismo trascendentale: "Quell'identità non mediata di soggetto e oggetto può esistere soltanto laddove il rappresentato è allo stesso tempo anche il rappresentante, l'intuito, anche l'intuente. Ma quest'identità del rappresentante e del rappresentato può sussistere esclusivamente nell'autocoscienza: il punto cercato è quindi rinvenuto nell'autocoscienza" (46). Nell'autocoscienza quindi, l'Io come soggetto pone sé ad oggetto del proprio pensiero non nel senso di una scissione di soggetto e oggetto, ma come un porre sé come identico al proprio oggetto, come un permanere di sé nell'identità assoluta di soggetto e oggetto. Questa identità però, come abbiamo visto, non può diventare oggetto di un sapere comune, mediato, spontaneo, logico, ma solo di un sapere "libero" (47): l'intuizione intellettuale.

Alla luce di queste premesse allora, l'immaginazione primaria è una "ripetizione nella mente finita dell'eterno atto di creazione nell'infinito Io sono", nel senso che nella mente umana nell'autocoscienza, si ripete in modo analogo il processo dell' "eterno atto della creazione divina, nel quale Dio immagina gli oggetti da creare e distingue sé da essi. L'immaginazione è il medesimo atto di creazione divino che si realizza all'interno della coscienza umana nella misura in cui l'Io pone a sé un mondo di oggetti. Ma, come abbiamo visto, nell'autocoscienza l'identità di soggetto e oggetto può darsi solo immediatamente nell'intuizione intellettuale.

Alla stessa soluzione del problema dell'immaginazione primaria arriva anche Ornella Bellini, la quale, seguendo Shawcross, sostiene che "l'immaginazione primaria viene ad essere una fase del processo dell'intuizione intellettuale, non meno che un'immaginazione da intendersi primaria a livello umano, dal momento che è la prima forma in cui l'Io immagina sé-oggetto-oggetto a sé" (48).

La conclusione è che l'immaginazione primaria, come momento in cui l'io immagina sé oggetto a sé medesimo, è per il filosofo trascendentale l'organo della verità, nella misura in cui essa attinge al fondamento incondizionato come identità di soggetto e oggetto.

Note

1. S. T. Coleridge, *Biographia literaria*, Coleridge, *Biographia literaria*. Ovvero schizzi biografici della mia vita e opinioni letterarie, Roma, 1991, p. 233.
2. Basil Willey avverte ironicamente che il passo "non deve essere licenziato come un balbettamento metafisico". B. Willey, *Imagination and Fancy*, in *The Romantic Imagination* edited by J. S. Hill, London, Macmillan, 1977, p. 122.
3. I. Kant, *Critica del Giudizio*, TEA, Torino, 1995, p. 172.
4. Ivi, p. 173.
5. Scrive Hartmann in proposito che "i primi scritti di Schelling non mirano che al chiarimento e all'assestamento della Dottrina della scienza. Ma ben presto gli si mostra il punto in cui essa non può bastare ad un pensiero universale. E mentre cerca di completarla in questo punto senz'avvedersene la oltrepassa. Questo punto è il problema della natura". N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano, 1983, p. 117.
6. L. Pareyson, *Schelling*, Milano, 1975, p. 22.
7. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano, 1997, p. 53.
8. F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Laterza, Bari, 1995, p. 69.
9. "I due sistemi, mentre coincidono nel riconoscimento dell'identità, si oppongono in quella della libertà. Su questo punto l'uno nega quello che l'altro afferma". N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. V, Milano, 1999, p. 79.
10. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 53.
11. Ivi, p. 57.
12. S. T. Coleridge, *Biographia literaria*, cit., p. 202.
13. Ivi, p. 107. Più avanti continua: "Il materialismo così come è stato generalmente insegnato, è assolutamente inintelligibile, e deve tutti i suoi proseliti alla propensione, così comune tra gli uomini, a scambiare per concetti chiari immagini distinte; e, viceversa, a respingere come inconcepibile tutto ciò che per sua natura è inimmaginabile". Ivi, pp. 108-109.
14. Ivi, p. 203. Allo stesso modo Schelling disse che "il supremo perfezionamento della scienza naturale consisterebbe nella compiuta spiritualizzazione di tutte le leggi naturali in leggi di intuire e del pensare. Devono scomparire completamente i fenomeni (l'elemento materiale) e rimanere soltanto le leggi (l'elemento formale). Di qui si conclude che tanto più la legalità irrompe nella natura stessa, altrettanto si dissipa il velo, gli stessi fenomeni si fanno più spirituali e infine cessano del tutto". F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 55.
15. Ivi, p. 205. Cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 61. "Che esistano cose fuori di noi: nient'altro afferma l'unico pregiudizio fondamentale cui si riducono tutti gli altri;".
16. Ivi, pp. 206, 207.
17. Ivi, p. 206.
18. Ibid.
19. Ibid. Cfr. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., pp. 61-63. "Il sapere trascendentale si distinguerebbe pertanto da quello comune in due punti. In primo luogo, la certezza dell'esistenza delle cose esterne è per esso un mero pregiudizio che abbandona per ricercarne le ragioni. (Per il filosofo trascendentale non si tratta mai di provare l'esistenza delle cose in sé, ma soltanto che è un pregiudizio naturale e necessario l'assumere oggetti esterni come effettivi). In secondo luogo, esso separa (antepone l'una all'altra) le due proposizioni 'io sono' ed 'esistono cose al di fuori di me', che si confondono nella coscienza comune, proprio per poterne provare l'identità e mostrare effettivamente la connessione immediata che in quella coscienza viene soltanto sentita. Mediante l'atto di questa separazione, quando è completo, il filosofo si trasferisce nella prospettiva della considerazione

trascendentale che in nessun modo è naturale, bensì artificiale. Se per il filosofo trascendentale solamente il soggettivo possiede realtà originaria, allora nel sapere egli si proporrà pure il solo soggettivo immediatamente come oggetto: l'oggettivo per lui non diverrà oggetto che indirettamente e, mentre nel sapere comune il sapere stesso (l'atto del sapere svanisce a vantaggio dell'oggetto, inversamente in quello trascendentale sarà l'oggetto come tale a scomparire a vantaggio dell'atto del sapere. Essendo puramente soggettivo, il sapere trascendentale è quindi un sapere del sapere".

20. Ivi, p. 206.

21. Ivi, p. 208.

22. Ivi, p. 209.

23. Ibid.

24. Ivi, p. 210.

25. Ibid.

26. Ivi, p. 211.

27. Ivi, p. 213.

28. Ibid.

29. Ivi, p. 214.

30. S. T. Coleridge, *Biographia literaria*, cit., p. 215.

31. Ivi, p. 129.

32. Ivi, p. 219.

33. O. Bellini, *L'albero e la macchina: filosofia e filosofia della natura in Samuel Taylor Coleridge*, Perugia, 1987, p. 90.

34. "L'intelletto comune, in questioni di filosofia, non ha affatto altro diritto che quello spettante a ogni oggetto di ricerca: venir perfettamente spiegato". F. W. J. Schelling *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p.75. E' evidente in questa questione la vicinanza di Schelling alle tematiche romantiche e anti-illuministe. Il suo ex compagno e amico Holderlin per esempio, protagonista in primo piano nella cultura romantica tedesca, si esprime così "Ma il puro intelletto non ha mai prodotto nulla di intelligente e la pura ragione mai nulla di ragionevole. L'intelletto, privo della bellezza dello spirito, è simile a un servizievole garzone che costruisce una staccionata con del rozzo legno così come gli è stato prescritto e inchioda l'uno all'altro i pali squadriati, per il giardino che il suo padrone vuole coltivare. Tutta l'attività dell'intelletto è opera di necessità. Esso ci difende dall'assurdo, dall'ingiustizia in quanto mette ordine; ma essere al riparo dall'assurdo e dall'ingiustizia non è proprio il gradino più alto dell'umana perfezione." F. Holderlin, *Iperione*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 103.

35. Ivi., p. 111.

36. "La forma della sua intuizione intellettuale è l'eternità". "[...] nell'intuizione intellettuale invece, il mio Io si produce come realtà assoluta al di fuori di ogni tempo." F. W. J. Schelling *Dell'Io come principio della filosofia*, Napoli, Cronopio, 1991, pp. 83-88.

37. F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Bari, Laterza, 1995, p. 62.

38. Ibid.

39. Ivi., p. 54.

40. G. V. Di Tommaso, *La via di Schelling al 'Sistema dell'idealismo trascendentale'*, Napoli 1995, p. 151.

41. Ibid.

43. Ivi., p. 155.

44. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 579.

45. S. T. Coleridge, *Biographia literaria*, cit., p. 207.

46. Ivi, p. 194.

47. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 101.

48. L'identità assoluta può diventare oggetto solo di una "forma di sapere completamente diversa dal sapere comune". Ivi, p. 107.

49. O. Bellini, op. cit., pp. 107, 108. Anche Shawcross aveva interpretato, in questo senso l'immaginazione primaria come intuizione intellettuale, ricevendo sia molte critiche che molti consensi: "La Fancy è, infatti, la facoltà delle mere immagini o impressioni, mentre l'Imagination è la facoltà delle intuizioni. È in questo senso che Coleridge vede nella loro opposizione un emblema del contrasto più ampio tra la filosofia meccanica e quella dinamica tra la falsità e la verità". J. Shawcross, Coleridge's 'Fancy' and 'Imagination', in J. S. Hill, *The Romantic Imagination*, cit., p. 117.

Chiudi finestra