

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
41

SCHILLER E LE SUE FONTI NEO/PLATONICHE

a cura di Claudia Lo Casto e Chiara Russo Krauss



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

Schiller e le sue fonti neo/Platoniche

a cura di Claudia Lo Casto e Chiara Russo Krauss

Federico II University Press



fedOA Press

Schiller e le sue fonti neo/Platoniche / a cura di Claudia Lo Casto e Chiara Russo Krauss. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 201 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 41).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-407-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-407-0

Online ISSN della collana: 2499-4774

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
PIANO NAZIONALE
DI RIPRESA E RESILIENZA

Questo volume è pubblicato nell'ambito del progetto PRIN 2022 "The neo-Kantian reception of Schiller between Platonism and Kantianism" (2022N2WTM4), finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU.

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Claudia Lo Casto, Chiara Russo Krauss, <i>Introduzione</i>	7
Gian Paolo Cammarota, « <i>Echter Idealismus ist Realismus</i> ». Schiller poeta dell'ideale in Hermann Cohen	15
Antonio Carrano, <i>Una moderna paideia? quale Platone per Schiller?</i>	27
Giuseppe D'Alessandro, <i>Trascendentale, idea, vita: la meditazione di Schiller tra Kant e Platone</i>	47
Antonino Falduto, <i>Tra metafisica e fisiologia: elementi dell'antropologia morale del giovane Schiller</i>	71
Claudia Gianturco, <i>Al di là dell'abisso vertiginoso: fonti neoplatoniche nel sublime schilleriano</i>	89
Ilaria Grimaldi, « <i>La cultura del bello</i> » e lo stato. Il dialogo di Schiller con Platone e le affinità con l'interpretazione procliana	111
Christoph Horn, <i>Schiller's poem The Gods of Greece and its philosophical background</i>	129
Claudia Lo Casto, <i>Risonanze platoniche e neoplatoniche nella concezione schilleriana del bello</i>	143
Francesco Marino, <i>Il platonismo di Schiller nell'interpretazione di Luigi Pareyson</i>	155
Giovanna Pinna, <i>Tra estetica e filosofia trascendentale. Sul concetto di persona negli scritti teorici di Schiller</i>	163
Franco Trabattoni, <i>Il platonismo "ibrido" di Friedrich Schiller</i>	177
Luca Zenobi, « <i>Una vera e propria guerra, e non è necessaria alcuna indulgenza</i> ». Il platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco su filosofia e religione	187

Introduzione

Claudia Lo Casto, Chiara Russo Krauss

Dal momento in cui raggiunse il successo con la sua prima opera teatrale, *I Masnadieri*, nel 1782, Schiller è sempre stato una figura centrale nella letteratura tedesca. Già tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, studiare le sue opere, assistere alle messe in scena dei suoi drammi e citare versi delle sue poesie erano diventati parte integrante del *Deutschtum*, il modo d'essere del popolo tedesco. Tuttavia, fu solo nella seconda metà del diciannovesimo secolo che gli scritti più prettamente *filosofici* di Schiller cominciarono ad essere considerati come sforzi teorici degni di considerazione in quanto tali, e non solo come strumenti interpretativi per far luce sulla sua opera letteraria¹.

La riscoperta della filosofia di Schiller iniziò intorno al 1859, anno dello *Schillerfest* (o *Schillerfeier*), che si tenne dall'8 al 10 novembre in occasione del centenario della nascita. L'evento fu festeggiato nelle scuole e nelle università tedesche, nonché attraverso pubblicazioni commemorative, letture all'aperto, discorsi, fiaccolate e concorsi letterari, sia in Germania che presso le comunità tedesche all'estero (ad esempio in Nord America)². Per la Germania, fu la prima grande celebrazione in onore di un poeta, dato che il centenario della nascita di Goethe nel 1849 era passato relativamente inosservato, principalmente a causa del clima politico e sociale dell'epoca, ancora influenzato dalle rivolte del 1848. Per questo motivo, lo *Schillerfest* voleva essere, e fu, un evento di importanza non solo culturale, ma anche politica. A dieci anni dal conflitto, l'obiettivo era unire il Paese e il popolo tedesco attorno alla figura del "poeta nazionale" Schiller. Come scrisse Rudolf Haym: «È stata principalmente una festa nazionale. La nazione tedesca ha mostrato che, per quanto lacerata

¹ Si vedano L. Sharpe, *Schiller's Aesthetic Essays. Two Centuries of Criticism*, Camden House, Columbia, 1995, pp. 20 sgg.; G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Laterza, Bari, 2012, pp. 156 sgg.

² Si veda Th. Logge, *Zur medialen Konstruktion des Nationalen: die Schillerfeiern 1859 in Europa und Nordamerika*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2014.

all'esterno, essa è indistruttibile all'interno, e che i simboli della sua unità le sono cari più di ogni altra cosa»³.

Già un anno prima dello *Schillerfest*, nel 1858, Kuno Fischer aveva tenuto e poi pubblicato la conferenza di cui rendiamo disponibile la traduzione, un'opera fondamentale per la riscoperta del pensiero teorico di Schiller, essendo stato il primo lavoro a dichiarare programmaticamente fin dal titolo il bisogno di dare al poeta tedesco piena dignità di *filosofo*. L'anno successivo, in occasione delle celebrazioni del Centenario, l'Accademia delle Scienze di Vienna indisse un concorso sul tema "Il rapporto di Schiller con la scienza", che diede lo slancio a una serie di pubblicazioni che indagavano il pensiero di Schiller, tra cui il saggio vincitore del giurista Karl Twesten, nonché gli scritti dello storico della letteratura Karl Tomaschek e del filosofo Friedrich Ueberweg⁴.

Il libro di Fisher e il Centenario segnarono quindi l'inizio di un rinnovato interesse per le idee di Schiller, interesse che continuò a crescere nei decenni successivi. Questo processo di riscoperta della filosofia di Schiller si accompagnò alla concomitante ascesa del movimento neokantiano, portando i due processi a intrecciarsi e sostenersi a vicenda. In un certo senso, già Kuno Fischer, pur non essendo un neokantiano nel senso stretto del termine, fu tra coloro che posero le condizioni per lo sviluppo di questa corrente culturale. Fischer riportò l'attenzione sulla filosofia di Kant nel suo tentativo di conciliarla con l'hegelismo, dando vita al seminale dibattito con Trendelenburg sull'interpretazione delle forme apriori kantiane, e facendo da maestro al capostipite della Scuola neokantiana del Baden, Wilhelm Windelband⁵.

L'invito del neokantismo a tornare "*Zurück zu Kant*" mirava a correggere il percorso errato che i pensatori idealisti avevano intrapreso a partire dalla filosofia kantiana. In questo contesto, la filosofia di Schiller era vista come una possibile rivisitazione alternativa delle idee di Kant, che sostituiva le costruzioni metafisiche con la creatività estetico-poetica. Per questo motivo, il kantismo di Schiller si presentava come un potenziale antidoto alla filosofia idealista.

³ R. Haym, "Schiller an seinem hundertjährigen Jubiläum", in *Preussische Jahrbücher*, 4, 1859, pp. 516-544, 626-664; poi pubblicato in Id., *Gesammelte Aufsätze*, Weidmann, Berlin, 1903, pp. 49-120, p. 118.

⁴ K. Twesten, *Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft*, Berlin, 1863 K. Tomaschek, *Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft*, Gerold, Wien, 1858, F. Ueberweg, *Schiller als Historiker und Philosoph*, hrsg. von M. Brasch, Reißner, Leipzig, 1884.

⁵ Sul tema si veda il volume F. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford, 2014, e in particolare il capitolo dedicato a Fischer, dal pregnante titolo "Kuno Fischer, Hegelian Neo-Kantian" (pp. 221 sgg.).

Il neokantismo, però, non si sviluppò solo in opposizione all'idealismo, ma anche sulla spinta dell'esigenza di trovare una terza via nel *Materialismusstreit*, equidistante tanto dai sostenitori di una visione materialista del mondo, quanto dai difensori della vecchia metafisica cristiana⁶. Anche da questo punto di vista, Schiller rappresentava un possibile faro da seguire nella ricerca di questa terza via, dal momento che egli aveva lavorato tutta la vita per salvaguardare la dimensione ideale e spirituale dell'umanità, senza però perdere di vista la naturalità dell'uomo.

Per tutti questi motivi, nella seconda metà del diciannovesimo secolo diversi pensatori neokantiani – appartenenti a diverse scuole e correnti all'interno di questo movimento culturale così complesso e multiforme – si interessarono a Schiller, contribuendo così alla sua affermazione non solo come poeta e drammaturgo, ma anche come filosofo a pieno titolo.

L'intreccio tra lo sviluppo del neokantismo e la riscoperta del pensiero di Schiller raggiunse il suo apice nel 1905, centenario della morte di Schiller. Per l'occasione, la rivista *Kant-Studien* – una delle principali voci del movimento neokantiano – pubblicò un numero speciale intitolato *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant* (Schiller come filosofo e il suo rapporto con Kant). Sebbene nessuno dei rappresentanti della Scuola di Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp ed Ernst Cassirer) fosse tra i contributori del volume, l'elenco degli autori era comunque impressionante, con figure di spicco del movimento neokantiano quali Hans Vaihinger (anche direttore della rivista), Otto Liebmann, Jonas Cohn, Bruno Bauch, Wilhelm Windelband e Rudolf Eucken (che avrebbe vinto il Premio Nobel per la letteratura tre anni dopo, nel 1908).

A dispetto del fatto che questo intreccio tra Schiller e il neokantismo sia fondamentale per comprendere tanto la *Wirkungsgeschichte* di Schiller quanto la storia del movimento neokantiano, sono stati ben pochi gli studi su questo tema⁷. Questo libro è pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca *The neo-Kantian reception of Schiller between Platonism and Kantianism*, concepito proprio con l'obiettivo di colmare questa lacuna nella letteratura. In prima

⁶ Si veda K. C. Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, cit., pp. 95-96.

⁷ Oltre ai già citati lavori di Lesley Sharpe (*Schiller's Aesthetic Essays*, cit.) e Giovanna Pinna (*Introduzione a Schiller*, cit.), il principale scritto che menziona l'importanza dei neokantiani per la riscoperta della filosofia di Schiller è il capitolo conclusivo del libro di Friedrich Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination* (Clarendon, Oxford, 2005), intitolato "The Neo-Kantian Interpretation of Schiller" (pp. 268 sgg.). Lo scritto di Beiser è stata la principale ispirazione per lo sviluppo del progetto di ricerca.

battuta, il progetto mira quindi a riportare l'attenzione sul ruolo giocato dai neokantiani nella riscoperta dello Schiller filosofo, e sul modo in cui il pensiero schilleriano è stato fatto proprio dai rappresentanti del neokantismo. Tuttavia, dal momento che spesso l'interpretazione del pensiero di Schiller in senso kantiano è stata contrapposta alle sue letture in senso platonico e neo-platonico, un secondo obbiettivo del progetto è mostrare come questi due paradigmi interpretativi non siano necessariamente in contrasto. Difatti, molti dei pensatori neokantiani impegnati nel recupero del pensiero di Schiller non consideravano il suo kantismo in contraddizione con il suo platonismo, né minimizzavano gli elementi platonici presenti nella sua filosofia. Una delle ragioni di ciò è che i pensatori neokantiani spesso cercavano al tempo stesso di fornire una lettura kantiana della stessa filosofia platonica, così che tanto Schiller, quanto Platone e il platonismo di Schiller sono tutti interpretati in un senso kantianizzante.

Il presente volume intende proporsi come il luogo nel quale una serie di studi circoscritti ad aspetti specifici del tema in oggetto, un tema finora non molto indagato e che merita certamente di essere affrontato, prendono vita, nel tentativo di offrire una ricostruzione del pensiero di Schiller quanto più unitaria possibile, che tenga insieme le due prospettive teoriche, tanto quella kantiana, quanto quella platonica. La lettura platonica, come questo volume cercherà di dimostrare, sottolinea il ruolo centrale della nozione di bellezza nel pensiero schilleriano come fonte di un'unione armoniosa tra il mondo fenomenico e quello noetico, facendo emergere la centralità dell'aspetto metafisico nella filosofia di Schiller.

Sono qui raccolti dodici saggi che costituiscono la rielaborazione dei contributi presentati in occasione del convegno "Schiller e le fonti neo/platoniche", svoltosi presso l'Università degli studi di Salerno nei giorni 4-5 giugno 2025.

Apri la serie il saggio di Gianpaolo Cammarota, «*Echter Idealismus ist Realismus*». Schiller poeta dell'ideale in Hermann Cohen, che attraverso un'attenta analisi dell'interpretazione coheniana di Schiller si propone di dimostrare come il filosofo tedesco, discepolo di Kant, si inserisca nella tradizione dell'autentico idealismo, quello platonico-kantiano. Come bene sottolinea Cammarota, sarebbe proprio grazie a Schiller, definito non a caso da Cohen "poeta dell'ideale", che è possibile comprendere perché l'idealismo sia il vero realismo. Emerge quindi la figura di Schiller come filosofo dell'ideale, continuatore dell'estetica di Kant, e ponte tra platonismo e idealismo critico.

Il contributo di Antonio Carrano, *Una moderna paideia? quale Platone per Schiller?* mette in luce la relazione tra il pensiero moderno tedesco e il pensiero

platonico, soffermandosi in particolare sul concetto di *paideia* greca, e interrogandosi sulla possibilità che oggi si parli, invece, di *paideia* moderna. Se è vero che Platone e Schiller hanno in comune, come sottolinea Carrano, l'idea che l'educazione sia a fondamento dell'umano, tuttavia mentre nella prospettiva platonica la *paideia* ha una finalità essenzialmente politica, cioè diretta alla comunità, per un filosofo come Schiller, invece, l'educazione sembra avere una funzione più individuale, diretta, nel suo carattere estetizzante, alla liberazione dell'individuo.

Il saggio di Giuseppe d'Alessandro, *Trascendentale, idea, vita: la meditazione di Schiller tra Kant e Platone*, mette in luce la compresenza del pensiero platonico e di quello kantiano nella filosofia schilleriana, a partire dall'analisi dei concetti di idea, vita e trascendenza che si rivelano assolutamente centrali. D'Alessandro mostra come Schiller assimili profondamente la filosofia di Kant – soprattutto la *Critica del Giudizio* – pur mantenendo una sua originale sensibilità artistica e antropologica. Parallelamente, il pensiero platonico (mediato anche da Mendelssohn) fornisce a Schiller strumenti per trattare temi come il bello, il sublime, la libertà e il destino. Il saggio non manca di affrontare, infatti, il rapporto tra destino, necessità e libertà nel pensiero schilleriano, dimostrando come il filosofo, influenzato da Kant e da Platone, cerchi di trovare una sintesi tra causalità storica e prospettiva finalistica.

Il contributo di Antonino Falduto, *Tra metafisica e fisiologia: elementi dell'antropologia morale del giovane Schiller*, intende, invece, dimostrare come l'antropologia morale sia un tema centrale già nel primissimo Schiller (1779–1782) e come questa centralità derivi da un sincretismo precoce tra metafisica e fisiologia. Lo studioso supera, quindi, la tesi tradizionale secondo cui Schiller, da giovane, avrebbe privilegiato quasi esclusivamente una visione metafisica del mondo. Come bene sottolinea Falduto, Schiller, durante la formazione alla Karlsschule come studente di medicina, sviluppa già un pensiero che unisce due differenti campi del sapere, ossia metafisica e fisiologia. Tale approccio metodologico consentirà al filosofo di trattare l'essere umano nella sua interezza, come unità di corpo e spirito.

Obiettivo del saggio di Claudia Gianturco, *Al di là dell'abisso vertiginoso: fonti neoplatoniche nel sublime schilleriano*, è invece quello di analizzare la presenza di elementi neoplatonici nella nozione di *sublime* nel pensiero Schiller, con particolare attenzione allo scritto *Sul sublime* (1801). A partire dalla constatazione secondo la quale Schiller, pur conoscendo Platone, Aristotele e lo Stoicismo, non ebbe accesso diretto alle opere di Plotino o Proclo, l'autrice propone l'ipotesi che tali influssi possano essere giunti al poeta-filosofo per

vie indirette e culturali, tramite la vasta tradizione platonizzante e neoplatonizzante del Rinascimento e dell'età moderna.

Il saggio di Ilaria Grimaldi, «*La Cultura del bello*» e lo stato. *Il Dialogo di Schiller con Platone e le affinità con l'interpretazione prociana*, mette in luce l'incidenza di concetti platonici sul pensiero di Schiller e in particolare della visione estetica platonica, soffermandosi in primo luogo sulla *Repubblica* di Platone, sottolineando i riferimenti allo scritto platonico che lo stesso Schiller inserisce ne *L'educazione estetica dell'uomo*. Successivamente, il focus dell'indagine si sposta sul *Commento alla Repubblica* di Proclo, con l'obiettivo di mostrare con maggiore chiarezza l'aderenza dell'estetica politica schilleriana al complesso delle nozioni platonico-neoplatoniche. Proclo e Schiller, pur essendo "interpreti platonici" radicalmente diversi, sembrano essere accomunati dall'idea secondo cui l'estetica e la politica non soltanto siano strutturalmente interconnesse, ma cooperanti in vista del raggiungimento dell'armonia del molteplice.

Il contributo di Christoph Horn, *Schiller's poem The Gods of Greece and its philosophical background*, analizza il poema di Friedrich Schiller *Die Götter Griechenlands* e ne ricostruisce il significato filosofico, le fonti teoriche e il rapporto con la filosofia della storia schilleriana. Horn mostra che il poema non è solo un inno nostalgico ai Greci, ma propone una vera filosofia della storia, costruita su un contrasto netto tra l'età antica greca (armoniosa, sensuale, poetica, animistica) e la modernità, caratterizzata, invece, da razionalismo, perdita della dimensione poetica, "disincanamento del mondo". Horn mette in evidenza come Schiller rielabori motivi del pensiero filosofico antico, in particolare quelli esiodei, facendo riferimento al mito della creazione del mondo e delle divinità, che Schiller riprende e modernizza, e quelli platonici, in particolare il *Politico* e i miti dei cicli cosmici.

Claudia Lo Casto con il suo saggio, *Risonanze platoniche e neoplatoniche nella concezione schilleriana del bello*, analizza in modo sistematico le risonanze platoniche e neoplatoniche presenti nella concezione schilleriana del bello, mostrando come Friedrich Schiller, pur inserito nel contesto filosofico del XVIII secolo e influenzato da Kant, recuperi temi fondamentali della metafisica antica per elaborare una teoria del bello come principio di mediazione, libertà e formazione umana. L'autrice evidenzia che, nonostante la scarsa presenza di riferimenti espliciti a Platone nelle opere schilleriane, il pensatore tedesco sembra rielaborare motivi centrali del *Simposio*, della *Repubblica*, del *Fedro* e del *Timeo*.

Il contributo di Francesco Marino, *Il platonismo di Schiller nell'interpretazione di Luigi Pareyson*, ricostruisce il modo in cui Pareyson interpreta l'opera

di Friedrich Schiller, mostrando come, attraverso questa lettura, emerga una matrice platonica che influenza profondamente sia la filosofia estetica, sia la teoria ermeneutica pareysoniana. Pareyson analizza Schiller fin dal 1949, e sebbene non lo qualifichi esplicitamente come un pensatore di stampo platonico, coglie nel suo pensiero una struttura filosofica affine a quella platonica, ad esempio nella presenza del bene nel bello e del sensibile come manifestazione del soprasensibile.

Il saggio di Giovanna Pinna, *Tra estetica e filosofia trascendentale. Sul concetto di persona negli scritti teorici di Schiller*, analizza l'evoluzione del concetto di persona negli scritti teorici di Schiller, evidenziando il progressivo distacco critico dalla filosofia di Kant. Così facendo, emergono tre momenti nel percorso intellettuale di Schiller. I *Kallias-Briefe* introducono la nozione di "persona della cosa" per fondare oggettivamente la bellezza come "libertà nell'apparenza". In *Grazia e dignità*, la persona diventa il nucleo spirituale che, attraverso la volontà, armonizza ragione e sensibilità nell'"anima bella". Infine, nelle *Lettere sull'educazione estetica*, la persona rappresenta il fondamento trascendentale immutabile dell'uomo, contrapposto al mutamento temporale dei suoi stati.

Franco Trabattoni con il suo contributo, *Il Platonismo "ibrido" di Friedrich Schiller*, analizza il rapporto complesso tra Schiller e Platone, concentrandosi soprattutto sulle *Lettere sull'educazione estetica* (1795), dove Schiller propone una sorta di *politeia* alternativa a quella platonica. L'autore mette in evidenza come Schiller, sebbene non abbia letto Platone direttamente, bensì la sua conoscenza del filosofo greco deriva dal *System der Platonischen Philosophie* di Tennemann, da un lato accoglie elementi tipici del pensiero platonico, dall'altro ne rovescia alcuni aspetti fondamentali, soprattutto riguardo al ruolo della ragione, dell'arte e della libertà.

La raccolta si chiude con il saggio di Luca Zenobi, «*Una vera e propria guerra, e non è necessaria alcuna indulgenza*». Il *platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco su filosofia e religione*, che ricostruisce il ruolo del platonismo nel dibattito filosofico, letterario e religioso del Settecento tedesco, con particolare attenzione a Schiller, Goethe, Humboldt e ai loro interlocutori culturali. L'autore a partire dalla constatazione che Schiller non lesse Platone direttamente in modo sistematico, bensì assimilandone alcuni concetti fondamentali, durante la sua formazione, attraverso la mediazione di Mendelssohn, Oetinger, Hartmann, sottolinea che egli fece del platonismo non una semplice dottrina, bensì un sistema di pensiero. Zenobi mette bene in evidenza come il platonismo non soltanto sia stato una sorta di luogo di incontro/scontro

tra religione, filosofia, estetica e politica, ma abbia contribuito, ad esempio in autori come Humboldt e Schiller, a costruire una visione moderna dell'arte, capace di armonizzare ragione e sensazione.

Questo volume nasce con l'obiettivo di mostrare come l'indagine sul rapporto tra Schiller, il platonismo e il neoplatonismo sia in grado di aprire ad una comprensione più profonda della costituzione stessa del pensiero schilleriano. Il recupero critico delle sue fonti antiche – dirette o indirette, esplicite o rielaborate attraverso la mediazione kantiana – consente di cogliere l'originalità con cui Schiller elabora una filosofia che si colloca fra estetica, metafisica e antropologia. Il contributo offerto dal neokantismo, che nella seconda metà dell'Ottocento ha riconfigurato il profilo teorico di Schiller, rivela la fecondità di una lettura che non contrappone, ma anzi intreccia le dimensioni kantiana e platonica della sua riflessione.

I saggi raccolti in questo volume contribuiscono a mettere in evidenza la complessità e la stratificazione del pensiero schilleriano, evidenziando come la bellezza, il sublime, la libertà e la *Bildung* assumano in lui un carattere di mediazione tra natura e spirito, fenomeno e idea, individuo e comunità. La pluralità degli approcci qui presentati – storico-filosofici, estetici, filologici – fa emergere una rete dinamica di risonanze concettuali che restituisce la figura di uno Schiller filosofo, profondamente inserito nella tradizione filosofica occidentale, e al tempo stesso capace di rinnovarla. L'auspicio è che questo volume possa costituire un punto di partenza per ulteriori ricerche volte a esplorare la ricchezza di quest'autore.

«Echter Idealismus ist Realismus». Schiller poeta dell'ideale in Hermann Cohen

Gian Paolo Cammarota

1. *Platonismo e kantismo nell'interpretazione coheniana di Schiller*

Nell'ultimo capitolo della *Kants Begründung der Ästhetik*¹, pubblicata nel 1889, Hermann Cohen definisce l'idealismo di Friedrich Schiller con la seguente espressione: «Echter Idealismus ist Realismus». Ebbene, per comprendere in che senso si possa affermare a proposito di Schiller che l'autentico idealismo è realismo è necessaria una premessa.

L'importanza di Schiller all'interno del movimento di pensiero neokantiano, a partire da Friedrich Albert Lange² e, poi, in particolare, in Hermann Cohen, è legata sicuramente all'interpretazione di Schiller come di un filosofo kantiano. Tale interpretazione, però, è possibile solo se si colloca Schiller all'interno di quella linea di pensiero che possiamo chiamare platonico-kantiana. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, tale linea di pensiero caratterizza, in modo significativo, la Scuola di Marburgo, fondata proprio da Cohen a partire dalla pubblicazione, nel 1871, della prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung*³.

¹ H. Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, Dümmmler, Berlin, 1889, ora in *Werke*, hrsg. im Auftrag des Hermann-Cohen-Archivs am Philosophischen Seminar der Universität Zürich von H. Holzhey und H. Wiedebach, G. Olms, Hildesheim, Zürich, New York 2009, Einleitung von H. Holzhey, p. 381 (d'ora in poi citato KBA).

² Come giustamente afferma Chiara Russo Krauss, «Schiller gioca un ruolo chiave nella definizione del programma neokantiano di Lange» (C. Russo Krauss, *Prefazione. Il ruolo di Schiller nel neokantismo di Lange*, in F. A. Lange, *Le poesie filosofiche di Schiller*, a cura di C. Russo Krauss, Federico II University Press, Napoli, 2025, pp. 9-18, p. 15). E, a sua volta, il kantismo schilleriano di Lange è fondamentale per comprendere il neokantismo nel suo complesso. Infatti, rispetto alle «prime fasi del "ritorno a Kant", più interessate alla teoria della conoscenza e alla critica della metafisica, Lange traccia la strada per un recupero del progetto kantiano nel suo insieme, ovvero nel suo essere un umanesimo di stampo illuministico, basato sulla visione della destinazione morale dell'uomo come meta della storia universale» (*ibid.*, p. 18).

³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmmler, Berlin, 1871, 1885², B. Cassirer, Berlin 1918³ (rist. della prima e della terza edizione in *Werke*, cit., Einleitung von G. Edel, 1.1-1.2-1.3, 1987); l'edizione del 1871, ora in *Werke* 1.3, è tradotta in italiano, *La teoria kantiana dell'esperienza*, a c. di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano, 1990 (d'ora in poi citato KTE).

E, d'altro canto, bisogna ricordare che, a partire da una sostanziale identificazione tra la storia della filosofia e la storia dell'idealismo platonico, nell'ultima parte del suo sistema filosofico, intitolata *Aesthetik des reinen Gefühls*, pubblicata nel 1912, Cohen afferma: «La filosofia è Platonismo»⁴.

L'identificazione tra filosofia e platonismo caratterizza l'intero cammino di pensiero di Cohen. Ed infatti, nel proseguire con la sua critica dell'esperienza l'opera iniziata da Kant con la critica della ragione, egli rimanda sempre, in particolare a partire dalla *Platons Ideenlehre und die Mathematik*⁵ del 1878, alla teoria platonica delle idee intesa come «teoria della fondazione dell'essere nel pensiero»⁶. Come è stato giustamente notato, si può addirittura ritenere non solo che l'idealismo critico coheniano si basa più sul pensiero puro platonico che sulla sintesi a priori kantiana⁷, ma anche che «l'immagine di Platone [...] forma lo sfondo permanente di tutta la sua [di Cohen] filosofia»⁸. Non a caso, Paul Natorp, nella Premessa alla prima edizione della sua *Platons Ideenlehre*, del 1902, non esita «a citare Hermann Cohen» come colui che ha aperto gli occhi a lui e a tutta la Scuola di Marburgo, «oltre che su Kant, anche su Platone». E, infatti, «solo la rinascita dell'idealismo kantiano ha posto le condizioni per la piena comprensione anche dell'idealismo di Platone»⁹. In queste affermazioni si manifesta con grande chiarezza la stretta connessione tra kantismo e platonismo che caratterizza la Scuola di Marburgo, la cui nuova lettura della filosofia kantiana trova nella rinnovata interpretazione di Platone un momento determinante. Come afferma Natorp, la dottrina platonica delle idee «si configura come un'introduzione all'idealismo» e la filosofia «non è altro che l'idealismo»¹⁰.

⁴ H. Cohen, *Aesthetik des reinen Gefühls*, 2 Bde, B. Cassirer, Berlin, 1912, ora in *Werke*, cit., Einleitung von G. Wolandt, 8-9, 1982, I, p. 245 (d'ora in poi citato ArG). Cfr. K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 3 sg.

⁵ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, in Id., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin, 1928, I, pp. 336-366, tr. it. *La dottrina platonica delle idee e la matematica*, in Hermann Cohen, *La dottrina platonica delle idee*, a c. di G. Gigliotti, in «Rivista di storia della filosofia», LXVIII, Supplemento al n. 1/2013, pp. 81-101.

⁶ A. Poma, *Sehnsucht della forma. Hermann Cohen nel postmoderno*, in A. Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Milano, Mimesis, 2014, p. 38.

⁷ A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Mursia, Milano, 1988, p. 45. Cfr. anche G. Edel, *Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens*, in «il cannocchiale», 1/2, 1991, numero dedicato a I filosofi della scuola di Marburgo, a c. di B. Antomarini, pp. 59-87.

⁸ K.-H. Lembeck, *Cohens frühe Platon-Deutung und seine Quellen*, in «il cannocchiale», 1/2, 1991, cit., pp. 89-116, p. 89.

⁹ P. Natorp, *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg, 1994 (1902), p. X, tr. it. *Dottrina platonica delle idee*, a c. di G. Reale e V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 7.

¹⁰ *Ibid.*, p. IX, tr. it. cit., p. 5.

Se, ora, ci chiediamo che cosa significa affermare che la filosofia è platonismo, che la dottrina delle idee platonica è un'introduzione all'idealismo e che la filosofia è idealismo e ci interroghiamo dunque sul significato di idealismo, ebbene, è proprio grazie al poeta dell'ideale, come lo chiama Cohen, e cioè a Friedrich Schiller, al filosofo trascendentale seguace di Kant, che possiamo comprendere in che senso l'autentico idealismo è realismo.

2. *Der Dichter des Ideals*

Schiller è il vero continuatore dell'estetica kantiana, colui che ha compreso maggiormente tra tutti i seguaci di Kant che il bello è una forma ideale e che tale forma è distinta dalla forma della natura e dalla forma della morale. E non solo. Nessuno meglio di Schiller, "il poeta dell'ideale", ha inteso in modo così chiaro il senso semplice e profondo, eternamente vero del metodo kantiano del filosofare¹¹.

Questa è l'immagine di Friedrich Schiller che Hermann Cohen ci consegna. A Schiller egli torna in tutte le opere dedicate a Kant e nel suo sistema filosofico. Al poeta dell'ideale, per esempio al suo *Inno alla gioia*, dedica importanti riflessioni che possono aiutarci a comprendere meglio la sua collocazione nella storia del pensiero. La lettura che Cohen fa delle opere di Schiller ci permette di liberarlo da alcuni cliché, anzitutto a proposito del suo rapporto con Kant.

La *Kants Begründung der Ästhetik* è sicuramente l'opera in cui Cohen costruisce la sua immagine di Schiller prendendo in esame l'estetica kantiana. Nell'Introduzione storica¹², in un affascinante *excursus* sul modo in cui nascono i problemi estetici nella filosofia prekantiana¹³, Cohen si sofferma su Platone e Plotino e sulla centralità dell'idea per la fondazione dell'arte, a cui contrappone l'approccio empiristico di Aristotele. Il vero fondatore dell'estetica filosofica è individuato, però, in Immanuel Kant e nel suo sistema della filosofia critica. Secondo Cohen, come primo autore di un sistema della filosofia, «Kant avrebbe con la sua fondazione dell'estetica affrontato il problema di rendere ragione di un ambito di fatti della cultura non riducibili né alla cono-

¹¹ Cfr. KBA, p. 379.

¹² KBA, pp. 6-91.

¹³ E. Gamba, *La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano, 2008, p. 57.

scienza scientifica né alla moralità»¹⁴. In ogni caso, per Cohen, «anche l'estetica non ha per oggetto le esperienze e le valutazioni soggettive, bensì l'arte»¹⁵.

Nell'ultimo capitolo della *Kants Begründung der Ästhetik*¹⁶, intitolato non a caso "L'estetica critica, i suoi amici e i suoi oppositori", Cohen ritiene anzitutto che i classici della letteratura e della poesia tedesca siano collegati all'estetica kantiana. Ed individua in quello trascendentale l'idealismo classico opponendolo alla filosofia romantica¹⁷. Secondo Cohen, contro l'idea come rappresentazione (*Vorstellungs-idee*) dei sensisti moderni, con l'idea trascendentale Kant volle riabilitare il significato platonico, originariamente greco, dell'idea, che è il nome antico della forma¹⁸.

Cohen afferma: «l'ideale e la forma in Schiller non possono costituire un'opposizione rispetto al reale e al contenuto poiché tale opposizione nell'idealismo di Schiller non sussiste». E immediatamente dopo aggiunge: «L'idealismo trascendentale è anzitutto l'idealismo dell'esperienza, l'idealismo della scienza. L'autentico idealismo è realismo». È questo un elemento fondamentale per comprendere la lettura che Cohen fa di Schiller: «Da esso ne consegue che il concetto della forma e dell'ideale realizzano il superamento dell'opposizione tra idealismo e realismo». E, difatti, come dice Kant, «l'idealismo trascendentale [...] è realismo empirico»¹⁹.

L'ideale estetico è una nuova forma prodotta da quella idealizzazione che unifica il superamento estetico del dovere e il superamento estetico della legalità della natura²⁰.

A questo proposito, mi fa piacere ricordare quanto scriveva Giovanna Pinna nella Prefazione ad una raccolta di saggi intitolata *Schiller e il progetto della modernità*.

Per poter riconoscere la centralità dell'apporto di Schiller alla storia culturale europea senza rischiare di svuotare la sua opera «dei contenuti dialettici, produttivamente contraddittori, idealisticamente realistici», e "moderni", è utile «liberare Schiller dal cliché «secondo cui egli rappresenterebbe «l'a-

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ KBA, pp. 335-433.

¹⁷ KBA, p. 343.

¹⁸ Cfr. KBA, p. 363: «Der alte Name für die Form ist Idee. Eine der Grundbedeutungen der Idee ist Gestalt oder Form. So wurden denn auch neben den sittlichen Vorstellungen vorzugsweise die ästhetischen Objecte Ideen genannt. Wie das Wahre und das Gute, so ist das Schöne eine Idee».

¹⁹ KBA, pp. 381 sg.

²⁰ KBA, p. 381.

nello di raccordo tra Kant e l'idealismo»²¹, intendendo con esso l'idealismo postkantiano della filosofia classica tedesca. Colpisce, in questo giudizio, il riferimento ai contenuti dialettici, contraddittori, ma idealisticamente realistici, dell'opera di Schiller. Per comprendere in che senso tali contenuti siano "idealisticamente realistici" bisogna necessariamente intendere quale sia il rapporto di Schiller con Kant²², quale tipo di idealismo caratterizzi il pensiero di Schiller e in base a quale significato di idea e di realtà.

La stessa Giovanna Pinna, nel contributo pubblicato nel volume *Schiller e il progetto della modernità*, individua bene il senso dell'idealismo schilleriano. Nella *Prefazione* alla *Braut von Messina*, osserva Pinna, Schiller afferma che la natura è essenzialmente un'idea ed è dunque attingibile esclusivamente attraverso lo spirito, senza essere però prodotta da esso²³.

Nell'affermazione schilleriana si ritrova esattamente la concezione kantiana di un idealismo trascendentale inteso come realismo empirico. Nella *Dialettica trascendentale* della prima edizione della *Critica della ragion pura*, nella "Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale", Kant afferma: «L'idealista trascendentale è un realista empirico e riconosce alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma è immediatamente percepita»²⁴. Nell'interpretazione di Cohen, l'Estetica trascendentale kantiana, che si occupa della sensibilità come fonte della conoscenza, ha come suo esito metafisico quello di porre «un realismo che è, *come tale*, idealismo»²⁵.

All'idealismo comune, considerato come una forma di idealismo empirico o realismo trascendentale, che cerca di fondare il mondo reale su un terreno diverso da quello dell'esperienza e così intraprende un volo apparente al di là dei limiti dell'esperienza alla ricerca di idee sovrasensibili²⁶, Cohen oppone l'idealismo trascendentale come realismo empirico. L'idealista transcendentale-

²¹ G. Pinna, *Prefazione. Riflessione e poesia*, in G. Pinna, P. Montani, A. Ardivino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Roma, 2006, pp. 7-10, p. 7.

²² A. L. Siani, G. Tomasi, *Introduzione*, in A. L. Siani, G. Tomasi (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, ETS, Pisa, 2013, pp. 5-10, p. 9.

²³ G. Pinna, «Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt». *Aporie e variazioni del concetto schilleriano di natura*, in G. Pinna, P. Montani e A. Ardivino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 71-87, p. 71.

²⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kants *Gesammelte Werke*, Akademieausgabe, voll. III (ed. 1787) (in seguito cit. B) e IV (ed. 1781) (in seguito cit. A), Berlin, 1911, A 371, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, II voll., Bompiani, Milano, 1989, II, pp. 430 sg.

²⁵ KTE, p. 239, tr. it. cit., p. 243.

²⁶ Cfr. KTE, p. 242, tr. it. cit., pp. 245 sg.

le «prende le mosse dalla possibilità dell'esperienza, della conoscenza», ma riconosce che «tutta la conoscenza non deve derivare da dove essa incomincia». Egli astrae dalla materia dell'esperienza. Essa non può essere «l'inizio di ogni pensiero». Dal punto di vista dell'idealismo trascendentale, la conoscenza non comincia prima di ogni esperienza, presupponendo il mondo delle cose, per poi afferrarlo, grazie all'esperienza, nella sua eventuale verità a priori. Nello spirito copernicano che caratterizza l'idealismo trascendentale, ci si interroga sulla possibilità dell'esperienza, capovolgendo l'ordine di quei concetti della riflessione che sono materia e forma: «la prima cosa da cercare è la forma dello spirito, la forma dell'esperienza. Questo è il vero apriori. L'oggetto deve essere fatto girare attorno a questo, deve costituirsi nel girare attorno ad esso»²⁷.

In questo capovolgimento del rapporto tra materia e forma, come vedremo, si può rintracciare uno degli elementi fondamentali del kantismo di Schiller, un elemento che lo distingue in modo significativo dalla filosofia romantica.

Il nuovo rapporto tra forma e materia, infatti, non significa, come vuol far credere la filosofia post-kantiana, che la realtà viene formata da concetti autocreanti. Si fraintende completamente Kant se non si tiene presente questo fatto: «l'apriori non viene *scoperto* soltanto nei concetti, ma nella sensibilità, e in questa innanzitutto: e così è resa impossibile l'intuizione *intellettuale*»²⁸.

Cohen chiarisce qual è l'obiettivo della critica della ragione kantiana: «far ruotare gli oggetti attorno ai concetti, ridurre le realtà assolute a validità obiettive, risolvere le sostanze in idee = categorie ampliate, costruire fenomeni dalle forme che la ricerca trascendentale convalida come apriori = condizione della possibilità dell'esperienza»²⁹.

Per Cohen, in definitiva, questo è il segreto dell'idealismo: «Risolvere la diversità delle cose in distinzioni di idee»³⁰.

L'idealismo di Schiller è, dunque, per Cohen, l'idealismo del filosofo trascendentale, per il quale, come abbiamo già visto, «ideale e forma non possono costituire alcuna opposizione rispetto al reale e al contenuto»³¹. Non a caso Cohen cita un passo delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* in cui si dice: il filosofo trascendentale «non si propone affatto di spiegare la possibilità

²⁷ KTE, p. 243, tr. it. cit., pp. 246 sg.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ KTE, p. 257, tr. it. cit., p. 258.

³⁰ KTE, p. 270, tr. it. cit., pp. 268 sg.

³¹ KBA, p. 381.

delle cose, ma si accontenta di stabilire le conoscenze dalle quali si comprende la possibilità dell'esperienza»³².

3. Schiller e la filosofia morale kantiana

Cohen osserva, però, che Schiller non ha solo determinato, dal punto di vista della conoscenza della natura, «le condizioni dell'esperienza a partire dalle conoscenze» ma, ancora prima del suo incontro con la filosofia kantiana, «ha inteso la legge morale come condizione imprescindibile per la storia degli uomini in quanto esseri morali»³³.

Cohen cita a questo proposito i *Briefe über Don Carlos* del 1788, in cui Schiller si oppone ad ogni forma di entusiasmo e di esaltazione (*Schwärmerei*) morale, riconoscendo che «le motivazioni morali, che derivano da un ideale di eccellenza e di perfezione da raggiungere, non sono naturalmente presenti nel cuore umano»³⁴. E, significativamente, Cohen riporta il seguente passo di Schiller:

Mi sembra che l'uomo sia più organizzato e determinato a lasciarsi guidare, nelle sue scelte morali, da sentimenti momentanei e semplici piuttosto che da idee complesse della ragione, e che motivazioni individuali siano molto più compatibili con la sua natura piuttosto che quelle universali e generali³⁵.

Come è stato osservato alcuni anni fa, nei *Briefe*, grazie all'incontro tra riflessione etica e antropologia empirica, Schiller rende manifesto quello che può essere considerato come l'elemento di maggior interesse della sua drammaturgia: «la destrutturazione della morale per via psicologica e la scoperta delle fragili fondamenta su cui si regge il sistema della cultura occidentale»³⁶. Nella caratterizzazione del rapporto tra il marchese Posa e il principe Carlos, futuro re, Schiller critica l'individualismo egotistico del marchese e disvela la sua *Schwärmerei*, mostrando che dietro quello che appare come un puro sentimento di affetto da parte di Posa si cela «in realtà la maschera di un gelido

³² KBA, p. 379. F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (Neunzehnter Brief), in *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, Carl Hanser Verlag, München, 1967, V, p. 629, tr. it. *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Introduzione e note di A. Negri, Armando, Roma, 2005, Lettera 19, p. 190.

³³ KBA, p. 380.

³⁴ F. Schiller, *Briefe über Don Carlos*, in «Der Teutsche Merkur», December 1788, Letter 11, pp. 224-267, p. 260.

³⁵ *Ibid.*, p. 256.

³⁶ L. Crescenzi, *La critica della morale e il martire della storia. Studi sui Briefe über Don Carlos*, in G. Pinna, P. Montani e A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 91-108, pp. 95 sg.

utilitarismo e, persino, di un istinto sopraffattore. Colui che sulla scena viene ammirato come il più nobile degli amici inizia a rivelarsi, nell'analisi di Schiller, come un individualista animato da doppi fini, concentrato unicamente sul sentimento della propria superiorità intellettuale e morale»³⁷.

Da questo punto di vista, per comprendere la concezione schilleriana dell'essere umano in relazione alla filosofia morale kantiana, è utile ricordare quanto Cohen scrive sul significato del dovere nella *Fondazione kantiana dell'etica*. «La realtà oggettiva della legge morale consiste proprio nel *non* essere reale nell'esperienza», ma nel *diventare* reale «mediante il nostro modo di agire»³⁸. Solo se si prendono le mosse non dall'uomo sensibile, ma dalla legge morale, si può giungere, «se non direttamente all'uomo, però all'*umanità* quale necessario soggetto di quel volere»³⁹. Inoltre, nel designare «il rapporto che noi uomini abbiamo con la legge morale», il principio kantiano del dovere non è un principio etico limitante che impedisce quanto è dato negli impulsi naturali, come vorrebbe Schopenhauer e lo stesso Schleiermacher, ma è un principio etico di autoformazione⁴⁰. Cohen afferma: «I germi dell'estetica kantiana, che in Schiller hanno dato i loro frutti più maturi, sono sbocciati da questo duro terreno del dovere»⁴¹.

Si comprende, così, quanto segue: «sarebbe sinceramente da augurarsi che scompaia finalmente la facile definizione del rapporto tra Kant e Schiller che si trova nelle nostre storie della letteratura, per cui quest'ultimo avrebbe mitigato con l'estetica il rigorismo del primo»⁴².

Grazie alle citazioni dai *Briefe über Don Carlos* nella *Kants Begründung der Ästhetik*, lo Schiller di Cohen appare come il poeta dell'ideale che esprime, però, la stessa consapevolezza di Kant rispetto all'uomo empiricamente determinato. Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Schiller, facendo riferimento agli eventi della Rivoluzione francese e ai suoi eccessi, afferma:

L'edificio dello stato di natura vacilla, le sue fragili fondamenta cedono e sembra che sia data una possibilità fisica di collocare la legge sul trono, di onorare finalmente l'uomo come fine a se stesso e di mettere la vera libertà alla base dell'unione politica.

³⁷ *Ibid.*, p. 99.

³⁸ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Dümmler, Berlin, 1877, B. Cassirer, Berlin, 1910², ora in *Werke*, cit., Einleitung von Peter Müller und Peter A. Schmid, 2, 2002, p. 309, tr. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, a c. di G. Gigliotti, Milella, Lecce, 1983, p. 277 (d'ora in poi citato KBE).

³⁹ KBE, p. 310, tr. it. cit., p. 278.

⁴⁰ KBE, p. 324, tr. it. cit., p. 290.

⁴¹ KBE, p. 327, tr. it. cit., p. 293.

⁴² KBE, p. 326, tr. it. cit., p. 292.

Egli considera tutto ciò una «vana speranza», poiché «la possibilità *morale* manca»⁴³. Egli vede realisticamente «lo spirito dell'epoca oscillare tra perversità e brutalità, tra innaturalità e mera natura, tra superstizione e incredulità morale; ed è solo attraverso un equilibrio di mali che a volte viene ancora mantenuto entro i limiti»⁴⁴.

E, dunque, all'uomo empiricamente determinato, all'uomo sensibile, Schiller oppone «l'uomo esteticamente determinato»:

Attraverso lo stato d'animo estetico, l'autonomia della ragione si rivela nel dominio della sensibilità [...] Il passo dallo stato estetico a quello logico e morale (dalla bellezza alla verità e al dovere) è, quindi, infinitamente più facile del passo dallo stato fisico a quello estetico (dalla semplice cieca vita alla forma)⁴⁵.

Solo grazie allo stato estetico, alla forma come idea, e non da quello fisico, può svilupparsi lo stato morale dell'uomo⁴⁶.

Cohen cita la nota della Lettera 23 in cui Schiller chiarisce che nell'agire conformemente a uno scopo nel mondo fisico è possibile elevarsi al di sopra di questo scopo solo dal punto di vista estetico. Il dovere può prescrivere che la volontà sia santa, ma non che la natura sia santificata. E concorda con Schiller: «non c'è un superamento morale del dovere, ma c'è un superamento estetico». E questo significa: «Accanto alla moralità vi è l'arte». E che l'arte possa essere pensata come un superamento del dovere è uno degli aspetti del problema estetico, che rimanda all'altro, al fatto che sia possibile un superamento estetico della legalità della natura. In un'unica parola, la possibilità del superamento estetico è la questione dell'ideale, che vale tanto per la moralità quanto per la natura. «Ambedue sono la materia per l'arte». E ciò significa, secondo Cohen, che «soltanto l'idealizzazione unifica ambedue le materie per produrre una nuova forma, l'ideale estetico»⁴⁷.

Per Schiller, dunque, l'ideale e la forma non sono in opposizione al reale, poiché al contrario sono essi, attraverso l'idealizzazione, a costituire la realtà come forma e, cioè come idea.

È solo attraverso un processo di idealizzazione che si costituisce, per esempio, nella sua realtà (*Realität*) l'idea universale di umanità.

⁴³ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (Fünfter Brief), in *Sämtliche Werke*, cit., pp. 579 sg., tr. it. cit., Lettera quinta, p. 122.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 581, tr. it. cit., p. 124.

⁴⁵ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (Dreiundzwanzigster Brief), in *Sämtliche Werke*, cit., p. 642, tr. it. cit., Lettera 23, pp. 210 sg.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 643, tr. it. cit., Lettera 23, p. 211.

⁴⁷ KBA, p. 381.

È particolarmente significativo il fatto che Cohen si occupi sia nella sua *Logica* che nella sua *Estetica* dell'*Inno alla gioia*, in cui egli ritrova anzitutto il processo di idealizzazione che dall'eroe del mito porta, attraverso la forma poetica originaria della comparazione (*Vergleichung*), all'uomo⁴⁸.

Nella *Logik der reinen Erkenntnis*, citando il verso dell'*Inno alla gioia* «Alle Menschen werden Brüder», Cohen afferma: «Il poeta dice che gli uomini *diventano* fratelli, perché nella realtà storica effettiva non sono riconosciuti come tali». Dal punto di vista logico e concettuale, però, precisa Cohen, «sind die Menschen Brüder», «gli uomini sono fratelli»⁴⁹. Alla *Wirklichkeit*, alla realtà storica effettiva, nella quale gli uomini non si riconoscono come fratelli, Cohen oppone l'identità concettuale secondo la quale gli uomini sono fratelli. Schiller, invece, in quanto poeta, segue, dal punto di vista estetico, una logica particolare.

Nella proposizione “gli uomini sono fratelli” non è presente in primo luogo un giudizio categorico, ma un giudizio affermativo, il cui importante effetto è quello di proclamare e creare l'identità. Nel dire gli uomini “diventano” fratelli invece di “sono” fratelli, Schiller evita l'affermazione e si muove così in direzione del giudizio categorico. Nel dire «gli uomini diventano fratelli» egli critica fortemente la violazione del fatto che gli uomini siano fratelli e, cioè, la violazione dell'identità tra uomo e fratello⁵⁰.

4. Conclusione

Schiller, in quanto discepolo di Kant, appartiene, insieme a Goethe e Humboldt, alla tradizione dell'autentico idealismo. Uno degli elementi fondamentali del suo pensiero, infatti, è «l'attenzione per la connessione e la distinzione sistematica delle diverse direzioni della cultura», il che «implica il riconoscimento dell'autonomia di ognuna di queste diverse direzioni». Schiller non nega mai l'autonomia dell'arte subordinandola alla conoscenza della natura, alla moralità o alla religione, ma neanche afferma un predominio dell'arte che annulli l'autonomia delle altre direzioni della cultura. Dalla conoscenza e dalla moralità, come osserva anche Cohen, l'arte trae la propria materia⁵¹.

⁴⁸ ArG, I, pp. 369 sg., p. 376.

⁴⁹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, B. Cassirer, Berlin, 1902, 1914², ora in *Werke*, cit, Einleitung von H. Holzhey, 1977, 6, p. 545 (d'ora in poi citato LrE)

⁵⁰ LrE, p. 545.

⁵¹ E. Gamba, *La legalità del sentimento puro*, cit., p. 92.

Inoltre, per Hermann Cohen, in quanto filosofo kantiano, Schiller, il poeta dell'ideale, incarna l'idealismo platonico e kantiano, l'autentico idealismo inteso come vero realismo.

È particolarmente significativo quanto Cohen afferma proprio nel capitolo dell'*Etica della volontà pura* intitolato "L'ideale":

il vero *idealismo* non accetta certo di dipendere dalla realtà effettuale e dall'esperienza, al contrario, se ne rende del tutto indipendente; ma solo per badare in modo più deciso e sostanziale al rapporto con l'esperienza. Non vuole fare speculazioni a favore del paese di cuccagna, bensì, con il senso della realtà proprio dell'autentico idealismo, vuole abbracciare la realtà per dominarla, per impadronirsene, per trasformarla. *Il senso più profondo della purezza sta nell'applicabilità*, nella produzione dell'essere, quale applicazione del concetto puro. L'applicazione della purezza mira alla realtà concreta, ma la purezza mette in atto in tal modo un *radicale cambiamento* di questa realtà⁵².

Vale anche per Schiller ciò che Cohen ritiene accomuni Platone e Kant: «è la strada dell'idealismo liberarsi dai vincoli della natura e dalla tirannia dell'esperienza»⁵³.

In questo senso, l'ideale che, come si esprimeva Lange, precede sempre la vita⁵⁴, è sempre in lotta con la vita. In Schiller, nella poesia *Das Ideal und das Leben*, Cohen riconosce questa lotta.

L'ideale non è più il regno delle ombre, ma deve pervadere la vita affinché la libertà oltrepassi il destino e trasformi la vita nella terra della libertà. Questo non è astratto pensiero poetico, ma ciò che Schiller ha sempre cercato, l'umanizzazione della legge morale⁵⁵.

⁵² H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlin, 1904, 1907², ora in *Werke*, cit., Introduction by S. Schwarzschild, 7, 1981, p. 391, tr. it. *Etica delle volontà pura*, a c. di G. Gigliotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, p. 282 (d'ora in poi citato ErW)

⁵³ ErW, p. 14, tr. it. cit., p. 15.

⁵⁴ Cfr. F. A. Lange, *Introduzione e commento alle poesie filosofiche di Schiller*, in F. A. Lange, *Le poesie filosofiche di Schiller*, cit., p. 101.

⁵⁵ H. Cohen, *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* (1914), ora in *Werke*, cit., bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, 16, 1997, pp. 239-297, pp. 288 sg.

Una moderna *paideia*? quale Platone per Schiller?

Antonio Carrano

1. Benché siano rari i riferimenti agli autori del pensiero antico negli scritti di Kant, di Fichte, o anche di Schelling, convinto di suo che la filosofia moderna fosse regredita con Cartesio «in una specie di seconda infanzia»¹ (un caso a parte è rappresentato invece da Hegel, peraltro autore di reiterati corsi di storia della filosofia negli anni del suo magistero berlinese)², resta che Platone è, tra i filosofi greci, quello che più spesso compare nelle loro riflessioni³: vuoi in rapporto alla tensione morale tra ideale e reale, teoria e prassi (Kant e Fichte), vuoi in riferimento all'idea dell'«immanenza del divino nel divenire necessario del mondo»⁴ (Schelling).

Per quanto riguarda Kant, si può constatare un atteggiamento di sincera modestia unito a un'interpretazione 'di parte' della dottrina platonica delle idee. Nel presentarla in maniera convenzionale come rinviante agli «archetipi delle cose stesse»⁵ attribuiti alla «suprema ragione» e insieme «partecipati alla

Dedicato a Anna Donise, senza tanti perché.

¹ Vedi F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856-1861, d'ora in avanti citati con la sigla SW, Bd. I, 10, p. 4;

² Cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (1973), pp. 385-419; V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, Prefazione di G. Reale, Saggio introduttivo di H. Krämer, Vita e Pensiero, Milano 1998, Parte II L'interpretazione hegeliana della filosofia di Platone, pp. 75 ss.

³ Cfr. J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris 1979; Ch. Assmuth, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

⁴ Vedi F. Moiso, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, introduzione a F.W.J. Schelling, *Timaus*, Guerini & Associati, Milano 1995, p. 28.

⁵ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B370; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1977², pp. 313-314. Cfr. al riguardo H. Heimsoeth, *Kant und Plato*, in «Kant-Studien», LVI (1965-1966), pp. 349-372; F. Camera, *Il confronto di Kant con Platone nella Critica della ragion pura*, in *La trasmissione della filosofia nella forma storica: Comunicazione e documenti*, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, a cura di L. Malusa, Franco Angeli, Milano 1999, vol. II, pp. 119-138.

ragione umana», egli non presunse di averla compresa meglio del suo autore (come fecero altri in seguito)⁶. In realtà, senza impegnarsi più di tanto a saggiarne la consistenza teoretica nella prima *Critica*, e limitandosi a criticarne *en passant* il correlato innatismo nella seconda⁷, egli mirò a guadagnarla alla propria causa, mostrando come quella antica dottrina del “sublime filosofo” testimoniassse a favore dell’affermazione del primato del pratico, da lui stesso fondato sulla distinzione di valore tra i due mondi – sensibile e soprasensibile – di cui l’uomo è ugualmente “cittadino”. Come non menzionarla, del resto, in pagine dedicate al tema delle “idee in generale”?

Platone vide con chiarezza che la nostra capacità conoscitiva è stimolata da un bisogno assai più alto di quello che la limita a compitare semplici fenomeni sul fondamento di una unità sintetica, per leggerli come esperienza, e che la nostra ragione si eleva per natura sua verso conoscenze che si collocano troppo oltre perché uno dei qualsiasi degli oggetti forniti dall’esperienza sia in grado da corrispondere ad esse; conoscenze che, tuttavia, hanno una propria realtà e non sono semplici chimere. Platone rintracciò principalmente le sue idee in tutto ciò che pratico, cioè fondato sulla libertà; la quale da parte sua rientra nelle conoscenze che costituiscono il prodotto peculiare della ragione⁸.

Volendo seguire per sommi capi il suo ragionamento, è da notare che Kant è partito da questa osservazione per segnalare da un lato che i «concetti della virtù» non possono essere desunti dall’esperienza (nella misura in cui offrono l’“originale” per la valutazione di qualsiasi uomo che ne offra l’esempio) e dall’altro che l’impossibilità di una perfetta corrispondenza con l’archetipo non riesce da solo a inficiare la richiesta di un comportamento adeguato dal punto di vista morale. In tanto, infatti, l’idea non ha nulla di chimerico, ma anzi svolge una funzione vitale, in quanto non solo funge «da fondamento ad ogni avvicinamento alla perfezione morale» per il soggetto che agisce (e si giudica mentre lo fa), ma sottende anche «un qualsiasi giudizio circa la presenza o assenza di un valore morale». Questo, in sintesi, il suo parere in merito.

⁶ Cfr. in proposito H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1972, p. 232. L’appello al principio ermeneutico del *Beseverstehen* trova sostegno in Schleiermacher nella pratica di traduzione dei testi di Platone (*Platons Werke von F. Schleiermacher*, Berlin 1804-1828), cui egli attese lungamente, accompagnandovi un’*Introduzione* (tr. it. *Introduzione a Platone*, appendice di W. Dilthey, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1994) che ha influenzato a lungo gli studi moderni (cfr. su questo punto H. Krämer, *Il paradigma romantico nell’interpretazione di Schleiermacher*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano 1991, pp. 71-81).

⁷ Cfr. Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA, V, p. 141; tr. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1980², p. 290.

⁸ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Kritik der reinen Vernunft*, B370; tr. it. cit., p. 314.

Non sorprende quindi che, evocando di lì a poco la «Repubblica platonica», Kant abbia mirato a invalidare il luogo comune circa la natura chimerica di ogni supposto miraggio di perfezione, «tale da non poter risiedere altrove che nella mente di un pensatore sfaccendato». Egli l'avrebbe ripetuto anni dopo, ne *Il conflitto delle facoltà*, sia pure in una semplice nota, dove il nome di Platone ricorre insieme a quelli di alcuni autori delle moderne utopie come Thomas More, James Harrington, Denis Veiras (chiamato erroneamente Allais). E dove, pur ammettendo la mancanza di un riscontro fattuale di quelle creazioni partorite dalle menti dei loro autori, si tiene a distinguere tra l'impossibilità di vederle mai realizzate (così da restare «un dolce sogno»)⁹ e l'ammissibilità di tendervi a livello di pensiero, anzi il «dovere [di] farlo», sebbene da parte «del sovrano» e «non dei cittadini».

Al netto del riconoscimento del significato storico dell'entusiasmo suscitato dalla Rivoluzione¹⁰, i suoi tragici avvenimenti hanno suggerito a Kant un atteggiamento di moderazione. Tra la conquista del potere «dal basso»¹¹, destabilizzante l'ordine costituito, e la promulgazione «dall'alto» di leggi rispettose del medesimo, non potevano esservi dubbi per lui su quale strada scegliere. Convinto perciò che lo Stato avesse bisogno di riformare «di tanto in tanto anche se stesso, [...] tentando la via dell'evoluzione, anziché della rivoluzione», per progredire «costantemente verso il meglio», egli è andato nella direzione contraria, quando ha sfiduciato uno dei pilastri della politica di emancipazione che sta alla base del meccanismo di attribuzione dei ruoli e di collocazione sociale ed è rinvenibile in quasi tutte le utopie, a iniziare da quella platonica: l'istruzione pubblica quale strumento dell'educazione civica.

Attendere che istruendo la gioventù nella famiglia e successivamente nelle scuole, dalle inferiori alle superiori, istruendola nelle discipline intellettuali e morali sostenute dall'insegnamento religioso, si giunga infine non solo a formare buoni cittadini, ma a educarli al bene che può conservarsi e sempre ulteriormente progredire, è un piano che difficilmente consente di sperare nel successo desiderato.

⁹ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Der Streit der Fakultäten* (1798), in AA, VII, p. 92; tr. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, p. 175 (nota). Su questo carattere utopico e tuttavia vincolante del modello ideale cfr. Platone, *Πολιτεία*, 592a-b; tr. it. *La Repubblica*, Introduzione di F. Adorno, Rizzoli, Milano 1981, vol. 2, p. 347.

¹⁰ Cfr. R.R. Clewis, *The Feeling of Enthusiasm*, in *Kant and the Faculty of Feeling*, edited by K. Sorensen, D. Williamson, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne-New Delhi-Singapore 2018, pp. 184-207; T. Saito, *Kant on patriotism: 'civic dignity' and 'way of thinking'*, in *Kant's concept of dignity*, hrsg. von Y. Kato und G. Schönrich, Walter De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 303-323.

¹¹ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Der Streit der Fakultäten*, pp. 92-93; tr. it. cit., pp. 175-176.

Questa avversione nei confronti di una politica di promozione dell'istruzione – soprattutto se comparata con le misure suggerite in Francia da Condorcet¹², ispiratore di quelle proposte successivamente da Cuoco¹³ per il Regno di Napoli – segna un punto a sfavore dell'illuminismo kantiano, pur senza annullarne la sincerità in merito all'invito a tenere viva la speranza nel progresso verso il meglio. Di certo evidenzia una forma di ambivalenza nei confronti del pensiero platonico, di cui va rintracciato il motivo in un discordante interesse. Non è un caso se, al richiamo a un maggiore rispetto nei confronti di un pensiero che andava approfondito e non pregiudizialmente scartato «come inutile, col pretesto puerile e dannoso della sua inattuabilità»¹⁴ (come riteneva in maniera denigratoria l'autore della *Historia critica philosophiae*¹⁵, J.J. Brucker), Kant non ha poi fatto seguire una più precisa disamina della tesi screditata, ossia che «un principe non sarà mai in grado di governare rettamente se non sarà partecipe delle idee». Il suo intento non era di fornire un'attenta analisi della *Politeia*, esaminando il tema della giustizia in sé, considerata come funzionale al bene di una comunità ristretta come l'antica polis, e da cui dipendono perciò «la felicità e il suo contrario»¹⁶. La sua sensibilità era fondamentalmente diversa (anche per un distinto modo di concepire la felicità)¹⁷, come diverso era l'orientamento del suo pensiero politico, rivolto a definire le condizioni di stabilità della società di fronte alla condizione moderna dell'«antagonismo», da convertire appunto in «causa di un ordine legittimo»¹⁸.

¹² M.J.A.N. Caritat de Condorcet, *Memoires sur l'instruction publique*, in «Bibliothèque de l'homme publique», 1791; tr. it. *Le memorie sull'istruzione pubblica*, Prefazione di S. De Dominicis, Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1911; cfr. sull'argomento C. Duce, *Condorcet on Education*, in «British Journal of Educational Studies», 19, (1971), 3, pp. 272-282; C. Coutel, *Pour l'instruction publique: Romme et Condorcet*, in «Annales historiques de la Révolution française», Gilbert Romme: actes du colloque de Riom (19-20 mai 1995), 304, (1996), pp. 327-344. Come è stato giustamente osservato per esemplificare la posizione di Condorcet, «l'educazione pubblica dev'essere solo istruzione, deve limitarsi cioè a propiziare competenze senza formare valori [...]» (D. De Rougemont, *I misfatti dell'istruzione pubblica*, Prefazione di B. Bordignon, Introduzione di A. Mingardi, Rubbettino Editore – Leonardo Facco Editore, Soveria Mannelli-Treviglio 2005, p. 27).

¹³ V. Cuoco, *Rapporto al Re Gioacchino Murat* (1809) in Id., *Scritti sulla pubblica istruzione*, a cura di L. Biscardi e R. Folino Gallo, Laterza, Roma-Bari 2012; sull'argomento cfr. W. Cariddi, *Il pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, Milella, Lecce 1981.

¹⁴ Per questa e la successiva citazione vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B372-373; tr. it. cit., p. 315.

¹⁵ I. Brucker, *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente literarum ad nostra tempora*, apud Bernh Christoph Breitkopf, Lipsiae 1743.

¹⁶ Vedi Platone, *Πολιτεία*, 472c; tr. it. cit., vol. 2, p. 193.

¹⁷ Cfr. in merito J. Young Kang, *Die allgemeine Glückseligkeit. Zur systematischen Stellung und Funktionen der Glückseligkeit bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2015. Per uno sguardo d'insieme sul tema F. del Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁸ Vedi Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlich Absicht* (1784), in AA, VIII, p. 20; tr. it. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli,

Premessa l'«insocievole socievolezza» degli uomini, ovvero la compresenza della loro «tendenza a unirsi» con la loro «continua resistenza» a farlo, egli ha pensato perciò che solo l'esercizio della libertà individuale disciplinato dalla legge potesse dare impulso al progressivo perfezionamento dell'«ordinamento della legislazione»¹⁹, nella convinzione che il primo funga necessariamente da elemento di spinta alla progressiva realizzazione del secondo, considerato anche il vincolo di responsabilità che unisce tra loro le generazioni²⁰. Affermare perciò che:

Una costituzione volta a fondare la massima possibile libertà umana in base a leggi tali da far sì che la libertà di ciascheduno coesista con quella degli altri (non dunque a fondare la massima felicità, poiché questa ne conseguirà da sé) costituisce quanto meno un'idea necessaria che va posta a fondamento non soltanto del primo disegno d'una costituzione politica, ma di qualsiasi legge [...]

doveva portare per forza ad accogliere come «rigorosamente esatta», nel segno dell'idealismo platonico, «l'idea che assume tale *maximum* quale archetipo, al fine di ottenere che la costituzione giuridica degli uomini si vada sempre più avvicinando alla massima perfezione possibile».

Naturalmente, il riconoscimento del merito di Platone in rapporto «ai principi della moralità, della legislazione, della religione» non ebbe termine con Kant. Il suo nome compare di nuovo in una pagina del *Sistema di etica* di Fichte (coevo de *Il conflitto delle facoltà*), e precisamente nella parte conclusiva dedicata alla trattazione dei “doveri dell'uomo secondo la sua particolare professione”, tra i quali figurano i “doveri dei funzionari dello Stato” (§ 32), scorrendo dei quali il medesimo sembra aver preso sul serio la tesi platonica irrisa da Brucker e lasciata in sospenso da Kant. Quasi chiosando il passo kantiano, dalla premessa che «il funzionario dello Stato» – in qualità di «amministratore della volontà comune»²¹, espressa «mediante un contratto esplicito o tacito», da cui dipende la

Laterza, Roma-Bari 1995, p. 33. Si rimanda sull'argomento al volume di W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984.

¹⁹ Per questa e le successive citazioni vedi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B373-375; tr. it. cit., pp. 315-317.

²⁰ Si rimanda in merito a Id., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in AA, VIII, pp. 308-309; tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 154-155. Riguardo al rapporto di responsabilità nei confronti della discendenza cfr. R. Mordacci, *Il dovere di fare la storia*, Introduzione a I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2005, pp. 7-35.

²¹ Per questa e le successive citazioni vedi J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), in Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitsky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 e sgg. (d'ora in avanti citata con la sigla GA) I,5, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitsky, Mitarbeit von H.M. Baumgartner, E. Fuchs, K. Hiller und

stessa «costituzione dello Stato» – «deve [...] essere un dotto, nella propria specialità», Fichte ha desunto per estensione che ogni principe, per «poter regnare bene», deve essere «partecipe delle idee». Al richiamo all'autorità di Platone egli ha accompagnato orgogliosamente la convinzione – se si prescinde da ogni riferimento al contratto – di dire «la stessa cosa». Per quanto appare evidente la sua affinità con Kant, o meglio, con l'interpretazione kantiana della dottrina platonica delle idee, piuttosto che con Platone, dal quale lo dividevano oltre duemila anni di storia e un modo completamente diverso di intendere la vita politica e la legittimazione del potere.

Nel trattare delle competenze e attribuzioni di quel particolare tipo di dotto rappresentato dal funzionario dello Stato, Fichte ha tenuto a specificare che la condotta del governo non può mai limitarsi alla semplice gestione ordinaria, posto che la condizione del presente è sempre protesa – fosse anche impercettibilmente e malgrado le prove contrastanti – verso il futuro concepito a sua volta nella forma di un avanzamento incessante. Non per altro, come egli affermava, il funzionario dello Stato

deve conoscere necessariamente, sia la costituzione che egli è obbligato a rispettare e i contratti dichiarati o taciti sui quali essa riposa, sia la costituzione statale come essa dovrebbe essere, ossia l'ideale. Infine, egli deve conoscere la via che deve percorrere l'umanità in generale, e il suo popolo in particolare, per divenir partecipe di questa costituzione.

Cosa Fichte abbia voluto dire con ciò sembra chiaro. Ancor più di Kant, egli ha legato a una immagine dinamica della storia, che ha il suo elemento motore nel progresso, quella determinata concezione dell'idea che lo proietta all'infinito verso il meglio. Ne sono prova i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, dove si insiste sulla mediazione tra teoria e prassi, denunciando la malafede di quanti negavano allora che i «principi filosofici» si possano mai «adattare alla vita»²² e, pur ammettendone l'inconfutabilità sul piano della teoria, li bocciavano su quello della prassi per mancanza di applicabilità²³. Ma ne danno conferma le successive lezioni *Sul-*

P.K. Schneider, 1977, pp. 310-311; tr. it. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 332-333.

²² Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution (1793-1794)*, in GA, cit., I,1, hrsg. von R. Lauth and H. Jacob, Mitwirkung von M. Zahn and R. Schottky, 1964, pp. 228-229; tr. it. *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*, in *Sulla Rivoluzione francese*, a cura di V. E. Alfieri, Laterza, Bari 1968, pp. 78-79.

²³ Su questo tema del divario tra la teoria e la prassi accenna lo stesso Platone, osservando: «È possibile che la pratica di una cosa sia uguale alla teoria, o è legge di natura che la pratica meno della teoria colga il vero, anche se ciò a qualcuno non paia» (Id., *Πολιτεία*, 473a; tr. it. cit., vol. 2, p. 193). In verità, la posizione espressa successiva-

la missione del dotto, dove ritorna la polemica nei confronti di quegli spiriti conservatori che ritenevano «soltanto inutili» determinati ideali, «vuoi perché non sarebbero realizzabili, vuoi perché nel mondo reale, così com'è, non avrebbero alcuna rispondenza»²⁴.

2. Resterebbe invero deluso chi si attendesse di incontrare almeno una volta il nome di Platone nei più tardi *Discorsi alla nazione tedesca*: uno scritto, in cui non solo è centrale il tema dell'educazione, intesa come «l'arte di formare l'uomo»²⁵, tutta «ancora da scoprire» e tale da fare della cultura «una componente essenziale dell'allievo», ma è determinante l'intento di estenderla alla «maggioranza su cui propriamente si basa il corpo comune, il popolo». E pertanto uno scritto dove, a prevalere su tutto, è in definitiva il programma 'politico' di «portare la nuova formazione a tutti coloro che sono tedeschi, senza alcuna eccezione», e proprio per trasformarli «in una totalità, che in tutti i suoi singoli membri sia spinta e animata dallo stesso unico interesse», identificabile con quello sovrano della nazione.

Volendo trovare un motivo a tale omissione, si può dire che al fondo dei *Discorsi* non vi è una concezione dell'istituto giuridico come istituto educativo mirante a rendere superfluo, alla lunga, lo strumento della coercizione assecondando lo sviluppo della coscienza morale dei cittadini. A dettarli fu infatti l'esperienza della cocente sconfitta subita nella duplice battaglia di Jena e Auerstedt (14 ottobre 1806) ad opera delle armate di Napoleone, dove, a parere di Fichte, era emersa l'inferiorità politica, ancor più che militare, della Prussia rispetto all'Impero francese. Così che il futuro riscatto doveva venire per lui dall'approntamento di un soggetto forte, coeso, identificato con la nazione, in

mente dal filosofo sembra inclinare verso una forma di riformismo, tale da non imporre un'applicazione integrale e immediata del modello di città formulato in via teorica. Si legge, infatti, poco più avanti nel testo: «cerchiamo di indagare e dimostrare cosa c'è ora di mal fatto nelle città per cui non si reggono a questo modo e con qual minimo cambiamento una città potrebbe venire a un tal genere di costituzione; se è possibile, per uno solo, se no per due, e se no, sempre per il minor numero di cambiamenti, e del minimo possibile valore» (ivi, 473b; tr. it. cit., p. 194). Su questo argomento cfr. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Introduzione di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano 1982, pp. 214-237.

²⁴ Vedi J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in GA, cit., I,3, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Mitarbeit von R. Scottky, 1966, p. 25; tr. it. *La missione del dotto*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 42.

²⁵ Per questa e le successive citazioni vedi Id., *Reden an die deutsche Nation* (1808), in GA, cit., I,10, hrsg. von R. Lauth, E. Fuchs, H.G. von Manz, I. Radrizzani, P.K. Schneider, M. Siegel and G. Zöller, Mitwirkung von J. Beeler-Port, 2005, pp. 113-114; tr. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 16.

assenza del quale il popolo tedesco rischiava di restare in futuro ai margini della storia²⁶. In tal senso, quanto veniva indicato dal filosofo – un'opera di educazione collettiva, rivolta anzitutto alla creazione di una volontà 'salda' – era richiesto da un tempo di guerra che imponeva la «stringente necessità delle decisioni»²⁷, mettendo in ombra le precedenti proposte di una forma di governo calata nella realtà presente e insieme orientata a realizzare la costituzione ideale (com'è anche quella condotta nel testo, allora molto discusso, de *Lo Stato commerciale chiuso*, in cui si dà credito alla schiera dei «politici speculativi» di stampo platonico)²⁸.

Se ci si pensa, Schiller era morto solo qualche anno prima, nel 1805, ma il programma di un'educazione estetica, come egli l'aveva caldeggiata, sembrava appartenere a un'altra epoca, tramontata al pari della 'nostalgia della Grecia' – per rievocare il titolo dell'importante libro di Taminiaux²⁹. Assetata di bellezza e perciò attratta dall'«ideale di una umanità perfetta»³⁰ incarnata mirabilmente dai Greci – «ricchi insieme di forma e di pienezza, al tempo stesso filosofici e creativi, al contempo delicati ed energici»³¹, così da unire «in una

²⁶ «Ciò che ha perduto la sua indipendenza, ha in parti tempo perduto la facoltà di intervenire nel flusso del tempo, e di determinarne liberamente il contenuto; se persiste in questa condizione, il suo tempo, ed esso stesso insieme a questo suo tempo, viene diretto dalla violenza estranea che comanda sul suo destino; d'ora in poi, esso non ha più un proprio tempo, bensì conta i suoi anni secondo gli eventi e le età di popolazioni e imperi stranieri» (ivi, p. 104; tr. it. cit., p. 6).

²⁷ Vedi ivi, p. 118; tr. it. cit., p. 21.

²⁸ Id., *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre, und Probe einer künftig zu liefernden Politik* (1800), in GA, cit., I,7, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Mitwirkung von E. Fuchs und P.K. Schneider, 1988, p. 41; tr. it. *Lo Stato commerciale chiuso. Un Progetto filosofico come appendice alla Dottrina del diritto e come saggio di una politica di prossima pubblicazione*, a cura di C. Sabbatini, Accademia Vivarium Novum, Roma 2018, p. 81. Cfr. al riguardo M. Ivaldo, *Ideen zu einer spekulativen Politik. Aus der Einleitung und dem Ersten Buch ("Philosophie") des Fichtes Geschlossenen Handelsstaat*, in Fichtes "Geschlossener Handelsstaat": Beiträge zur Erschließung eines Anti-klassikers, hrsg. von t.S. Hoffmann, Dunckler & Humblot, Berlin 2018, pp. 103-106. Di un testo «platonicamente ispirato» parla B.P. Priddat in *Adam Smith*, Dunckler & Humblot, Berlin 2024, *Differentie Konzepte der Modernisierungsbewältigung um 1800: common sense-Marktökonomie (Smith), Staatsrechtswirtschaft (Fichte) und korporatistische Zivilökonomie (Hegel)*, pp. 205-231.

²⁹ Cfr. J. Taminiaux, *La nostalgie d la Grèce à l'aube de l'idéalisme Allemand: Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Nijhoff, la Haye 1967, in particolare cap. III, Kant et les Grecs, poles des grands essais schilleriens, pp. 72-127.

³⁰ Vedi F. Schiller, *Über Anmut und Würde* (1793), in *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Bregündet von J. Petersen, hrsg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und des Schiller-Nationalmuseums in Marbach von L. Blumenthal und B. von Wiese (d'ora in avanti citati con la sigla NA), Bd. XX, *Philosophische Schriften*, Erster Teil, hrsg. von B. von Wiese, unter Mitwirkung von H. Koopmann, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1962, p. 298; tr. it., *Grazia e dignità*, in *Scritti estetici*, a cura di C. Baseggio, UTET, Torino 1951, p. 190.

³¹ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), in NA, cit., Bd. XX, p. 321; tr. it., *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica Edizioni, Palermo 2009, p. 32.

splendida umanità la giovinezza della fantasia con la virilità della ragione» –, quell'epoca aveva avuto appunto nella figura del poeta-filosofo il campione di una visione plastica dell'uomo attinta dalla *bildende Kunst*³², da cui erano stati avvinti anche altri in quello scorcio di secolo in Germania (da Goethe a Wilhelm von Humboldt, da Hölderlin, a Hegel), e che in lui si tradusse – per il filtro operato dalla lettura di Kant – nell'esigenza dell'«accordo fra la parte morale e quella sensibile»³³ dell'uomo. Un passo di *Grazia e dignità* restituisce in maniera fedele l'intento di fondo della sua riflessione:

Se grazia e dignità, quella sorretta ancora dalla bellezza architettonica, questa dalla forza, sono unite nella medesima persona, l'espressione della umanità in questa è completa, ed essa è là, giustificata nel mondo degli spiriti e avvolta nel fenomeno. Le due legislazioni si toccano qui così da vicino, che i loro confini si confondono. Con mitigato splendore, la libertà della ragione sorge nel sorriso della bocca, nello sguardo dolcemente animato, nella fronte serena, e con sublime commiato la necessità della natura tramonta nella nobile maestà del volto. Secondo questo ideale di bellezza umana sono raffigurati gli antichi, e lo si riconosce nella divina figura di una Niobe, nell'Apollo del Belvedere, nel Genio alato di Villa Borghese e nella Musa del Palazzo Barberini³⁴.

Benché questa immagine ideale dell'uomo codificata dalla scultura greca fosse espressione per Schiller dell'intima armonia che caratterizza l'«*anima bella*»³⁵, in grado di mitigare la tensione tra i poli contrari della “natura sensibile” e del “mondo morale” (*Sittlichen*), non si può intendere invero la sua ammirazione per i Greci semplicemente come il segno di un desiderio di distacco dal proprio tempo e dall'inquietudine prodotta dalla civiltà moderna (come neppure avrebbe potuto, se non al prezzo di uno sconveniente mimetismo nei confronti di un mondo consegnato per sempre al passato). Se il suo classicismo è riuscito a trasmettere una versione dell'antico, senza cadere nella trappola della caricatura, è perché ha preconizzato un imminente disagio e interpretato un reale bisogno, prospettando una forma di composizione armonica della scissione prodotta da una cultura sempre più modellata «dall'intelletto che tutto distingue»³⁶.

Non altro evidenzia il suo pressante richiamo al gusto, in risposta all'esigenza di «un sentimento vivo e puro del bello» in grado di influire sulla

³² Cfr. J. Haupt, *Geschichtsperspektive und Griechenverständnis in ästhetischen Programm Schillers*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 18 (1974), p. 412.

³³ Vedi F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, p. 298; tr. it. cit., p. 190.

³⁴ *Ivi*, pp. 300-301; tr. it. p. 193.

³⁵ Vedi *ivi*, p. 287; tr. it. cit., p. 177.

³⁶ Vedi *Id.*, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 322; tr. it. cit., p. 32.

«vita morale»³⁷. Nel porlo al centro di un breve saggio apparso in “Die Horen” con il titolo *Sull'utilità morale dei costumi estetici*, Schiller ha chiesto infatti al gusto di conciliare il contrasto tra l'«istinto sensibile» e «la legge morale»³⁸ (destinato a svilire la stessa libertà), ravvisando nel suo possesso il tratto di ‘distinzione’ che caratterizza in tutto e per tutto gli uomini colti, formati in senso estetico.

Ad animi rozzi, ai quali mancano al tempo stesso l'educazione morale e quella estetica, la legge è data immediatamente dalla loro brama, ed essi agiscono soltanto come piace ai loro sensi. Ad animi morali, ai quali manca però l'educazione estetica, la ragione dà immediatamente la legge, e soltanto per considerazione del dovere essi vincono la tentazione. In anime esteticamente raffinate vi è un'istanza in più, la quale non di rado sostituisce la virtù dove questa manca, e la facilita dove c'è. Questa istanza è il gusto.

In tale prospettiva, può anche starci il richiamo al concetto gramsciano di ‘egemonia’, come è stato fatto, per rammodernare la concezione schilleriana dell'«estetico», ravvisandovi il tentativo di mitigare le istanze repressive della ragione astratta così da fondarne il dominio «sul consenso invece che sulla ruvida coercizione»³⁹. Se questo era l'intento, appare conseguente l'approntamento da parte di Schiller, in veste di poeta e drammaturgo, di un programma educativo diretto a elevare agendo sul gusto⁴⁰. In un'epoca ormai afflitta, a suo avviso, dalla scarsa presa dell'ideale sugli uomini e dal ridimensionamento della loro libertà per l'imporsi nella realtà del bisogno e della logica materiale dell'utile, egli ha ravvisato nell'arte il veicolo di una pratica formativa in grado di agire dall'interno, facendo leva sul sentimento.

Il corso degli eventi ha impresso al genio del tempo una direzione che minaccia di allontanarlo sempre più dall'arte dell'ideale. Questa deve abbandonare la realtà ed elevarsi con l'audacia appropriata al di sopra del bisogno. L'arte o infatti figlia della libertà e deve prendere ordini dalle necessità degli spiriti e non dalle esigenze della materia, Adesso però il bisogno domina e piega sotto il suo giogo tirannico l'umanità caduta in basso. L'utile è il grande idolo del tempo, che tutte le forse devono servire e a cui tutti i talenti debbono rendere omaggio. Su questa

³⁷ Vedi Id., *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten* (1796), in NA, cit., Bd. XXI, hrsg. von B. von Wiese, unter Mitwirkung von H. Koopmann, 1963, p. 28; tr. it. *Sull'utilità morale dei costumi estetici*, in Id., *Scritti estetici*, cit., p. 355.

³⁸ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 31; tr. it. cit., pp. 358-359.

³⁹ Vedi T. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford-New York 1990, cap. 4, Schiller and Hegemony, p. 106.

⁴⁰ Con la consueta finezza R. Koselleck ha mostrato come «nel solco della critica artistica e teatrale esercitata nel secolo decimottavo, [...] approdata infine alla *Hamburgische Dramaturgie* di Lessing», Schiller abbia cercato da subito di tradurre in concreto l'idea di un'educazione estetica mediante l'«azione di un buon teatro stabile» (Id., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, 1959; tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, introduzione di P. Schiera, Bologna, 1972, pp. 114-119).

rozza bilancia le conquiste spirituali dell'arte non hanno peso alcuno e, priva di ogni incoraggiamento, essa scompare dallo schiamazzante mercato del secolo. Lo stesso spirito della ricerca filosofica sottrae all'immaginazione una provincia dopo l'altra e i confini dell'arte si restringono quanto più si allargano quelli della scienza⁴¹.

Di contro a un modo di concepire la libertà che la iscrive appieno nella sfera degli interessi, Schiller ha puntato tutto, se così si può dire, sulla virtù taumaturgica della bellezza⁴², assegnando all'arte il compito strategico di «trasformare – come rilevato in una prospettiva sociale da Habermas – quelle forme di vita che gli individui condividono»⁴³ (in un modo per lo più inconsapevole e dunque passivo, conviene aggiungere). Il fatto di aver intuito con notevole anticipo la piega (in parte nefasta) che già allora stava prendendo il corso del mondo non significa però che egli vi abbia volto le spalle del tutto, in nome di un modello alternativo di vita, riferibile ai Greci. Tanta insistenza sull'«interezza», quale tratto distintivo del loro carattere, gli è servita anzitutto a evidenziare per contrasto il dissidio tra le due nature che affliggeva i suoi contemporanei: non più del tutto «selvaggi» (asserviti ai sentimenti), in maggioranza ancora «barbari» (inariditi dai principi), e solo di rado uomini davvero «colti» (*Kulturmenschen*), ovvero capaci di propiziarsi la natura e rispettarne la libertà, «limitandosi a imbrigliarne l'arbitrio»⁴⁴. Non va trascurata pertanto la sua consapevolezza del carattere fittizio della condizione armoniosa attribuita agli antichi⁴⁵ e insieme della natura immaginaria di un modello di vita rispondente a quell'uomo 'intero' mai davvero esistito, se non nella mente di quanti si sforzarono parimenti di offrire un esempio di «autenticità» ai loro contemporanei, ma senza abbandonare la convinzione moderna e borghese della preminenza dell'individuo⁴⁶ – una convinzione del

⁴¹ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pp. 311; tr. it. cit., pp. 24-25.

⁴² Cfr. P. Gardiner, *Freedom as an Aesthetic Idea*, in *The Idea of Freedom. Essay in Honour of Isaiah Berlin*, edited by A. Ryan, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 27-39.

⁴³ Vedi J. Habermas, *Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, in *La città delle parole. Lo sviluppo del moderno nella letteratura tedesca*, a cura di F. Chiarini, A. Venturelli, R. Venuti, Guida Editori, Napoli 1993, p. 52. Cfr. H.G. Pott, *La cultura come gioco, socievolezza e arte del vivere. Le «Lettere sull'educazione estetica» di Schiller e il progetto di educazione umanistica dell'illuminismo*, in *Schiller e il progetto della modernità*, a cura di G. Pinna, P. Montani, e A. Ardovino, Carocci, Roma 2006, pp. 55-70.

⁴⁴ Vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pp. 318; trad. it. cit., p. 29.

⁴⁵ Cfr. A. Meier, *Die Griechen, Die Natur und die Geschichte. Ein Motivzusammenhang in Schillers Briefen Über die ästhetische Erziehung und Über naive und sentimentalische Dichtung*, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 29 (1985), p. 122.

⁴⁶ Ne è testimonianza la riflessione politica del giovane Humboldt sui limiti dell'attività dello Stato, integrata da quelle dedicate all'antichità greca e romana. Cfr. Id., *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften,

tutto estranea alla mentalità dell'antica Grecia⁴⁷, in cui si radica anche la tesi principale della *Repubblica* platonica riguardante l'«unità dell'etica politica e di quella personale»⁴⁸.

Paradossalmente, è in ragione di tale attaccamento che Schiller guardò in maniera, se si vuole, competitiva ai Greci, nell'idea che il progresso vantato dall'«attuale genere umano»⁴⁹ – che si guardasse a «singoli soggetti» o a «intere classi di persone» – aveva penalizzato le potenzialità di esprimere individualmente «l'immagine della specie umana», riflettendola perciò unicamente in maniera frammentaria. Inseriti come parti di «un ingranaggio ingegnoso»⁵⁰, diretto a riprodurre semplicemente la «vita meccanica», gli uomini si mostravano ormai incapaci di «imprimere l'umanità nella propria natura». Sotto questo aspetto, non c'era margine di confronto con i Greci. Così che pure la domanda – «Quale moderno, individualmente, può scendere in campo in singolar tenzone con il singolo ateniese per disputare il premio dell'umanità?»⁵¹ – va presa per ciò che è, ovvero come una sconsolante constatazione.

Fu così che l'immagine dei Greci divulgata dal classicismo tedesco – come parve a uno dei più grandi filologi e studiosi del pensiero antico, Werner Jaeger – scontò un desiderio di proiezione, destinato a fornire alla lunga quella percezione irenica dell'*Antike* avversata in seguito da Nietzsche con spietato sarcasmo⁵². Come egli tenne a evidenziare nelle pagine introduttive al suo

Berlin 1903 ff., Bd. I, pp. 97-254; tr. it. *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, UTET, Torino 2004, pp. 127-263; Id., *Über das Studium des Althertums, und des Griechischen insbesondere* (1793), in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. I, pp. 255-281; tr. it. *Sullo studio dell'antichità, greca in particolare*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., pp. 267-295. Mi permetto di rimandare a due miei contributi humboldtiani: *W. von Humboldt: il seme antico del liberalismo. Riflessioni in margine a un libro di F. Tessitore ristampato di recente*, in «Archivio di storia della cultura», XXVII, 2014, pp. 337-378, e *Dall'antico al moderno: l'unificazione dopo la scissione*, in «Odradek, Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories», vol. VI, num. 1 (2020), *Aesthetics and Politics in Wilhelm von Humboldt*, edited by I. Ferron, pp. 115-152.

⁴⁷ Anche in questo caso va introdotta una distinzione storica tra l'età omerica, ancora arcaica, e quella ben più tarda in cui si ambienta la filosofia platonica. Su questo punto si rimanda a A. Schmitt, *Die Moderne und Platon: zwei Grundformen europäischer Rationalität*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2016 (2., überarbeitete Auflage), pp. 381-403.

⁴⁸ Vedi O. Höffe, *Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d)*, in *Platon, Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2011 (3., bearbeitete Auflage), p. 52.

⁴⁹ Per questa e le successive citazioni vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 322; tr. it. cit., p. 32.

⁵⁰ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, p. 323; tr. it. cit., p. 33 (in un caso lievemente modificata).

⁵¹ *Ivi*, p. 322; tr. it. cit., p. 32.

⁵² Cfr. in proposito N. Martin, *Nietzsche and Schiller. Untimely Aesthetics*, Clarendon Press Oxford, Oxford-New York 1996, pp. 13-52.

monumentale lavoro dedicato al tema della paideia, quell'immagine era il frutto di un'interpretazione che non teneva conto della stretta corrispondenza di piani tra "micro" e "macropoliteia"⁵³ che caratterizzò la cultura greca:

L'uomo la cui immagine si rivela nelle opere dei grandi Greci è l'uomo politico. L'educazione greca non è una somma d'arti e d'imprese private, avente per fine il perfezionamento dell'individuo, pago di se stesso. Così non prese a intenderlo che l'età di decadenza della tarda grecità, priva di Stato, dalla quale discende in linea diretta la pedagogia dell'età moderna. È comprensibile come il filoellenismo di un'età ancora apolitica del popolo tedesco, quale fu il nostro classicismo, abbia dapprima proseguito per questa via⁵⁴.

Stava in ciò, a giudizio di Jaeger, il motivo del fraintendimento della cultura greca: nell'oblio della sua natura politica⁵⁵ e nella sua conseguente conversione in un paradigma estetico. Per questo, se ne deduce che anche per Schiller l'educazione non poteva essere una «cosa della comunità»⁵⁶, come l'intesero invece i suoi amati greci, ma più propriamente una «faccenda individuale» e privata, come non poteva essere altrimenti all'epoca. Sicché non giova poi molto tener dietro ad analisi dirette a definire il modo in cui il 'politico' e l'arte furono per Platone e Schiller in un «rapporto di tensione»⁵⁷, se si perde di vista il significato che tali concetti hanno assunto in contesti storici e culturali tra loro incomparabili, come possono essere lo spazio aperto e pubblico dell'agorà e quello chiuso e privato dello studiolo di un intellettuale.

Senza entrare nelle rispettive formulazioni, si può affermare che è la finalità assegnata anticamente alla paideia – «plasmare consapevolmente [...] i nuovi individui»⁵⁸, elevandoli come uomini all'idea perché divenissero a pieno titolo cittadini – a marcare tale differenza, considerato che, diversamente che nell'antica Grecia, la cultura venne intesa allora in terra tedesca non già come l'«emanazione diretta della viva coscienza normativa d'una comunità umana», soggetta al processo dell'«evoluzione spirituale», ma come un processo rivolto, oltre che al disciplinamento esteriore, a un ingentilimento dei costumi finalizzato all'elevazione dell'individuo. (Fichte, che pure si avvicinò a quell'idea di

⁵³ Cfr. F. Adorno, *La «Politeia» di Platone*, introduzione a Platone, *Πολιτεία*, cit., pp. XXXII-XXXIII.

⁵⁴ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Walter de Gruyter, Leipzig-Berlin 1933-1947; tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1954, vol. 1, p. 18.

⁵⁵ Cfr. Id., *Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike*, in «Volk im Werden», 1 (1933), 3, pp. 43-49.

⁵⁶ Per questa e la successiva citazione vedi Id., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 1, p. 2.

⁵⁷ Vedi C. Janke, *Schiller und Plato. Vom Staate der Vernunft und dem Scheine der Kunst. Untersuchungen zur politiko-ästhetische Antinomie*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999, p. 1.

⁵⁸ Per questa e le successive citazioni vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 1, p. 2.

appartenenza a una comunità, perché funzionale alla definizione dell'identità della nazione, non subì più di tanto il fascino del mondo antico, e quando si richiamò ai Greci, lo fece solo per rivendicare la peculiarità linguistica e culturale del popolo tedesco rispetto a quelli di lingua neolatina.)⁵⁹

3. Inutile dire che alla paiedia greca non corrispose di fatto un blocco monolitico. Da studioso avveduto e impregnato di senso storico, Jaeger non ha mancato di mostrare come essa andò incontro nel tempo a quelle «trasformazioni della concezione dei valori» che inevitabilmente accompagnano la «vita umana». Tant'è che nella sua esposizione – dedicata per lungo tratto all'analisi testuale della *Repubblica* – lo stesso Platone figura come il promotore di un radicale rinnovamento della paideia mirante a toccare quelle manifestazioni dell'arte (poesia e musica) che, in quanto «fondamenti della formazione spirituale, avevano sempre incluso in sé anche l'educazione religiosa e morale»⁶⁰. Com'è noto, pur muovendo dal tradizionale riconoscimento del «valore universale della poesia, come totalità della cultura»⁶¹, e includendola anzi nella formazione di un carattere al contempo «mite e irascibile»⁶², come avrebbe dovuto essere quello dei 'guardiani' della città, egli non esitò infatti a destituirlo dal rango di «norma» assoluta, sottoponendola al criterio superiore della verità⁶³ spettante al sapere filosofico, il cui detentore era il solo «ad avere esperienza unita a pensiero»⁶⁴.

A titolo di inciso, nel cogliere il tratto costante e unificante della formazione dell'uomo greco nella sua caratura politica, Jaeger ha supportato – non in

⁵⁹ Si rimanda in merito a J. Heinrichs, *Nationalsprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die deutsche Nation*, in «Fichte-Studien», 2 (1999), pp. 51-73; D. James, *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*, Cambridge, 2015, cap. 7, The role of language in Fichte's construction of the nation, pp. 181-219; G. Gottlieb, *Fichte's Imagined Community and the Problem of Stability*, in *Fichte's Addresses to German Nation Reconsidered*, edited by D. Breazeale, T. Rockmore, State University of New York Press, New York 2016, pp. 175-199.

⁶⁰ Vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 366.

⁶¹ Vedi *ivi*, tr. it. cit., vol. 2, p. 368.

⁶² Vedi Platone, *Πολιτεία*, 375c; tr. it. cit., vol. 1, p. 65. Come Jaeger ha osservato al riguardo: «L'educazione musico-ginnastica dei guerrieri non è che l'antica paideia ellenica, filosoficamente riformata; come educazione e istruzione dell'intelletto essa si fonda in tutto sulla consuetudine e sul costume» (Id., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 482).

⁶³ Si ricorda che, in avvio di riflessione sulla mimesi, con cui ha inizio il libro X della *Repubblica*, Platone fa dire a Socrate in merito alla subordinazione dell'autorità di Omero alla forza del ragionamento: «un uomo non va onorato più della verità» (Id., *Πολιτεία*, 595c; tr. it. cit., vol. 2, p. 348).

⁶⁴ Vedi *ivi*, 582d; tr. it. cit., vol. 2, p. 333.

maniera diretta, ma neppure tanto velata – l'idea di un «futuro umanismo»⁶⁵. Non si comprenderebbe del resto il suo encomio della «coscienza civica» dei Greci, le cui opere egli giudicava espressione di una «grandiosità unica», senza la parallela denuncia della crisi attraversata nel suo presente dall'umanismo, come testimoniava il decadere della «parola cultura [...] a concetto meramente descrittivo»⁶⁶, privo di rimando a «un altissimo concetto di valore» e perciò a «un ideale consapevole». In anni cupi e drammatici della storia europea, quando era forte il rischio di un'appropriazione politicamente insidiosa e oppressiva di una visione della cultura intesa come processo diretto alla «creazione d'un tipo ideale d'intima coerenza e di stampo determinato»⁶⁷, implicante in senso normativo «un'immagine, presente allo spirito, di come l'uomo deve essere», Jaeger (osteggiato dal regime nazista ed emigrato nel 1937 negli Stati Uniti)⁶⁸ non ha mancato di insistenza nel ricordare che quella visione aveva una funzione fondante della «vita di una comunità statale»⁶⁹, qual era l'antica polis, implicando un riferimento al bene, cogliibile con le tre idee di «bellezza e proporzione e verità»⁷⁰.

Di tutto questo, non v'era traccia per Jaeger nell'età moderna, come gli sembrava anche dal fatto che nell'esperienza estetica, ormai sottomessa alla finalità della fruizione, «il godimento di un'opera d'arte è moralmente indifferente»⁷¹. Interessato a restituire nella sua originalità il «senso greco della vita e dell'arte», così da tracciare una separazione netta tra mondi distanti

⁶⁵ «Un futuro umanismo dovrà essere orientato sul fatto fondamentale di ogni attività educativa greca, che l'umanità, "l'esser uomo", fu sempre sostanzialmente riconnesso dai Greci alla natura politica caratteristica dell'uomo» (per questa e le successive citazioni vedi (W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 1, p. 18). Dello stesso va ricordato il saggio *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis* (1919), raccolto successivamente in Id., *Humanistische Reden und Vorträge* (Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1937), 2., erweiterte Aufl. 1960, pp. 17-30). Per un approfondimento del tema di un nuovo umanismo profilato per la prima volta da Eduard Spranger nel 1921 si rimanda al volume di B. Stiewe, *Der «Dritte Humanismus». Aspekte deutscher Griechenkonzeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2011.

⁶⁶ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, tr. it. cit., vol. 1, p. 7.

⁶⁷ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, tr. it. cit., vol. 1, p. 27.

⁶⁸ Cfr. in proposito W. Rösler, *Werner Jaeger und der Nationalsozialismus*, in *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*, hrsg. von C.G. King und R. Lo Presti, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 51-81.

⁶⁹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 393. Non va dimenticato come in quegli anni non mancarono le interpretazioni del pensiero di Platone (da quelle di Russell e Kelsen, fino a quella più accesa di Popper, avversata da Voegelin e Strauss) come di un antesignano del totalitarismo. Su questo tema si rimanda a F. Lecoutre, *Platon totalitaire? Une controverse du XXe siècle*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», (2020), 3, pp. 403-422.

⁷⁰ Cfr. Platone, *Φίλητος*, 65a; tr. it. Filebo, in Id., *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1982, vol. II, p. 565.

⁷¹ Per questa e le successive citazioni vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 367.

non solo di secoli, soprattutto in rapporto alle rispettive concezioni della politica, egli ha trascurato di dire che in quella «età ancora apolitica del popolo tedesco» la riflessione di Schiller si distinse per il fatto di mirare a fornire una soluzione “estetica”⁷² alla crisi “politica” segnata dall’evento della Rivoluzione – e proprio tentando di guadagnare l’apparenza all’ideale⁷³. Il che non significa ora proporre una lettura nel solco della filosofia platonica, se si assume che proprio contro quest’ultima Schiller ha indirettamente «mobilitato il potenziale approntato da Kant in forma argomentativa nel § 59 della *Critica del Giudizio* attraverso la relazione simbolica di moralità e bellezza»⁷⁴.

Certo è che a Schiller non appartenne l’idea secondo cui «l’uomo perfetto può essere formato solo all’interno di uno stato perfetto, e, inversamente, la formazione di un tale stato è problema di formazione umana»⁷⁵. Egli non pensò, infatti, alla stregua di Platone, che si dia una «somialianza»⁷⁶ tra l’uomo e lo Stato, tale per cui, ad esempio, per un verso è propriamente «schiava» l’anima di chi vive in una «città schiava e retta a tirannia», e per l’altro lo scatenarsi delle «passioni amorose e tiranniche»⁷⁷ dei diversi soggetti impedisce che si instauri un governo ispirato alla «legge» e fautore dell’«ordine». Benché abbia attribuito «una natura tentacolare (*Polypennatur*)»⁷⁸ agli Stati greci, Schiller ha ritenuto che in essi ogni individuo continuasse a godere di «un’esistenza indipendente», fino a divenire «se necessario [...] totalità». La sua era una interpretazione di parte e per certi versi forzata, che, sovrapponendo alla descrizione di quell’antica realtà la cruda diagnosi della propria epoca, in cui già si profilava la tendenza dell’uomo «a smarrire se stesso (*sich selbst versäumen*)»⁷⁹, era portata a vedere nell’individuo piuttosto che nello Stato il soggetto capace

⁷² Com’è noto, questa soluzione prevedeva per Schiller una «doppia estetica», l’una rivolta a stabilire condizioni di “grazia” per la via della bellezza, l’altra diretta a incentivare la “dignità” passando per l’esperienza del sublime come del patetico. Cfr. C. Zelle, *Die Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologische Aporien in Schillers philosophischen Schriften*, in *Der Ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, DFG-Symposium, hrsg. von H.-J. Schings, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 1992, p. 447.

⁷³ Si rimanda in proposito a D. Pugh, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller’s Aesthetics*, McGill-Queen’s University Press, Montreal-Kingston 1996, *Ideals and Illusion*, pp. 132-167.

⁷⁴ Vedi W. Högberg, *Fichte und Schiller. Eine Skizze*, in *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, hrsg. von J. Bolten, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, p. 277.

⁷⁵ Vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 447.

⁷⁶ Per questa e la successiva citazione vedi Platone, *Πολιτεία*, 577c-e; tr. it. cit., pp. 325-326. Cfr. in proposito P. Baumanns, *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, *Schillers Analogie der schönen Seelen und des ästhetischen Staats*, pp. 51-155.

⁷⁷ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, 587a-b; tr. it. cit., p. vol. 2, p. 340.

⁷⁸ Per questa e la successiva citazione vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 323; tr. it. cit., p. 33 (in un caso modificata).

⁷⁹ Per questa e le successive citazioni vedi *ivi*, pp. 327-328; tr. it. cit., p. 36 (in un caso lievemente modificata).

di invertire il processo della storia e salvare così l'umanità dalla «maledizione di [un] fine universale» improntato al sacrificio della generazione presente per un ipotetico eden futuro: quello in cui «il genere umano a venire» potrà infine dedicarsi «in un ozio beato alla propria salute morale e sviluppare la libera crescita della sua umanità». Responsabile in parte di tale depauperamento, lo Stato non aveva titolo per «fondare questa umanità migliore», giacché anzi era esso a dover «esser fondato su questa». Di qui l'esigenza di promuovere una fondazione dal basso dello Stato, attraverso l'azione educativa da assegnare a «un'arte più elevata».

L'epoca attuale, lungi dall'esibire quella forma di umanità che si è riconosciuta come la condizione necessaria di una riforma morale dello Stato (*einer moralischen Verbesserung*), ci mostra invece il suo esatto opposto. Se dunque i principi che ho esposto sino giusti e se l'esperienza conferma il mio quadro del presente, si deve allora dichiarare intempestivo ogni tentativo di una simile trasformazione dello Stato e chimerica ogni speranza fondata su ciò, sino a che la scissione nell'uomo interiore non sia sanata e la sua natura non sia sviluppata in modo sufficientemente pieno da essere essa stessa l'artefice e garantire alla creazione politica della ragione la sua realtà (*Realität*)⁸⁰.

A ben vedere, in tanto Schiller si è espresso così, in quanto ha visto nell'uomo, o meglio, in «ogni essere umano individuale»⁸¹, il rappresentante, «per predisposizione e per destinazione, [di] un puro uomo ideale». Appellandosi a tale destinazione in maniera affine a Fichte⁸², se si considera la prima delle cinque lezioni sulla missione del dotto, anch'egli ha ravvisato «il grande compito della [...] esistenza»⁸³ umana nell'«essere in accordo con l'inalterabile unità di questo [uomo ideale] in tutti i propri mutamenti». Solo nel presupposto di un simile «essere umano puro si poteva elogiare», a suo giudizio, lo Stato come «la forma obiettiva e per così dire canonica in cui la molteplicità dei soggetti tende a trovare un'unità». Peccato però che non abbia detto molto di più in rapporto a quest'ultimo, in un ragionamento di maggiore respiro sul piano giuridico. Non era un difetto di competenza a sconsigliarlo. Il fatto è che egli mirava ad altro, soprattutto a mettere in chiaro – nel suo tipico modo di pensare per opposizioni – che si danno due modi di essere (reale e ideale) dell'uomo come dello Stato:

⁸⁰ Ivi, pp. 328-329; tr. it. cit., p. 37.

⁸¹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 316; tr. it. cit., p. 28.

⁸² Sulla critica rivolta invece da Fichte alla teoria di una educazione estetica cfr. W. Högrefe, *op. cit.*, pp. 283-286.

⁸³ Per questa e le successive citazioni vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 316; tr. it. cit., p. 28.

Si possono [...] concepire due modi differenti in cui l'uomo nel tempo viene a coincidere con l'uomo come idea e di conseguenza altrettanti in cui lo Stato si può affermare negli individui: o l'individuo ideale sottomette quello empirico e lo Stato annulla gli individui, oppure l'individuo *diventa* Stato e l'uomo nel tempo *si nobilita* divenendo uomo come idea.

Tra l'annullamento delle parti a favore del tutto e il loro innalzamento grazie all'identificazione con il medesimo non v'erano motivi di tentennamento per Schiller. Per questo, invece di dar corpo a una compiuta visione dello Stato⁸⁴ come totalità organica, egli ha diretto altrove il proprio discorso, aprendo a quella «valutazione antropologica completa»⁸⁵ che fin da giovane aveva destato la sua attenzione⁸⁶, e che nelle *Lettere* viene opposta all'«unilaterale valutazione morale», nell'idea che l'educazione debba mirare a unire forma e contenuto in vista della conciliazione tra ragione e natura, unità e molteplicità: in ultima analisi, tra «la legge della prima [...] impressa [nell'uomo] da una coscienza indelebile» e «la legge dell'altra [impressa] da un sentimento inestirpabile».

Considerato che anche la riflessione platonica si volse alla «formazione del carattere» invece che alla trasmissione di «un'abilità tecnica»⁸⁷, nella convinzione che la paiedia dovesse lasciare «una precisa impronta spirituale»⁸⁸ nei membri della polis, così da investire «l'intera personalità» al fine dello «sviluppo dell'uomo nell'uomo»⁸⁹, non è una differenza da poco pensare, come fece Schiller, che la formazione spirituale degli individui debba convergere con l'interesse dello Stato a preservarne in senso estetico la varietà (piuttosto che a integrare l'armonia dell'anima dei cittadini con l'armonia del tutto rappresentato dalla polis, come pensò Platone). Contrastare l'unilateralità e ampliare la molteplicità: a questo, in primo luogo, avrebbe dovuto mirare per Schiller una adeguata formazione, da cui avrebbe tratto vantaggio la ricchezza di manifestazioni dell'umano e, in subordine, la prosperità dello Stato.

⁸⁴ Una ricostruzione del modo in cui Schiller ha concepito l'articolarsi del rapporto tra libertà e legislazione statale è offerta da H. Gockel, *Freiheit und Gesetzgebung. Zu Schillers staatspolitischen Ideen*, in *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation. Festschrift für Albert Mues zum 60. Geburtstag*, hrsg. von M. Götz [u. a.], Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 67-76.

⁸⁵ Per questa e le successive citazioni vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pp. 316-317; tr. it. cit., p. 28.

⁸⁶ Cfr. in proposito G. Willens, «Vom Zusammenhang der tierischen Natur mit seiner geistigen». *Das Medizinische Wissen des 18. Jahrhundert und der Menschenbildner Schiller*, in *Schiller im Gespräch der Wissenschaften*, hrsg. von K. Manger, G. Willens, Winter Verlag, Heidelberg 2005, pp. 57-78.

⁸⁷ Vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 437.

⁸⁸ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, tr. it. cit., vol. 2, p. 436.

⁸⁹ Vedi *ivi*, tr. it. cit., vol. 2, p. 617.

Per questo sarà sempre segno di una formazione carente se il carattere morale può affermarsi solo grazie al sacrificio di quello naturale, e assai imperfetta sarà una costituzione statale che è in grado di produrre unità solo attraverso la soppressione della molteplicità. Lo Stato deve rispettare negli individui non soltanto il carattere oggettivo e generico, ma anche quello soggettivo e specifico e nell'estendere il regno invisibile della moralità non deve spopolare il regno del fenomeno⁹⁰.

Esigere un simile rispetto dallo Stato fu un tratto caratteristico della visione "liberale" ancora prepolitica che accomunò Schiller a Humboldt. Nel caratterizzare «primariamente una qualità personale» di chi manifestava «libertà di pensiero, generosità, tolleranza, assenza di pregiudizi»⁹¹, essa era restia a intendere i cittadini e lo Stato come elementi del tutto solidali, come si potrebbe invece affermare nel caso di Platone, il quale si appellò all'idea della «comunione del corpo e dell'anima»⁹² per mostrare appunto che, «quando a uno dei cittadini venga a capitare qualcosa di bene o di male», una città ben governata «dirà che il soggetto cui capita ciò è parte di lei stessa, e tutta quanta ne condividerà il piacere o il dolore». Interessato a mostrare come «attraverso la bellezza ci si incammina alla libertà»⁹³, e convinto che «legge fondamentale» dello «Stato estetico» dovesse essere quella di «dare libertà attraverso la libertà»⁹⁴, Schiller si è proposto di mettere quest'ultima al riparo dall'intransigenza della ragione astratta, così da ovviare al pericolo – evidenziato dalla Rivoluzione – di «porre a rischio l'esistenza della società per un ideale di società soltanto possibile (per quanto moralmente necessario)»⁹⁵.

⁹⁰ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 317; trad. it. cit., p. 28.

⁹¹ Vedi D. Pugh, *Schiller and the Crisis of German Liberalism*, in *Schiller: National Poet – Poet of Nations: A Birmingham Symposium*, edited by N. Martin, Rodopi, Amsterdam-New York 2006, p. 261.

⁹² Per questa e la successiva citazione vedi Platone, *Πολιτεία*, 462c-e; tr. it. cit., vol. 2, p. 179.

⁹³ Vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 312; trad. it. cit., p. 25. Cfr. in merito G. Römpf, *Schönheit als Erfahrung von Freiheit. Zur Transzendentallogische Bedeutung des Schönen in Schillers Ästhetik*, in «Kant-Studien», 89 (1998), 4, pp. 428-445.

⁹⁴ Vedi *ivi*, p. 410; tr. it. cit., p. 89. Anche in questo si può cogliere una qualche affinità con l'affermazione successiva di Fichte («Io devo agire liberamente per divenire libero») intesa a cogliere nella condizione della libertà la base di partenza della ulteriore promozione della medesima in senso morale (cfr. Id., *Das System der Sittenlehre* (1798), in GA, cit., I, 5, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Mitarbeit von H.M. Baumgartner, E. Fuchs, K. Hiller, und P.K. Schneider, 1977, p. 144; tr. it. *Sistema di etica*, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 141; sull'argomento si rimanda a D. Breazeale, *Fichte and the Path from "Formal" to "Materiale" Freedom*, in *Fichte's System of Ethics: A Critical Guide*, edited by S. Bacin, O. Ware, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Melbourne- New Delhi-Singapore 2012, pp. 85-198).

⁹⁵ Vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pp. 312; tr. it. cit., pp. 25-26. Si rimanda in proposito a M. del R. Acosta López, *The Violence of Reason: Schiller and Hegel on the French Revolution*, in *Aesthetic Reason and Imaginative Reason. Friedrich Schiller and Philosophy*, edited by M. del R. Acosta López and J.L. Powell, Suny Press, Albany (NY) 2018, pp. 59-82.

Se ne potrebbe concludere infine che, mirando all'incremento della libertà, cui lavorerebbe l'educazione estetica, la riflessione di Schiller rispecchi a suo modo una tendenza del pensiero moderno, senza un reale punto di contatto con quello antico, in particolare platonico. Chi lo pensasse, non avrebbe invero del tutto torto, considerato l'assillo per la condizione umana che fa da sfondo alle *Lettere*, impegnate caparbiamente nell'operazione di allineare «il necessario» *nell'uomo* (la morale) con «la necessità *fuori di lui*»⁹⁶ (la natura). Resta tuttavia l'impressione che entrambi, in epoche assai distanti ma accomunate dalla percezione della crisi dei rispettivi mondi, abbiano visto nell'educazione lo strumento per realizzare un umanismo che, a dispetto delle differenze, ha in comune la ricerca di un rapporto armonico tra le nature altrimenti in dissidio dell'uomo: quelle rappresentate poeticamente da Platone in forma «di un mostro variopinto e a molte teste», di «leone» e di «uomo»⁹⁷, in corrispondenza delle parti dell'anima, così come quelle definite per Schiller dai due impulsi contrastanti (sensibile e formale)⁹⁸, conciliabili dall'«impulso al gioco»⁹⁹, chiamato perciò a comporre «il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità». Beninteso, un umanismo nel segno della giustizia e della sapienza¹⁰⁰, per il primo, in quello della bellezza e della libertà¹⁰¹, per il secondo.

⁹⁶ Vedi *ivi*, p. 389; tr. it. cit., p. 75.

⁹⁷ Vedi Platone, *Πολιτεία*, 588c-e, 589a-b; tr. it. cit., vol. 2, pp. 342-343. A commento del passo platonico Jaeger così concludeva: «Non occorrono parole per mettere in luce l'importanza di questo pensiero per la storia dell'umanismo» (Vedi W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, tr. it. cit., vol. 2, p. 617).

⁹⁸ Vedi F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, pp. 344-347; tr. it. cit., pp. 47-49.

⁹⁹ Per questa e la successiva citazione vedi *ivi*, p. 353; tr. it. cit., p. 52. Cfr. in proposito I. Berlin, *The Roots of Romanticism: Second Edition. The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts* 1965, edited by H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 118-120 (tr. it. *Le radici dell'idealismo: Nuova edizione riveduta e ampliata*, Adelphi, Milano 2001, pp. 138-40; F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà in Schiller (1791-1793): un caso paradigmatico*, in «Giornale di storia della filosofia», 54 (1999), pp. 415-436.

¹⁰⁰ «[...] il giusto somiglia al sapiente, e buono, l'ingiusto al cattivo, e ignorante» (Vedi Platone, *Πολιτεία*, 350c; tr. it. cit., vol. 1, p. 34).

¹⁰¹ «Infatti, non appena i due opposti impulsi fondamentali sono in lui attivi, perdono entrambi la loro forza necessitante, la contrapposizione di due necessità dà origine alla libertà» (F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, p. 373; tr. it. cit., p. 65).

Trascendentale, idea, vita: la meditazione di Schiller tra Kant e Platone

Giuseppe D'Alessandro

Il trittico concettuale col quale ho intitolato questo contributo parte con il trascendentale, che è concetto kantiano e che viene introdotto dal Grande di Königsberg nella dissertazione del 1770 *Sulla forma del mondo sensibile e intelligibile e sui principi di essa*, dove già nel titolo viene enunciata la definizione di trascendentale, cioè struttura della forma. È evidente che Schiller non era a conoscenza di questo scritto (esso sancì la chiamata di Kant a Professore Ordinario di Logica e Metafisica), e del resto l'affermarsi della filosofia critico-trascendentale avviene con la *Critica della ragion pura* (1781 e 1787) e con i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza* (1783). Saranno invece gli scritti sulla storia di Kant degli Anni Ottanta, e ancor più l'approfondito studio della *Critica del Giudizio* nei primi Anni Novanta, a forgiare l'architrave sul quale poggia il confronto di Schiller con la filosofia kantiana. Nel solco di una consolidata tradizione di studi, le prospettive dalle quali guardare e analizzare la tematica proposta sono quattro, la prima è quella della storia delle fonti (la *Quellengeschichte*), la seconda quella del sorgere della tematica (la *Entstehungsgeschichte*, resa classica dall'opera di Meinecke sullo storicismo), la terza quella dello sviluppo interno del pensiero dell'autore (la *innere Entwicklungsgeschichte*), la quarta infine la storia delle influenze che questo pensiero ha avuto nelle successive elaborazioni concettuali (la *Wirkungsgeschichte*). L'approccio che è venuto emergendo dallo studio delle problematiche schilleriane e kantiane anzitutto, e di quelle degli altri autori della matura e tarda *Aufklärung* e della *Goethezeit* mostra come queste quattro prospettive siano in realtà tra loro strettamente intrecciate, come avremo modo di vedere dall'esposizione. La confluenza della costellazione concettuale richiamata dal titolo avviene nella dimensione della vita, che in Schiller è fondamentalmente vita storica, poiché la storia è il campo, non solo di battaglia (le figure di Wallenstein, di Gustavo Adolfo, del perfido Tilly, che oggi non esiteremmo a definire criminale di guerra, come molti nel massacro

ininterrotto a Gaza) ma di poliedrica, molteplice, contraddittoria manifestazione delle esperienze dell'esistenza singola, come nelle tragedie e nei drammi, e degli avvenimenti della storia universale, come nelle opere storiche. L'interazione con il piano della poesia e del mondo delle idee costituisce l'altra colonna portante del geniale discorso schilleriano, teso sempre a esprimere in maniera propria, originalissima, il vissuto forte dello *Erlebnissenstrom* della sua esistenza nella dialettica continua con l'acquisizione incessante degli elementi di cultura, con i portati delle tradizioni, con l'urgenza sempre forte dello *Streben* incessante della vita che anela a manifestare se stessa, a migliorarsi, a cogliere l'essenza della totalità, a coniugare in tutto questo felicità e virtù nella bellezza, vero ideale conclusivo e sintetizzante il continuo *Drang* di conferimento di senso della meditazione del pensatore di Marbach.

Molti sono i punti di contatto tra Schiller e Kant, alcuni dei quali, importanti, non sono stati considerati dalla letteratura schilleriana. È necessario soffermarsi, volendo procedere cronologicamente, sul titolo di uno scritto composto tra il 1786 e il 1789, *Der Geisterseher*, uscito nella «Neue Thalia»¹, che se da un lato richiama gli intrighi di un mondo nobiliare corrotto – tema assai ricorrente nella produzione schilleriana – dall'altro non può non farci pensare ai celebri *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* di Kant, del 1766. Quest'opera risulta essere una vera e propria miniera di spunti ai fini di una lettura più completa del pensiero schilleriano. La tematica del visionario si era già affacciata decenni prima nel panorama intellettuale, in Francia, quando la filosofia di Port-Royal, di pascaliana memoria, era stata attaccata nella figura di Racine, così importante, ad esempio con la sua *Fedra*, per il teatro di Lessing e di Schiller, proprio all'insegna di essere espressione di visionari (e dietro questi attacchi si celavano trame gesuitiche, così spesso tirate in ballo nelle strutture narrative schilleriane). Nel 1676 Racine, anche traduttore di Platone, aveva composto una *Lettre à l'auteur des Hérésies imaginaires et de deux Visionnaires*, rivolti contro un'opera di P. Nicole e i suoi attacchi antiteatrali. Se queste francesi sono premesse della trattazione di una tematica attenzionata all'epoca, e a più riprese successivamente, con l'opera di Kant si giunge a una chiarissima presa di posizione della ragione illuministica contro pretese rivelazioni di verità per spiriti ispirati, che in realtà erano imparentati con la pazzia. L'incipit dei kantiani *Sogni di un visionario* è lapidario: *Das Schattenreich ist da Paradies der Phantasten!* (Il regno delle

¹ F. Schiller, *Il visionario*, a cura di M. P. Arena, Roma, Theoria, 1983.

ombre è il paradiso dei fantasticanti, dei pazzi). E qui siamo ancora di più immessi nelle riflessioni di Schiller: *Il regno delle ombre* (*Das Reich der Schatten*) era il titolo originario di una famosa poesia di quest'ultimo, dell'estate del 1795, chiamata poi *L'ideale e la vita*². Se pensiamo che ancora Hegel, affascinato dagli scritti schilleriani in tutto il suo itinerario di pensiero da Tubinga a Francoforte, da Jena a Berlino, è profondamente suggestionato dall'immagine kantiana, possiamo renderci conto della rilevanza di questa dialettica tra la luce della ragione e le ombre, le tenebre dell'irrazionale. Addirittura nella *Logica*, che per gran parte è un commento alla *Ragion pura* (sia all'Analitica che alla Dialettica), Hegel afferma con decisione che i filosofi devono «abitare il regno delle ombre», richiamandosi poi alla *Repubblica* platonica e alla sua caverna schiavizzante³. L'esempio del visionario kantiano era «un certo signor Swedenborg, di Stoccolma, senza ufficio o servizio [*ohne Amt und Bedienung*, potremmo dire senza arte né parte, un nullafacente aristocratico, sempre oggetto delle critiche schilleriane], che vive del suo patrimonio piuttosto considerevole»⁴. Proprio questa ambientazione aristocratica funge da premessa allo scritto kantiano (ci sono principesse, nobili, ambasciatori intorno alla vicenda Swedenborg): era stata Charlotte von Knobloch, giovane nobildonna della buona società königsberghese a inviare una lettera a Kant, allora *galante Magister* frequentatore della vita di società⁵, in cui gli chiedeva quale fosse la sua opinione circa questo allora furoreggiante «commercio con gli spiriti»⁶. Si tratta di un'ambientazione che si ritrova anche in Schiller, nella delineazione di una Venezia dedita al malaffare dove il personaggio del visionario viene inserito in intrighi e macchinazioni politiche, che tendono a corrompere senza scampo il principe protagonista dello scritto. Addirittura veniamo inseriti nel

² F. Schiller, *Das Ideal und das Leben*, in Id., *Poesie filosofiche*, a cura di G. Pinna, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 42-51; G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

³ Cfr. G. D'Alessandro, *I filosofi e il regno delle ombre. La Logica in Hegel e in Kant*, in «Studi Filosofici», XLVII, 2024, pp. 7-22.

⁴ I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Königsberg, Kanter, 1766, in Id., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt, WBG, 1960, Bd. I, pp. 921-989, qui pp. 923, 966: «Tutta la sua occupazione consiste nel fatto che, come egli stesso dice, già da più di vent'anni è nella più precisa frequentazione di spiriti e di anime dipartite... Così come egli, se gli si può credere, è l'arcivisionario tra tutti i visionari (*der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern*), così egli è anche sicuramente l'arcifantasticante di tutti i fantasticanti (*der Erzphantast unter allen Phantasten*)».

⁵ Cfr. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart, Kohlhammer, 1970. Id., *Kants Leben als gelebtes Bürgertum. Vom galanten Magister zum zurückgezogenen Gelehrten*, in Id., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg/München, Alber, 1980, pp. 17-30.

⁶ Cfr. quanto riferiscono Lothar Kreimendahl e Michael Oberhausen, curatori dell'ottima edizione critica dei *Träume*, uscita da Meiner nel 2022, e già Guido Morpurgo-Tagliabue nell'edizione italiana dei *Sogni*, del 1980.

paese di Curlandia, dove nel 1779 aveva soggiornato anche Cagliostro (e di questo fatto l'amico di Schiller, Körner, era molto probabilmente a conoscenza), con i suoi esperimenti ipnotici e le proposte miracolistiche, a testimonianza dell'interesse per lo spiritismo e l'occultismo di fine secolo⁷.

Ancora, il terzo capitolo della prima parte, quella dogmatica (la seconda è quella storica), dei *Sogni*, è intitolato *Antikabbala*, cioè, nel sottotitolo «Un frammento della filosofia comune, per eliminare la comunità col mondo degli spiriti»⁸. *Kabale und Liebe* di Schiller, del 1783, ha anch'essa nel titolo il riferimento esplicito all'irrazionalismo kabalistico, quello cioè derivante dalla tradizione ebraica, contro il quale Mendelssohn, sommo rappresentante del movimento della Haskalah, cioè dell'illuminismo ebraico, si era esplicitamente rivolto. La kabala schilleriana ha che fare con gli intrighi politici, che influenzano quelli amorosi, secondo un modello ripreso in scritti successivi, e tuttavia il riferimento terminologico comune, schilleriano e kantiano, non passa inosservato. Karl Moor, il protagonista dei *Masnadieri* (*Die Räuber*), del 1781 (con la prima rappresentazione a Mannheim nel 1782, che suscitò molto scalpore perché rompeva i canoni del teatro drammatico, ancora presenti in Lessing), è il simbolo della ribellione all'ordine costituito, e nella sua *Erlebnis* faceva capolino Schiller stesso, con l'insofferenza nei confronti del padre e del rigido clima da caserma che aveva dovuto respirare nell'infanzia e nell'adolescenza. Moor si ribella, rifiuta quell'ordine, ne cerca uno nuovo, non rigido, ferreo, basato su un sistema di regole che non tenevano in nessuna considerazione le emozioni e la sensibilità, la sfera del cuore. Quanto Schiller teorizzerà in *Grazia e dignità* (*Über Anmut und Würde*) e poi nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*) trova il suo terreno espressivo già in questo e negli altri drammi. Il dramma dei *Masnadieri* è anch'esso portatore di una rigidità, folle: Karl Moor uccide Amalia, la sua amata, obbedendo anch'egli a una legge estrinseca, come quella che voleva combattere, rifuggendo poi in un infantile, immaturo pentimento, come se la realtà concreta dei fatti e delle azioni venisse messa a tacere.

⁷ Cfr. l'introduzione di Arena a Schiller, *Il visionario*, cit., p. 14 sg.

⁸ Kant, *Träume*, cit., p. 952: «Aristotele dice da qualche parte: se siamo svegli abbiamo un mondo comune, se però sogniamo, ognuno ha un mondo proprio. Mi sembra che si dovrebbe capovolgere l'ultima frase e poter dire: se di diversi uomini ognuno ha un proprio mondo, allora bisogna presumere che essi sognano. Su questa base, se consideriamo i costruttori in aria (*Luftbaumeister*) dei vari mondi di pensiero (*Gedankenwelten*)... In una certa familiarità con i sogni della ragione stanno i sogni della sensazione (*Empfindung*)».

Che succede nella seconda metà degli Anni Ottanta, quando Schiller, su segnalazione di Goethe, ottiene un insegnamento di Storia universale all'Università di Jena, che ricadeva sotto la giurisdizione del Granduca di Weimar, dove Goethe era ministro e consigliere segreto? Qui Schiller trova un altro duca, non Karl II Eugen del Württemberg (lo stesso di Hegel, il cui padre era però funzionario statale a Stoccarda, in una posizione migliore di quella del padre di Schiller, medico militare), dal quale era fuggito, riappacificandosi solo tardi, e tardivamente (sono in realtà i due personaggi del *Gioco del destino*, del 1789), bensì di Karl August von Sachsen-Weimar, un Granducato che faceva parte del Sacro Romano Impero. E qui si riannodano alcuni fili sparsi: Schiller avrebbe acconsentito alla proposta fattagli da Goethe di essere elevato al rango nobiliare, cosa che avvenne il sedici novembre 1802, proprio sulla base del riconoscimento del ruolo avuto dalla Casa d'Asburgo negli eventi degli ultimi tre secoli, come risulta dai suoi scritti di storia. Nella delineazione del suo piano storiografico, vale a dire nella celeberrima e per molti versi *epochenmachende Antrittsvorlesung* all'insegnamento di storia all'Università di Jena, Schiller prende di mira i meri impiegati che insegnavano storia (come del resto tutte e altre discipline universitarie) mostrandosi solo come *Werkzeuge der Regierung*, per utilizzare una forte espressione di Kant rivolta contro i teologi dogmatici e storici, fermi alla morta lettera della Scrittura. Questi intellettuali vengono definiti quasi con spregio *Brotgelehrte*, vale a dire quei dotti che insegnano la loro materia per procurarsi il pane, non essendo professori stabilizzati, di ruolo, e costretti a chiedere il contributo agli uditori dei loro corsi. Questa era proprio la condizione di Schiller a Jena, quindi anch'egli nella situazione di procurarsi il pane per vivere e però, al tempo stesso, fuori da essa e anelante a cogliere l'essenza spirituale del proprio *Beruf*, una vera propria anticipazione della fichtiana *Missione del dotto*, del 1800, e una realizzazione concreta della universale destinazione dell'uomo (la *Bestimmung des Menschen* di Spalding segna un'epoca, con tredici edizioni in mezzo secolo, dal 1748, in risposta all'*Homme machine* di La Mettrie, al 1800, con l'immissione della filosofia morale kantiana e fichtiana. Lo «spirito filosofico» (*philosophischer Geist*), che si contrappone al «dotto per la pagnotta», riesce a cogliere i nessi che reggono la storia universale (*Universalgeschichte*), la storia del mondo (*Weltgeschichte*) e a proiettarla secondo una prospettiva dotata di senso, storico, filosofico, antropologico⁹. La storia diventa il terreno della

⁹ F. Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen*, Jena, Akademischen Buchhandlung, 1789.

confluenza delle esigenze profonde di cogliere l'uomo e gli uomini nella loro totalità, il campo aperto delle possibilità sempre nuove che si squadernano alle esistenze degli uomini e che scandiscono il comporsi e lo strutturarsi dinamico delle trame degli eventi. Schiller è un vero genio storico, oltre che poetico, drammatico e filosofico. La forza plastica, vivida, che emana dalla sua penna nel tratteggiare le figure che si muovono sui palcoscenici della storia, ha pochi eguali e, con tutte le differenze dell'epoca, evoca Marc Bloch e Johann Huizinga. La lettura appassionante, coinvolgente stimolata dalla sua opera storica maggiore, la *Storia della Guerra dei Trent'Anni*, sostanzia questo giudizio.

La vita è vita storica e vita delle persone, riguarda le *Begebenheiten* e le *Erscheinungen*, colora di sé la totalità del vivente. Una delle tacite obiezioni alla stabilizzazione di Schiller come professore ordinario di storia a Jena era che il suo *Plan*, il suo progetto scientifico e la sua elaborazione, mancavano di solidità, di *Gründlichkeit*, e che le sue stesse opere storiche, malgrado egli credesse di essere divenuto «il migliore storico della Germania», come scriveva all'amico Körner. Anche lo Schiller storico aveva avuto modo di confrontarsi con la centralità del cuore (come recitava il titolo di un'opera di Carl Renatus Hausen *Sull'influsso della storia sul cuore umano*, del 1770) nel gioco degli eventi e nell'intreccio delle passioni umane.

La questione della storia assume una duplice declinazione, la prima è quella della fenomenicità spazio-temporale che riguarda l'uomo e gli uomini in quanto esistenti, quindi da un punto di vista dell'antropologia filosofica, l'altra è quella degli eventi storici concreti, e questa riveste una duplice suddivisione, quella dell'individualità, esposta e narrata grandiosamente nei drammi storici, quella del popolo e dell'umanità, la cui plastica *Darstellung* è rappresentata dalla *Storia della Guerra dei Trent'Anni* (si pensi alle pennellate vividissime del massacro di Magdeburgo a opera di Tilly e degli imperiali, nella cosiddetta fase svedese della guerra). Sintesi originalissima di queste due prospettive storico-fenomeniche sono i *Masnaderi*. Come per ogni autore che noi consideriamo e interpretiamo, anche per Schiller vale il criterio della compiutezza della sua esperienza di vita e di opere, per cui possiamo osservare la sua *innere Entwicklungsgeschichte* come criterio dirimente del suo sviluppo di pensiero e di produzione scritta. L'intreccio di filosofia e letteratura, di storia e poesia trova il suo crogiuolo unitario di senso nella vita stessa di Schiller, animata dal desiderio ardente di libertà, di quella libertà dimidiata e negata negli anni della sua educazione militare e che egli vedeva minacciata pure dal rigorismo morale del «Mosé della nostra nazione» (la definizione a proposito di Kant è di Hegel in una lettera a Schelling). Il soldato rimaneva un assoldato, obbedendo ciecamente

agli ordini, e anzi estremizzando gli effetti della catena del comando e dell'esecuzione: il capo delle truppe imperiali Tilly, ai generali che gli chiedevano di fermare il massacro di Magdeburgo, risponde cinico che i soldati dovevano pur divertirsi... Schiller vuole affermare la libertà, e questa è liberazione dalle catene dei condizionamenti e delle strumentalizzazioni, dell'alienazione, ed è libertà di poter affermare se stessi nella propria specificità unica e irripetibile, per la realizzazione di un obiettivo comune che è il miglioramento dell'esistenza interpersonale e comunitaria. Le catene sono di due tipi, quelle societarie e quelle del pensiero: per rompere le prime è necessaria la rivolta (l'esempio ci è dato dall'estremistico, e contraddittorio, comportamento di Karl Moor), per le seconde bisogna cambiare il modo di pensare: Platone viene incontro al pensatore di Marbach con i due miti della *Repubblica*, quello della caverna e quello di Er. Quest'ultimo, un soldato (appunto!), riesce a eludere, per volontà di un Dio (come Platone suggerisce, senza soffermarsi troppo su questo intervento risolutivo che rompe il rigido ordine causalistico, e che richiama un'antica modalità risolutiva nella cultura greca, quella della ate, dell'invio di un comando divino che cambia il corso degli avvenimenti, un ordine non fondato su nessuna causalità, e che è molto simile, nel plurale, al termine "causa", aitia, che fa aitiai al plurale, mentre quello fa atiai, con uno iota in meno, e qui ripensiamo alle parole di Gesù, che non era venuto a cambiare nemmeno uno iota della Legge mosaica!), la successione di causalità determinatrice della destinalità di ciascuno (Ananke e le Moire). La questione del destino diventa centrale nella meditazione di Schiller, e si intreccia fortemente, indissolubilmente, con quella della destinazione, della *Bestimmung*, inserendosi nel solco della grande tematica epocale della "destinazione dell'uomo"¹⁰, che vide Schiller grande protagonista, come bene ha messo in evidenza Giovanna Pinna.

Il confronto con i principi è tema ricorrente, filo conduttore delle opere schilleriane, di quelle tragiche anzitutto ma anche di quelle più teoriche. Il principe

¹⁰ Cfr. G. D'Alessandro, *Die Wiederkehr eines Leitworts. Die "Bestimmung des Menschen" als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung*, in «Aufklärung. Interdisziplinäre Halbsjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», 11 (1999), pp. 21-47. Sulla questione della moralità e delle strette connessioni tra questa e la più completa realizzazione dell'uomo, evitando le *Unterdrückungen der Neigungen* al quale questi andava incontro, fossero esse frutto di una alienante eteronomia normativa o di un rigido rigorismo scaturente dalla volontà autonoma, ma coscienziosa e intrisa del senso di colpa, di un *redde rationem* comunque a un tribunale, quello della coscienza (si pensi alla critica svolta da Hegel nella *Fenomenologia*, una critica sotto l'evidente influsso di Schiller, nel solco proprio di quello *Schillerweg* nella filosofia hegeliana indicato da Otto Pöggeler), cfr. G. D'Alessandro, *Der Moralmensch. Anthropologie und Kantianismus in der Theologie und in der Moralphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, in «Aufklärung», 14 (2002), pp. 97-122.

da cui fugge, Karl Eugen, ricorda molto la figura di quello del *Gioco del destino*, fin dal titolo scritto interessantissimo del 1789, il quale non riconosce la bontà d'animo e di principi del suo amico di gioventù e, cedendo alle trame dell'invidiosissimo italiano (altro pendant ricorrente in Schiller, che costituisce una vera e propria colonna del suo impianto narrativo: abbiamo il piemontese del *Destino*, il siciliano del *Visionario*, e dietro tutti l'ombra del conte Cagliostro, che era stato ospite della corte di Curlandia, come riferiva una dama amica di Koerner) Martinenghi, non esita a buttare nelle segrete del carcere l'amico stesso, un carcere che proprio questi aveva fatto costruire e che ora, ancora per un atroce scherzo del destino, gli si rivoltava contro e diventava la sua tomba. A nulla serviva il tardivo pentimento del principe, che libera dopo venti anni l'antico amico, entrambi accomunati (possiamo dire: assurdamente) nel dipinto schilleriano da una vera e propria *Sehnsucht* per la bella *Freundschaft* della gioventù, affossata senza scampo. È interessantissimo questo "gioco del destino", ci rinvia a tanti punti riferimento, a momenti della storia del pensiero, ad autori che formano una vera e propria costellazione della meditazione schilleriana (Kant e Platone, Shaftesbury e Mendelssohn), la quale a sua volta si pone come decisivo punto di riferimento per altri autori, primo fra tutti Hegel. Se Otto Pöggeler, innovatore degli studi hegeliani sulla scorta del suo maestro Johannes Hoffmeister e direttore dello Hegel-Archiv di Bochum dal 1968 al 1994, ha parlato di un fondamentale *Schillerweg* nella filosofia hegeliana, bene uno degli elementi che lastricano questo sentiero è proprio il tema del destino. È infatti sulla scorta delle letture schilleriane che Hegel tematizza la questione del destino, e lo fa in maniera potente. Al clou delle sue riflessioni giovanili, nel periodo di Francoforte, dopo quello tubinghese e bernese, Hegel pubblica nel 1800 un *Geist des Christentums und sein Schicksal*, che ricapitola molti temi etico-storici, teologico-religiosi, filosofici della *Aufklärung*, che per vari aspetti forniranno il materiale delle successive riflessioni hegeliane, da quelle critico-speculative jenesi a quelli berlinesi di filosofia della storia. Hegel parla di destino, e ne declina le espressioni: la *moira*, l'*anankaia tyche* della tradizione greca, platonica, sofoclea, euripidea. Già nei *Masnadieri* Schiller si riferisce all'imperioso destino che tutto determina e travolge, e si richiama tra gli altri alla *Medea* della tragedia antica, al *Chisciotte* di Cervantes, al *Riccardo III* di Shakespeare, al *Messia* di Klopstock e al *Paradiso perduto* di Milton (tutte letture anche hegeliane)¹¹, e

¹¹ F. Schiller, *Die Räuber* (1781), Stuttgart, Reclam, 1969, Vorrede, pp. 4 sg. È tra l'altro interessante il riferimento al *Paradise lost* di Milton, del 1767: «Con uno stupore che fa rabbrivire noi seguiamo il Satana di Milton attra-

proprio la burrasca che il destino scatena nelle vite degli uomini rappresenta la rottura, nell'impianto del dramma, delle unità cronospaziali aristoteliche (le fin troppo strette palizzate di Aristotele, o il tentativo di Batteux di ricondurre tutte le arti a un solo principio, che già Lessing nel *Laocoonte* contestava). Quest'ultimo, nell'impianto compositivo della *Minna von Barnheim*, dell'*Emilia Galotti* e di *Miss Sara Sampson* nella loro struttura mantengono ancora un ordine, stilistico-compositivo e di più ampia *Weltanschauung*, rispetto al nuovo ordine cercato e anelato da Schiller, dove la componente del cuore e l'insopprimibile dinamicità costitutiva dell'unità psicofisica della persona emergono prepotentemente in primo piano sulla *Schaubühne* del teatro e della vita).

A proposito della dimensione vita, questa si declina in due modi, nell'attività artistica, nella poesia e nei drammi, e in quella storica. Proprio la dimensione della storia offre a Schiller due possibilità: quella di scrivere i fatti, di esporli, essendo animato dalla passione per la patria tedesca: quando descrive gli eventi che hanno portato alla precaria pace di Augusta, individua in esse i prodromi, le cause scatenanti della Guerra dei Trent'Anni, e qui, invece di parteggiare per una delle confessioni armate in lotta, fa emergere il suo amore di patria, il dispiacere per le sorti della Germania (toni simili echeggeranno di nuovo in Hegel, nella sua *Verfassung Deutschlands*, il quale lamentava proprio che «la Germania non è più uno Stato» (sotto l'urto della armate napoleoniche e alla vigilia della pace di Lunéville) e all'interno di questo inquadra l'incondizionato elogio per la Riforma e per la libertà della ricerca e dello spirito. La seconda possibilità che egli ha, e che sfrutta, nella scrittura storica, è rivolta alla delineazione dei caratteri delle figure agenti sul palcoscenico (la *Schaubühne*, diretta derivazione del *theatrum mundi* della tradizione agostiniana e medioevale della storia universale) della storia stessa: il Wallenstein all'interno della Guerra dei Trent'Anni, il Don Carlos, il re di Svezia Gustavo Adolfo, che tante speranze aveva acceso negli Stati protestanti, e che andarono deluse dopo l'abbandono alle truppe imperiali guidate da Tilly della fiorentissima città di Magdeburgo, distrutta completamente. Queste figure agenti nella storia vengono delineate con i tratti dei personaggi dei drammi, il modello è quello dei *Räuber*, o del *Geistersehers*, o di *Kabale und Liebe*, solo che nel-

verso il caos impraticabile». Questa attenzione per il male presente nelle vicende umane, individuali e collettive, è tema ricorrente in Schiller, nei drammi, nelle opere storiche, nelle poesie. Qui lo stupore che atterrisce lo ritroviamo nelle conclusioni, con la mancanza di scrupoli di Karl Moor nell'uccidere la sua amata, Amalia, per la sfrenata *hybris* egoica che erge il masnadiero, immaturo e infantile, perciò pericoloso, a giudice di tutto, anche nella pretesa di autoinfliggersi una punizione da lui ritenuta giusta per sanare i delitti.

la storia il principio di causalità dovrebbe giocare un ruolo più importante, sia nello svolgimento degli eventi che nella loro ricostruzione ed esposizione, che non nelle opere di fantasia, mentre esso sembra cedere il passo di fronte all'imponderabile.

A proposito del ruolo e dell'influenza esercitata da Karl Leonard Reinhold sul pensiero di Schiller, vanno richiamate sia le sue *Lettere sulla filosofia kantiana* sia il grande successo di pubblico e di critica che ebbe il suo insegnamento sulla filosofia di Kant all'Università di Jena. Alla conclusione di un articolo pubblicato sul «Teutscher Merkur» di Wieland nei numeri di gennaio e febbraio del 1788, dedicato all'*Uso di principi teleologici nella filosofia*, anch'esso importante ai fini del nostro discorso, Kant stesso si felicitava con Reinhold per la sua chiamata come professore di filosofia a Jena (si trattava di un posto di ruolo, ben diverso dall'incarico di storia dato qualche anno dopo a Schiller...), che rappresentava un grande arricchimento per quella università e per l'intero panorama intellettuale tedesco¹². Dalla lettura di un passo delle *Lettere* emerge come, rispetto al rapporto tra storia e filosofia, Reinhold mettesse bene in evidenza che era giunto il momento di ripristinare il ruolo centrale di quest'ultima rispetto alla prima, e che il criticismo si presentava come la nuova filosofia, la “nuova scienza” come la definiva Kant, sulla scia di Bacone e di Vico, in grado di dare nuovamente alla filosofia il posto che le spettava nell'architettura di tutte le scienze, basata sullo schema architettonico della ragion pura, cioè quello di esserne “regina”, ruolo nel quale era stata esautorata dalla storia, dai suoi generi storiografici e dalle sue discipline ausiliarie (le *Hilfswissenschaften* richiamate da molti manuali storici dell'epoca).¹³ Reinhold delineava molto bene la situazione intellettuale e accademica del maturo e del tardo Illuminismo, quando nel panorama di questa si assisteva all'affermarsi a tutto campo della storia e del metodo storico, che scalzava la teologia dogmatica dal ruolo primario nell'organigramma scientifico. In

¹² I. Kant, *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, in «Teutscher Merkur», 1788, Heft 1, Januar, pp. 36-52; Heft 2, Februar, pp. 107-136; in Id., *Werke in sechs Bänden*, cit., Bd. V, pp. 137-170, qui p. 170: «Vengo a sapere proprio adesso che l'autore delle *Lettere* sopracitate, il Sig. Consigliere Reinhold, è da poco Professore di Filosofia a Jena, una crescita che non può essere altro che molto vantaggiosa per questa famosa Università». Proprio Kant aveva declinato una chiamata a Jena, per il cui ruolo decisivo nell'affermazione del kantismo cfr. N. Hinske, E. Lange und H. Schröpfer (Hrsg.), *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frükantianismus an der Universität Jena 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1995.

¹³ K. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie* (1790), hrsg. von R. Schmidt, Leipzig, Reclam, 1923, p. 36 sg.: «In queste circostanze [cioè il moltiplicarsi e il differenziarsi delle scienze] cresce la considerazione della storia proprio nella misura in cui decade quella della metafisica [...] Filosofi di professione mettono la storia sul trono della regina di tutte le scienze di una volta, e glielo concedono anche in nome della filosofia».

realtà il panorama teologico era molto più frastagliato, e proprio l'affermarsi al suo interno delle metodologie storico-filologiche e linguistiche sancivano il successo della nuova prospettiva, specialmente nell'ermeneutica sacra. È molto interessante notare come proprio Jena fungesse da territorio di confine di questo confronto-scontro.

In un importante articolo pubblicato nel maggio 1796 nella «*Berlinische Monatsschrift*» Kant prende risolutamente posizione contro le tendenze intuizionistiche e irrazionalistiche che si andavano affermando nella filosofia tedesca dell'epoca, con un «tono da signori che si era elevato recentemente» in essa¹⁴. Qui Kant fa di nuovo i conti con Platone, meno positivi che nella *Ragion pura*, con Pitagora, con Aristotele, elogiato, e con Schiller, inserito molto verosimilmente tra i nuovi irrazionalisti, anche se non nominato, mentre i riferimenti a sue poesie sono chiarissimi. Kant introduce subito un termine che ci dà la cifra dello scritto: la *Enthüllung*, il togliimento dell'involucro, la *Hülle*, togliendo il quale la nuova sedicente filosofia dichiarava di attingere ai misteri da essa custoditi. Fresca era tra l'altro l'eco delle polemiche ermeneutiche seguite alla *Religione*, dove proprio questo era stato un tema centrale. La nuova filosofia per iniziati, sulla scia degli asceti, degli alchimisti, delle logge massoniche antiche e moderne (che Lessing, in *Ernst und Falk*, vedeva invece favorevolmente, e anche Reinhold lo era), i cui adepti non vogliono dire nulla di quel mistero del quale si dicono portatori¹⁵. Anche i nuovissimi possessori di quel mistero lo serbano in sé, ma «sfortunatamente non lo possono esprimere e parteciparlo universalmente mediante il linguaggio», giacché sono ispirati. Ecco, questa vera e propria presunzione non può essere sopportata da Kant: «se infatti ci fosse una conoscenza del sovrasensibile (che, dal punto di vista teorico, soltanto è un vero mistero), disvelare il quale dal punto di vista pratico è tuttavia possibile per l'intelletto umano». Questi è infatti un intelletto discorsivo, che elabora il materiale fornito dalla facoltà dell'intuizione, che è sempre sensibile, e non ci potrebbe essere mai «un'intuizione intellettuale che coglierebbe immediatamente e in un solo colpo l'oggetto e lo esporrebbe»¹⁶. Ma la conoscenza vera non si ottiene per colpi immediati, basati su una non meglio definita ispirazione; essa è invece lavoro, impegno assiduo dell'intelletto e dei suoi concetti, le categorie. Recentemente invece, continua Kant,

¹⁴ I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in «*Berlinische Monatsschrift*», 1796, in Id., *Werke...*, cit., Bd. III, pp. 375-397.

¹⁵ *Ibid.*, p. 377 (A 387 sg.)

¹⁶ *Ibid.*

sulla scorta di una «pigrizia naturale» (come quella degli Arabi, dei Mongoli, dei Tungusi, tutti esempi ripresi in quegli anni da Hegel) e della «vanità dell'uomo (una malintesa libertà)», «tutti si pensano illustri, nella misura in cui credono che gli sia permesso di non lavorare; e in base a questo principio si è recentemente andati così avanti, che si annuncia senza vergogna e apertamente una presunta filosofia, nella quale è consentito non di lavorare, bensì di ascoltare e godere solo l'oracolo in sé stesso, per impossessarsi in maniera fondamentale di tutta la saggezza, di cui la filosofia è portatrice»¹⁷. Questa presunta dimensione oracolare della filosofia viene decisamente rifiutata da Kant (lo fa anche quando, nello stesso anno, discutendo dell'*Organo dell'anima* del medico Samuel Thomas Sömmering, affermava che «l'oracolo della metafisica si è ammutolito da parecchio tempo»). Il termine «oracolo» aveva come precedente uno scritto di Mendelssohn dedicato al tema epocale della «destinazione dell'uomo», composto in risposta a un altro scritto di Thomas Abbt che esprimeva i suoi dubbi sul tema in occasione della pubblicazione della settima edizione dell'opera di Spalding, del 1763, uno dei più grandi successi editoriali dell'*Aufklärung*.¹⁸ Nel *Tono da signori* Kant mette in evidenza come le scienze richiedono «lavoro», e così la matematica, la scienza della natura, la storia antica, la linguistica, la stessa filosofia, nella misura in cui essa è «necessitata a impegnarsi nello sviluppo metodico e nella composizione sistematica dei concetti». Il «filosofo dell'intuizione» invece pensa di agire genialmente, con un «unico sguardo acuto rivolto al suo interno», senza procedere attraverso il «lavoro erculeo dell'autoconoscenza», dal basso, ma pretendendo di farne a meno e di partire dall'alto, con «un'apoteosi che non gli costa niente», completamente infondata¹⁹.

Proseguendo nella trattazione, Kant cita subito Platone, a indicare il punto di riferimento principale dell'onda intuizionistica e antirazionalista che montava in quegli anni. Tre lustri prima ben altro era stato il tono con il quale aveva presentato il padre della filosofia introducendo la dottrina delle idee nella Dialettica trascendentale della Critica della ragion pura²⁰. L'idea platonica era diversa dai concetti dell'intelletto di Aristotele, le idee erano «immagini origi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 378 (A 389 sg.)

¹⁸ M. Mendelssohn, *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6.1, hrsg. von A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1981, pp. 7-25.

¹⁹ I. Kant, *Vornehmen Ton...*, cit., pp. 378 sg. (A 389 sgg.)

²⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), in Id., *Werke in sechs Bänden*, cit., Bd. II, pp. 321 sgg. (B 369, A 312 sgg.), d'ora in poi cit. con KrV.

narie delle cose» e non solamente «chiavi per esperienze possibili, come le categorie», cioè i «concetti degli oggetti» (definizione che invece Hegel avrebbe capovolta, attribuendola proprio alle idee). Il «sublime filosofo» (*der erhabene Philosoph*), come Kant definisce Platone, con immensa ammirazione, aveva notato molto bene che «la nostra facoltà conoscitiva» avverte un «bisogno molto più elevato» di quello di «sillabare (*buchstabieren*) solo fenomeni in base a un'unità sintetica» – e qui si avverte l'eco della differenza, messa in evidenza da Lessing, tra lo spirito (*Geist*) e la lettera (*Buchstabe*) nella conoscenza, e di nuovo Hegel avrebbe parlato, insieme a Schelling e a Hölderlin, Nel Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco, del 1796, della necessità di superare, sulla scorta dell'insegnamento schilleriano, i *Buchstabenphilosophen*, i filosofi della lettera, e, nei suoi scritti giovanili, di andare oltre il mero *Buchstabenmensch*, l'uomo della lettera, per coglierlo nella sua unità completa. Kant critica decisamente Johann Jakob Brucker, che nella sua *Historia critica philosophiae* (evidentemente poco critica), del 1742-1744 e poi ampliata nel 1766-1767) aveva ironizzato sul fatto che Platone nella *Repubblica* aveva fatto discendere i principi della costituzione dello Stato e della legislazione da idee. Per Kant bisognava vedere meglio la questione, invece di limitarsi a mettere da parte come «inutile» questo pensiero della «Repubblica platonica come un esempio apparentemente sorprendente di perfezione sognata, che può avere il suo posto solo nel cervello del pensatore ozioso»²¹. Proprio le idee invece vanno poste alla base della legislazione di uno Stato, perché grazie ad essa viene messa al centro la libertà. Non solo «nell'ambito dell'etico (*im Sittlichen*), dove la ragione umana indica una vera causalità, e dove le idee diventano cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti), ma anche riguardo alla stessa natura, Platone vede a ragione chiare prove della loro origine da idee»²². Questo elogio incondizionato che Kant tesse di Platone nella sua opera maggiore, una vera e propria dichiarazione d'amore (va richiamato all'attenzione che Hume, pure ringraziato per il “risveglio dal sonno dogmatico”, venne criticato molto nei *Prolegomeni*, del 1785, per aver fatto “spiaggiare la nave” dell'empirismo sui lidi impraticabili dello scetticismo) si basa sulla condivisione del primato della libertà, che è idea, cioè concetto della ragione, rispetto alla causalità meccanica, del noumeno rispetto al fenomeno, del mondo intelligibile rispetto a quello sensibile. Nelle stesse pagine, decisive, Kant dichiara di «non

²¹ *Ibid.*, p. 323 (B 373, A 316).

²² *Ibid.*, p. 324 sg. (B 374 sg., A 317 sg.).

poter seguire» tuttavia Platone nella «deduzione mistica di queste idee (*in der mystischen Deduktion dieser Ideen*), o nelle esagerazioni con le quali egli quasi le ipostatizzò», sebbene il «linguaggio elevato del quale si servì in questo campo è del tutto suscettibile di un'interpretazione più moderata e adeguata alla natura delle cose»²³. Dopo un quindicennio questa *Auslegung* kantiana sembra invece propendere per l'attribuzione accentuata a Platone, senza che egli ne fosse stato il diretto responsabile, di quelle tendenze misticheggianti e irrazionali che si andavano affacciando nel panorama intellettuale di fine secolo. Vero è che sia le nuove traduzioni delle opere platoniche, tra cui quelle di Kleuker e di Eschenburg, sia gli scritti dedicati specificamente alla filosofia dell'Ateniese, quale il fondamentale *Sistema della filosofia platonica* del kantiano Tennemann, che rendeva conto delle fonti antiche e moderne e degli studi critici, avevano contribuito a fornire un'immagine più completa del filosofo²⁴. I sei volumi dello *Spirito della filosofia speculativa*, pubblicati tra il 1791 e il 1797 dall'eclettico di Marburgo Dieterich Tiedemann, dove grande spazio viene dedicato alla filosofia greca e a Platone, si uniscono ad altri suoi scritti (il *Teeteto, ovvero il sapere umano, un contributo alla critica della ragione*, del 1794, il *Sistema della filosofia stoica*, del 1776) e alla traduzione, con ricco apparato di note, di Ermete Trismegisto, del 1781, con espliciti riferimenti alle idee platoniche e a quelle neoplatoniche. Il gottinghese Christoph Meiners, antikantiano, aveva anch'egli dedicato grande attenzione a Platone e alla sua teoria della conoscenza sviluppata nel *Teeteto*.

In ogni caso, l'approccio kantiano alla filosofia platonica manifestantesi nel *Tono* si caratterizza per la critica radicale alla deriva misticheggiante e irrazionale che le nuove tendenze intellettuali richiamantisi a Platone o a uno "Pseudoplatone" (*Afterplato*). Il rifiuto di un'intuizione intellettuale che permetta di cogliere direttamente i pensieri della divinità e gli oggetti puri della matematica (Kant richiama anche Pitagora, come in altri luoghi), aprendo in realtà al fanatismo, alla *Schwärmerei*. A Platone, afferma Kant, «era venuta in mente senza dubbio, la domanda che solo da poco è stata formulata [con la filosofia critico-trascendentale] e cioè "come sono possibili principi sintetici a priori?"»²⁵ Rispetto ai nuovi presuntuosi filosofanti va richiamata invece la

²³ *Ibid.*, p. 322, nota (B 371, A 315).

²⁴ W. G. Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, 4 Bde, Leipzig, Barth, 1792-1794.

²⁵ Kant, *Vornehmen Ton...*, cit., p. 379 sgg. (A 392 sgg.): «Era dunque la matematica, sulla quale tanto Pitagora quanto Platone filosofavano, in quanto inclusero tutta le conoscenze a priori (sia che contengano intuizione sia concetto) nell'elemento intellettuale, e mediante questa filosofia credettero di incappare in un mistero, dove non

filosofia di Aristotele, che è lavoro. Quelli si rifanno al sentimento (*Gefühl*), al «principio di voler filosofare mediante l'influsso di un sentimento superiore», per cui, con grande sarcasmo, Kant sbotta: «Che viva dunque la filosofia basata su sentimenti (*Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen*), che ci guida proprio alla cosa stessa!», cioè ai misteri²⁶. A tal riguardo Kant ricorda come fino ad allora si erano sentiti tre gradini del “ritenere vero” (*Fürwahrhaltens*), fino allo «scompare di esso in completa ignoranza», e cioè il “sapere”, la “fede” e l’“opinione” (*Wissen, Glauben und Meinen*, che egli aveva già presentato alla fine della *Ragion pura*, e che Hegel avrebbe fortemente criticato). Adesso se ne aggiungeva un altro, che «non ha niente in comune con la logica, che non deve essere nessun progresso dell'intelletto, bensì pre-sensazione (*Vorempfindung, praevisio sensitiva*) di ciò che non è nessun oggetto dei sensi, cioè sentore del soprasensibile» (*Ahnung des Übersinnlichen*)²⁷. È di per sé, continua Kant, che qui si trova «un certo tatto mistico, un saltar oltre [*Übersprung*, salto mortale nel testo: l'espressione era divenuta corrente dopo il *Pantheismusstreit* tra Jacobi e Mendelssohn] di concetti verso l'impensabile, una facoltà di afferrare ciò che nessun concetto raggiunge, un'aspettativa di misteri (*Erwartung von Geheimnissen*) – chiara la polemica contro i misteri eleusini e gnostici di nuovo in voga –, o piuttosto un trattenersi con essi, propriamente però sconvolgimento delle teste per il fanatismo». Rinunciando così al compito della ragione di utilizzare i concetti, si assisterebbe alla «morte di ogni filosofia»²⁸.

E a questo punto Kant fa rientrare in scena Platone, che non è più definito “sublime” come nella *Ragion pura*, ma è l’“Accademico” (dopo essere delineato come «altrettanto matematico quanto filosofo»), ma «sebbene senza sua colpa, il padre di ogni fanatismo (*Schwärmerei*) nella filosofia»²⁹! Anche il Platone delle *Lettere* (allora tradotte in tedesco), sebbene da non confondere con questa esaltazione fanatica, era ripreso dai nuovi irrazionalisti a loro favore; l'autore dello scritto di cui Kant non cita il nome è in realtà un “mistagogo”, cioè colui che introduce ai misteri, il quale «non solo si esalta (*schwärmt*) per sé, bensì al tempo stesso è clubbista e, in quanto parla ai suoi adepti, in

c'è nessun mistero: non perché la ragione può rispondere a tutte le domande che le vengono poste, bensì perché il suo oracolo tace, se la domanda è salita così in alto da non avere più nessun senso».

²⁶ *Ibid.*, pp. 382 (A 397), 384 (A 400).

²⁷ *Ibid.*, pp. 385 sg. (A 402, 405).

²⁸ *Ibid.*, p. 386 (A 407).

²⁹ *Ibid.*, p. 387 (A 408): Platone in sé non ha colpa «perché egli utilizzò solo all'indietro le sue intuizioni intellettuali, per spiegare la possibilità di una conoscenza sintetica a priori, non in avanti, per ampliare, mediante quelle, le idee leggibili nell'intelletto divino».

opposizione al popolo (nel quale vengono compresi tutti i non iniziati – *alle Uneingeweihte*), fa il signore con la sua presunta filosofia!». Così, «nel moderno linguaggio mistico-platonico si dice che «tutta la filosofia degli uomini può disegnare solo l'aurora; il sole deve essere presagito», e Kant rinvia alle ricerche astronomiche basate sulla ragione, giacché «non è possibile guardare nel sole (il sovrasensibile) senza diventare ciechi». Ma è del tutto fattibile guardare il sole «nel riflesso (della ragione che illumina moralmente l'anima), ed è sufficiente anche dal punto di vista pratico, come fece il Platone maturo» (*der ältere Plato*)³⁰.

Al contrario «i neoplatonici» vogliono dare solo «un sole di teatro» (*Theater-sonne*), poiché essi vogliono «ingannarci mediante sentimenti (*Gefühle*), presentimenti (*Ahnungen*), cioè soltanto mediante l'elemento soggettivo, che non dà nessun concetto dell'oggetto» (*Begriff des Gegenstandes*), cioè nessuna categoria; questo per «farci perdere tempo con la follia (*Wahn*) di una conoscenza dell'elemento oggettivo, ciò che è costruito nell'euforia». La pazzia, che qui caratterizza esplicitamente i neoplatonici, costituiva un antico interesse di Kant, che trent'anni prima vi aveva dedicato uno scritto specifico, gustosissimo. Il richiamo al sole del teatro ci fa pensare a Schiller, e infatti poco dopo Kant introduce la figura di Iside e del velo di Iside, che inequivocabilmente rinvia alla celebre poesia schilleriana *Das verschleierte Bild zu Sais*, composta tra luglio e agosto del 1795 e pubblicata nelle «Horen»³¹. In queste «espressioni figurate», che devono rendere «comprensibile il presentimento» il «filosofo platonizzante del sentimento» si dimostra «inesauribile» (*unerschöpflich*), ad esempio quando descrive di «giungere così vicino alla dea sapienza (*der Göttin Weisheit*), da poter percepire il fruscio della sua veste». Pure nella «lode dell'arte dello Pseudo-Platone (*Afterplato*, poiché «egli non può togliere il velo di Iside» (*da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann*)»³². Le somiglianze con la poesia di Schiller sono evidenti: la verità della «sapienza segreta» (*geheime Weisheit*) custodita a Sais, in Egitto, si nasconde dietro il velo (*Schleier*), dietro un'immagine velata (*verschleiert Bild*). Solo la dea può «sollevare (*heben*) il sacro velo», e chi contravverrà a questo comando incapperà nell'«oracolo» (*Orakelspruch*) che «vedrà la verità», a prezzo però di una grande angoscia. Il verdetto di Iside nel suo oracolo era che nessun mortale doveva sollevare quel

³⁰ *Ibid.*, p. 388 (A 409 sg.).

³¹ *Ibid.*, p. 389 (A 411); Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais*, in *Id.*, *Poesie filosofiche*, cit., pp. 52-57.

³² Kant, *Vornehmen Ton*, cit., p. 389 (A 411).

velo fino a quando ella stessa non l'avesse fatto³³. Per Kant, i nuovi filosofi del sentimento, i moderni neoplatonici, vogliono unire vecchia metafisica, teologia dogmatica e privilegi della nuova "casta" filosofeggiante che vuole mettere in trono una dea gelosa della sua sapienza, l'esatto opposto dell'ideale concreto della «ragione umana universale» (*allgemeine Menschenvernunft*) kantiana, La «teofania» neoplatonica fa un «idolo dall'idea di Platone, che può essere venerato solo con la superstizione». Egli si richiama alla voce interiore della ragion pratica e alla maestà della legge morale, che è universale e scaturisce dalla libertà. La filosofia si fonda sul lavoro serio e rigoroso, non sulle visioni e sugli oracoli, e «la dea velata (*die verschleierte Göttin*), davanti alla quale noi ci inginocchiando, è la legge morale in noi, nella sua maestà inscalfibile»³⁴. Volendo «personificare» la legge morale e «fare della ragione che comanda moralmente una Iside velata (*eine verschleierte Isis*) può essere «un tipo di rappresentazione estetica» dello stesso oggetto della legge morale razionale, e tuttavia, volendo ravvivare le idee morali con una esposizione sensibile, per quanto analogica, si corre sempre qualche «pericolo di cadere in una visione fanatica, che è la morte di ogni filosofia»³⁵.

Platone viene recepito da Schiller tramite Kant, come abbiamo visto nella Ragion pura, e ancor più tramite Mendelssohn; questi si rivela essere figura centrale nel nostro discorso, avendo dato grande impulso alla diffusione della filosofia platonica, con la traduzione, nel 1767, del *Fedone, o sull'immortalità dell'anima* (*Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele*) la prospettiva platonica, oltre che wolffiana e leibniziana, che permea le sue *Morgenstunden* sull'esistenza di Dio, lezioni tenute al figlio e ai fratelli Humboldt, del 1785. I meriti di Mendelssohn sono di grande rilevanza per la cultura illuministica, e i suoi scritti hanno sicuramente avuto una grande influenza sul pensiero di Schiller. Si pensi qui alle *Lettere sulle sensazioni*, le *Briefe über die Empfindungen*, del 1755, dove la presenza della *Rapsodia filosofica* di Shaftesbury, ovvero dei *Moralisti*, è esplicitamente menzionata fin dall'inizio (il termine era destinato a grande successo, se si pensa che ancora Kant, nella *Ragion pura*, caratterizza l'impianto categoriale aristotelico come «rapsodico», cioè a livello di un mero «aggregato» sconnesso, e vi contrappone il suo, sistematico e uni-

³³ Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais*, cit., pp. 54-57; p. 56: «Kein Sterblicher, sprach des Orakels Mund, rückt diesen Schleier, bis ich selbst ihn hebe». Il giovane disobbedisce, vuole vedere la verità, solleva il velo e cade tramortito davanti «al piedistallo di Iside» (*am Fußgestell des Isis*).

³⁴ Kant, *Vornehmen Ton*, cit., p. 395 (A 422 sg.).

³⁵ *Ibid.*, p. 396 (A 424).

tario). Lo stesso Mendelssohn, evidentemente attratto anch'egli dal sottotitolo *shaftesburiano*, compone nel 1761, nei suoi *Philosophische Schriften*, una *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*, dove viene discussa l'opera di Edmund Burke sul bello e sul sublime, e dove il *Filebo* di Platone viene direttamente chiamato in causa. E di grande importanza sono i suoi *Philosophische Gespräche*, pubblicati anonimi nel 1755 da Lessing, suo amico strettissimo, un'opera che nel titolo ritorna direttamente nell'omonimo scritto di Schiller, nonché, di grande risonanza, lo scritto sul piacere (*Von dem Vergnügen*), un argomento che Schiller sviluppò nella sua teoria dell'arte tragica, e le *Considerazioni sul sublime e sull'ingenuo nelle belle scienze* (*Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*). Lo stesso Kant, prima della trattazione sistematica nella *Critica del Giudizio*, del 1790, che tanta influenza ebbe su Schiller, compose uno scritto di grande successo, che ebbe tre edizioni (1764, 1766 e 1771), le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*,³⁶ le quali, vista la loro diffusione nell'epoca, possono essere state la prima fonte di ispirazione su queste tematiche per Schiller, prima del serrato confronto con la terza *Critica* kantiana nei primi Anni Novanta. Sulla tematica delle inclinazioni, centrale nell'intero arco del pensiero schilleriano, esse non vanno coartate in quanto sono espressione del «desiderio» (*Begierde*) e dell'«impulso» (*Trieb*) vitale espansivo, ma vanno armonizzate con la virtù, per cogliere l'unità dell'uomo nella bellezza che è porta per la verità. Vi erano stati due scritti importanti sull'argomento, entrambi discussi da Mendelssohn, e che non dovettero sfuggire a Schiller: il primo erano le *Untersuchungen über die Neigungen* di Leonhardt Cochiu, e il molto più brillante *Ueber die Neigungen* di Christian Garve (figura di spicco della *Populärphilosophie*, traduttore del *De officiis* di Cicerone, nonché dell'*Etica nicomachea* e della *Politica* di Aristotele), entrambi del 1769. Il primo scritto aveva ottenuto il premio dell'Accademia reale delle scienze di Berlino nel 1767, e il fatto che fosse stato bandito un premio su questo tema (anche Christoph Meiners vi aveva partecipato) indica quanto fosse diffusa l'esigenza di trattare l'uomo nella sua completezza psico-fisica. La *Filosofia della fisiologia* di Schiller non è un fulmine a ciel sereno, ma si inserisce in un più ampio dibattito intellettuale.

Nella Jena infervorata per il kantismo era stato attivo un celebre esponente della cultura storico-critica, Johann Gottfried Eichhorn, predecessore di Schil-

³⁶ I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in Id., *Werke...*, cit., Bd.I, pp. 823-884.

ler sulla cattedra di storia universale (accanto a quella di lingue e letterature orientali), il quale nel 1777 aveva esordito nell'insegnamento jenese con una prolusione *Sull'ambito e il metodo delle lezioni accademiche sulla storia universale*, moderna nel titolo e nel contenuto, in quanto rappresentava una sintesi dei progressi fatti nel pensiero storico sull'argomento³⁷. È un titolo che rinvia a quello del celebre scritto di Schelling *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, tenute nel 1802 e pubblicate l'anno seguente, e il filosofo conosceva bene tutta la questione orientalistica alla conclusione dell'*Aufklärung*, come testimoniavano i suoi primi scritti e l'influenza del padre arabista. La grande figura di Eichhorn era riconosciuta anche da Goethe, che lo stimava moltissimo e che nel *Diwan* manifestò tutto il suo dispiacere quando quello, antikantiano a disagio nella sempre più kantiana Jena, decise di lasciarla per trasferirsi a Göttinga, allora l'Università più moderna della Germania. Il fatto che balza agli occhi è che i due scritti sulla storia universale, quello di Eichhorn e quello di Schiller, molto più noto del primo, sono rilegati insieme nella Biblioteca universitaria di Jena, sotto la stessa segnatura di collocazione, un dato che indica come venisse percepita la continuità della problematica, malgrado le diversità di prospettive. Diamo uno sguardo più da vicino al testo schilleriano. Partendo dall'«entusiasmo per la verità», sua originaria molla motivazionale, sotto gli echi shaftesburyani e mendelssohiani, e accingendosi a percorrere (*durchwandern*) un campo (sono tratti che ricordano quelli della descrizione kantiana nelle conclusioni dell'Analitica della *Ragion pura*, solo che lì la verità era nome «seducente» (*reizend*) ma anche ingannatore)³⁸, quello della storia generale (*allgemeine Geschichte*), Schiller si rivolge «all'osservatore pensante» (il *denkender Beobachter* che ritornerà nel *denkender Geschichtsforscher* di Hegel), che avrà «tanti oggetti di insegnamento», «all' attivo uomo di mondo» (sulla scia degli storici dell'epoca, che si rivolgevano nelle prefazioni dei loro manuali agli «uomini d'affari» (*Geschäftsmänner*), al «filosofo», al quale la storia generale «dischiude così importanti conclusioni», e a chiunque, senza distinzione, apre «fonti così ricche del piacere (*Vergnügen*) più nobile»³⁹. Il foltissimo uditorio di studenti «che si è radunato intorno a me spinto da un nobile desiderio di sapere» (l'«entusiasmo» suscitato nella gioventù dalla verità non va sciupato indegnamente con l'«inganno» e l'«illusione»), e che andava incontro al suo antico

³⁷ J. G. Eichhorn, *Ueber den Umfang und die Methode Akademischer Vorlesungen über die Universalgeschichte*, Jena, Felix Fickelscherr, 1777.

³⁸ I. Kant, *KrV*, cit., p. 267 sg. (B 295, A 236).

³⁹ F. Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende...*, cit., p. 3.

e presente desiderio di venir riconosciuti i suoi meriti, e dai quali sarebbe emerso «il genio del secolo successivo», «trasforma il mio dovere (*Pflicht*) in piacere, facendomi al tempo stesso sentire il rigore (*Strenge*) e l'importanza di quel dovere in tutta la sua estensione» (*in ihrem ganzen Umfang*)⁴⁰. Quest'ultima espressione riecheggia il titolo della prolusione accademica del suo predecessore Eichhorn, di dodici anni prima, il che vuol dire che Schiller la teneva ben presente e che, anche tramite essa, oltre che con letture diverse, egli era venuto a conoscenza delle tematiche affrontate dalla cultura storica dell'Illuminismo maturo, di quelle proprie della storia universale e delle prospettive a questa connesse, come la storia dell'umanità, del genere umano, la filosofia della storia, la storia della cultura. Un autore fondamentale per l'economia del discorso è August Hermann Schlözer, professore di storia a Gottinga, il cui manuale di storia universale fu davvero *epochenmachend*, e influenzò molto anche Kant⁴¹. Elementi schlözeriani permeano tutto lo scritto, tra questi il principale è l'utilizzo schilleriano della coppia concettuale «aggregato-sistema» come chiave di lettura degli avvenimenti (le *Begebenheiten*) della «storia generale del mondo» (*allgemeine Weltgeschichte*). Nel momento in cui questi vengono colti nella loro connessione e nella loro «catena» (*Kette*) di svolgimento in base al «nesso di causa ed effetto» (gli storici del periodo parlavano di *Ursache-Wirkung-Zusammenhang*, e si rifacevano al modello di Hume, mentre Kant, in quasi tutte le sue opere, parla di *Verbindung* e *Verknüpfung* causalistica, ordita dall'intelletto, dei fenomeni in generale e dei fatti storici in particolare), allora lo storico genuino, ovvero quello animato dallo «spirito filosofico» (*philosophischer Geist*) è in grado di afferrare l'intero, la totalità (*das Ganze*). Il coglimento del tutto fa sì che lo storico raggiunga la «destinazione» degli eventi della *Weltgeschichte*, e con ciò realizzi la sua propria destinazione di dotto e di uomo, insieme a quella degli uomini che costituiscono il suo pubblico (tutto ciò sulla scorta dello scritto di Spalding e costituendo quasi un'anticipazione delle trattazioni di Fichte). I temi sono tantissimi, e il loro intreccio ci offre una sintesi mirabile delle questioni che animavano la cultura in Germania negli Anni Ottanta del XVIII secolo. Schiller, tenendo evidentemente presenti i modelli di Lessing, con *L'educazione del genere umano*, di Herder, con *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, di Kant, con le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e l'*Inizio*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. G. D'Alessandro, *La storia*, in Id., *Scritti kantiani*, Napoli, Bibliopolis, 2025, pp. 105-130.

presunto della storia umana (1786), e nominando direttamente Platone e Tucidide, parla esplicitamente di una prospettiva teleologica che si scopre nella storia universale⁴². Nella storia del mondo, nella storia universale «si snoda una lunga catena di avvenimenti dall'attimo presente fino all'inizio del genere umano, che si afferrano tra loro come causa ed effetto». La fonte di ogni storia è la tradizione, e il linguaggio è l'organo della tradizione. All'inizio la comunicazione delle cose successe avvenne attraverso la «via insicura e mutevole delle saghe» (un tema ripreso qualche anno dopo da Schelling). Per rispondere alla domanda su quale materiale storico appartiene alla *Universalgeschichte*, lo *Universalhistoriker* deve selezionare dall'«intera somma di questi avvenimenti» quelli che hanno avuto «un influsso essenziale, non contraddittorio e facile da seguire» sull'«attuale forma del mondo» e sulla «condizione della generazione che vive adesso»⁴³. La *Weltgeschichte* rimarrebbe in ogni caso soltanto «un aggregato di frammenti», senza meritare il nome di scienza, se non venisse «in aiuto l'intelletto filosofico» che, concatenando quei frammenti con connessioni artificiali, «eleva l'aggregato al sistema, a un intero razionalmente connesso». Lo storico universale, basandosi sull'«uniformità» e sull'«unità immutabile della legge di natura e dell'animo umano», che fanno sì che gli eventi dell'antichità più lontana, con circostanze esteriori simili, ritornino nei periodi contemporanei. Il metodo che così si presenta, di ricorrere all'analogia, è uno strumento utilissimo per la storia e per le altre discipline, e Schiller lo utilizza anche per le tragedie. Lo spirito filosofico che si sofferma nei materiali della storia del mondo avverte in sé a un certo punto l'inclinazione crescente, nella connessione del passato col presente, a considerare causa ed effetto nei termini di «mezzo e intenzione». I fenomeni vengono così progressivamente sottratti al «cieco caso», alla «libertà senza legge» per collegarsi a un «intero armonico», che, a dire il vero, «è presente solo nella rappresentazione (*Vorstellung*) dello storico». Vedremo come questa tematica ritorni poi nelle altre ope-

⁴² F. Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende...*, cit., p. 21: «A modelli greci e romani dovette orientarsi lo spirito abbattuto dei barbari nordici, e l'erudizione (*Gelehrsamkeit*) dovette concludere un patto con le Muse e le Grazie, nel momento in cui essa anelava a trovare una via per il cuore, e dovendo così meritarsi il nome di una formatrice di uomini (*Menschenbilderin*). Ma la Grecia avrebbe partorito un Tucidide, un Platone, un Aristotele, o Roma un Orazio, un Cicerone, un Virgilio, un Livio, se entrambi questi Stati non si fossero lanciati (*emporgedrungen*) a quell'altezza del benessere (*Wohlstand*) politico, che essi hanno realmente conquistato (*erstiegen*)? In una parola, se la loro intera storia non fosse venuta prima?».

⁴³ *Ibid.*, p. 22 sgg.: «Il rapporto di un dato storico con l'attuale costituzione del mondo è la base da considerare per raccogliere materiali sulla storia del mondo. La *Weltgeschichte* procede dunque da un principio che sta esattamente all'opposto dell'inizio del mondo».

re storiche e nelle tragedie, collegandosi a tutta una tradizione dell'epoca, della quale fa parte a pieno titolo Kant, la quale vedeva nel destino una delle potenti forze che agitano la vita degli uomini, la storia. Allo storico intanto riesce subito difficile convincersi che «questa consequenzialità di fenomeni (*Erscheinungen*), che nella sua rappresentazione prese tanta regolarità e intenzione», rivelasse queste caratteristiche nella realtà»; gli risulta cioè difficile di dare sotto il cieco dominio della necessità (*die blinde Herrschaft der Nothwendigkeit*) ciò che sotto la luce diffusa dell'intelletto aveva cominciato ad acquistare una forma così serena»⁴⁴. In tal modo lo storico «trae fuori da essa stessa questa armonia» (e in ciò Schiller si richiama direttamente a Leibniz, citato poco prima con ammirazione, insieme a Locke), e «la trapianta fuori di sé nell'ordine delle cose, porta così uno scopo razionale nel corso del mondo e un principio teleologico nella storia del mondo»⁴⁵. Schiller è ben consapevole dell'operazione che sta compiendo, con la trasposizione di un criterio spieghazionale causalistico degli eventi a uno che li inquadra in un ordine superiore, intendendo il mondo come quella totalità della realtà che non può non avere un fine, uno scopo, un senso. Quello stesso senso che sembrava sfuggire e venir meno nella trama degli eventi delle esistenze singole degli uomini. La lettura di Kant, perlomeno degli scritti storici e della Ragion pratica, offre la possibilità a Schiller di pensare gli avvenimenti storici anche in termini di lotta del genere umano per l'affermazione della virtù. La questione del destino, della necessità e del caso diventa un banco di prova della meditazione schilleriana. Con questa acquisita prospettiva finalistica, lo storico universale schilleriano si mette ad attraversare nuovamente i territori degli avvenimenti (*durchwandert*, col tema della *Wanderung* che tornerà nell'omonima poesia), e «si trattiene presso ogni fenomeno, che gli presenta questo grande teatro» (*Schauplatz*) della storia del mondo. Egli vede confermato quel principio teleologico da mille fatti affermativi, e da altrettanti negati, ma «fino a quando nella serie dei cambiamenti del mondo mancheranno ancora importanti connessioni», e fino a quando, ancora, «il destino (*Schicksal*) trattiene ancora l'ultima decisione su così tanti avvenimenti», lo storico non può che dichiarare irrisolta la domanda, e la vittoria sarà di quella «opinione, che ha da offrire la soddisfazione superiore all'intelletto, e al cuore la più grande felicità»⁴⁶. Si trattava in ultima istanza di trovare

⁴⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

una soluzione al «problema dell'ordine del mondo, e di incontrare lo spirito supremo nel suo effetto più bello» (essendo esso causa prima). Con toni sempre più pomposi, «l'uomo si modifica e scompare dal palcoscenico (*Bühne*), mentre solo la storia rimane stabile sul teatro (*Schauplatz*), una cittadina immortale di tutte le nazioni e tempi», e Schiller conclude la *Antrittsrede* con un elogio del proprio secolo illuminato, apice della modernità, invitando a non esaltare presunte età auree (quali quelle celebrate da Voltaire) e a non fuggire verso mondi idilliaci perduti (ancora un tacito riferimento a Milton, come nei *Masnadieri*). Una esaltazione della storia che anche Eichhorn avrebbe fatto qualche anno dopo, definendo la storia la sua vera «amica» e «consolatrice»⁴⁷.

Il tema del destino, della necessità insondabile e onnideterminante, e del connesso caso, della fortuità nelle azioni umane singole e negli eventi storici è una costante dell'itinerario di pensiero schilleriano, lo vedremo ancora nelle opere storiche. Al tema aveva rivolto la sua attenzione anche Kant, che in più luoghi si era soffermato su questo «concetto», come afferma nella *Ragion pura* proprio agli inizi della Deduzione trascendentale, «usurato», insieme a quello di felicità, che non ha ricevuto una definizione precisa riguardante il suo stato giuridico⁴⁸. Da un lato dichiara di aver avuto il «destino» di essersi innamorato della metafisica, dall'altro è la stessa ragione ad avere «il destino particolare» di essere sottoposta a domande di difficile soluzione ma che non può evitare⁴⁹. Kant si confronta con la figura di Giobbe, con il *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* di Seneca, con l'interagire del destino nella sfera della natura, con le leibniziane «monadi dormienti» che il destino forse in futuro sveglierà⁵⁰. È nella schilleriana *Storia della Guerra dei Trent'Anni*, pubblicata tra il 1790 e il 1792, che i riferimenti al destino sono molteplici, in un contesto narrativo dove l'arte drammatica di Schiller riluce e offre spaccati di narrazione storica davvero notevoli. La descrizione partecipata e commossa dello «spaventoso», «crudele destino» al quale andarono incontro gli abitanti di Magdeburgo, messa a ferro e fuoco senza pietà dalle truppe imperiali di Tilly, rappresenta il momento più drammatico delle vicende, col dominio

⁴⁷ *Ibid.*, p. 30 sgg.; Johann Gottfried Eichhorn, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, in «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 5 (1793), p. 205: «così non mi scoraggerei, ma troverei consolazione (*Tröst*) presso la mia amica, la storia, una consolatrice potente (*mächtige Trösterin*) in tutte le temute necessità».

⁴⁸ I. Kant, *KrV*, cit., p. 125 sg. (B 117 sg., A 84 sg.).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 11 (A VII); I. Kant, *Träume eines Geistersehers...*, cit., pp. 982 (A 115), 989 (A 127 sg.), dove la speranza del futuro e la fede morale si collegano al destino degli onesti.

⁵⁰ Cfr. G. D'Alessandro, *Il destino*, in *Id.*, *Scritti kantiani*, cit., pp. 65-91.

della cieca barbarie⁵¹. Nella sua introduzione al secondo volume della *Guerra*, Wieland celebra il genio storico dell'amico, come ricercatore delle fonti, per l'esposizione e per lo stile coinvolgenti, che catturano il lettore (anzitutto le lettrici, alle quali l'opera era rivolta). Egli lo dichiara degno di stare accanto a Hume, a Robertson, a Gibbon, i maestri della storiografia illuministica, quelli che costituivano il «triumvirato storico inglese», e ne esalta le doti di storico, messe a vantaggio della «nazione» e della «patria» tedesca. Wieland esalta la lotta al dispotismo (quello degli aristocratici e quello dei democratici), leit-motiv degli scritti schilleriani, elogia la Rivoluzione Francese e la presa della Bastiglia, ma non dimentica al tempo stesso di tessere le lodi del Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca e dell'imperatore Leopoldo II, pur con la frammentazione uscita con la pace di Westfalia, che in realtà garantiva l'equilibrio tra gli Stati del «corpo statale» costituito dall'Impero⁵². Proprio questo equilibrio era stato concepito e di fatto mirava a garantire «una pace perpetua» in Europa, idea poi ripresa dal celebre scritto kantiano. Il ruolo di Wieland si conferma centrale nel panorama intellettuale dell'epoca: nel suo «*Teutscher Merkur*» ospita contributi di Schiller, di Kant, di Reinhold, del quale era divenuto suocero, avendo quest'ultimo, che proveniva da Vienna, sposato la figlia. Le notevoli fatiche storiografiche di Schiller non portarono alla sua nomina a professore di ruolo, ed egli si ritrovò malato e in ristrettezze economiche, dalle quali si risollevò grazie a un sussidio del principe danese von Augustenburg, ottenuto grazie a Reinhold, e al quale in riconoscenza inviò la prima stesura delle *Lettere sull'educazione estetica*⁵³. Dopo Jena Schiller non ebbe confermato il posto, malgrado la magnifica prova di sé come storico, e si aprì per lui un periodo di ristrettezze economiche. Gli venne incontro un principe danese, ed ecco perché, come tante tappe ci dicono, non si sarebbe rivelato alla fine per lui problematico entrare a far parte della nobiltà, e ciò considerate anche le *Kabalen*, i veri e propri intrighi delle nuove generazioni borghesi e intellettuali, magari entusiaste della Rivoluzione Francese, non dissimili da quelle del corrotto mondo aristocratico denunciato a più riprese da Schiller stesso (e pure da Hegel, nello scritto sul Wüttemberg, paese di origine di entrambi).

⁵¹ F. Schiller, *Geschichte des dreißigjährigen Kriegs* (1791-1792), in Id., *Historische Schriften*, München, DTV, 1966, Bd. II, pp. 8-29, 148-161.

⁵² Ch. M. Wieland, *Vorrede* a F. Schiller, *Geschichte des dreißigjährigen Kriegs*, Bd. II, Frankenthal, Segel, 1792, pp. 3-34.

⁵³ Cfr. G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, cit., p. 59 sg.

Tra metafisica e fisiologia: elementi dell'antropologia morale del giovane Schiller

Antonino Falduto

In questo contributo, il mio intento è quello di mostrare la centralità dell'interesse di Friedrich Schiller su temi di antropologia morale fin dai suoi primissimi scritti teorici, che si formano sulla base dell'incontro proficuo tra due poli contrapposti: da un lato, la metafisica, dall'altro, la fisiologia. Questa proposta interpretativa vuole ridimensionare l'idea che ci sia stato un vero e proprio primo innamoramento metafisico del giovane Schiller, allievo presso l'accademia militare da lui frequentata come studente di medicina.

Per dimostrare la centralità dell'antropologia morale nel giovane pensatore, a differenza degli studi solitamente dedicati a questo tema presenti nella letteratura di riferimento, mi rifarò piuttosto a due scritti finora trascurati da studiosi e studiosi: *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) del 1782 e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*), anch'esso del 1782.

Limitandomi all'analisi di alcuni ulteriori testi, tutti scritti nel giro assai circoscritto di tre anni, dal 1779 al 1782, tre anni di capitale importanza per la formazione del pensatore, proverò a mostrare come la centralità dell'antropologia morale schilleriana derivi dai suoi studi di fisiologia medica, che lo spingono a ridimensionare in maniera chiara e costante il ruolo della metafisica nelle sue riflessioni, e lo portano così a intrecciare costantemente gli elementi teorici da lui dedicati alla parte spirituale umana, sempre e in maniera evidente, alle riflessioni dedicate invece al corpo dell'essere umano, su cui focalizza la propria attenzione attraverso un approccio sincretico nel segno dell'unità mente-materia.

Per raggiungere il mio scopo, che è dunque quello di mostrare la disillusione metafisica di Schiller dovuta ai suoi studi di fisiologia, strutturerò la mia argomentazione in quattro parti. In primo luogo, delinearò brevemente lo *status quaestionis* relativo al tema del primissimo interesse, a un tempo fisiologico e metafisico, del giovane Schiller allievo presso la *Karlsschule* negli anni della

sua formazione filosofica e scientifica. Dopo aver così inquadrato le mie riflessioni all'interno del panorama delle attuali ricerche, metterò in evidenza alcune fonti ovvie delle riflessioni di Schiller negli anni in oggetto, sottolineando la multiformità delle suggestioni e delle ispirazioni schilleriane all'epoca dei suoi studi medici. In secondo luogo, sulla base dell'idea sincretistica corpo-mente, insita nell'idea di un'antropologia morale cui Schiller è esposto in quegli anni di formazione, mi concentrerò su tre scritti nati dall'attività conclusiva degli studi del giovane allievo alla *Karlsschule*, ossia: *Filosofia della fisiologia* (*Philosophie der Physiologie*), del 1779, le *Proposte di tesi* (*Themata*) dell'anno successivo, e il *Tentativo sulla connessione tra la natura sensibile e mentale dell'essere umano* (*Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*), sempre del 1780. In tal modo, è mio intento mostrare gli sforzi di Schiller per armonizzare tra loro riflessioni fisiologiche e metafisiche. In terzo luogo, arriverò a trattare i due scritti sopra menzionati, ossia *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*), entrambi del 1782, con l'intento di sottolineare come questi brani, pressoché ignorati dalla critica recente e meno recente, costituiscano invece un ottimo esempio per testimoniare tanto l'ammaliamento metafisico quanto la costanza nella ricerca fisiologica schilleriana. Infine, nella quarta e ultima parte del mio contributo, accennerò ad alcuni elementi di continuità e differenza tra questi scritti e altri già studiati nella ricerca schilleriana, ossia le *Lettere filosofiche* (*Philosophische Briefe*), scritte tra il 1780 e il 1786 e poi rimaneggiate nel 1789, concludendo poi la trattazione con un brevissimo accenno agli sviluppi successivi del pensiero schilleriano nella nuova fase che inizia con la lettura dell'opera di Kant. In tal modo, spero risulti evidente come l'interesse nei confronti di un'antropologia morale che guarda all'essere umano nella sua interezza (la parola chiave è qui, ovviamente, *ganzer Mensch*) sia stato, in Schiller, sempre centrale ed evidente, ovviamente ancor prima e indipendentemente dalla lettura di Kant, quindi già nel periodo dei suoi primissimi invaghimenti in una visione metafisica del tutto esistente, che veniva, però, sempre accompagnata da una concezione anche fisiologica dell'essere umano e, al contempo, da un'idea materialistica del mondo in cui egli vive.

1. *L'antropologia morale del giovane Schiller: vecchie e nuove prospettive*

Le indagini sullo Schiller teorico si sono fatte, negli ultimi anni, sempre più numerose, allargando l'interesse della ricerca da temi eminentemente di

teoria letteraria ed estetica, che da sempre sono al centro del dibattito sull'opera filosofica schilleriana, ad altri temi meno frequentati, quali l'etica e la politica¹. All'interno delle riflessioni di natura etica sull'opera di Schiller, un ruolo particolarmente importante è giocato dall'antropologia morale. È, di fatti, fin dall'inizio della formazione accademica del giovane allievo in medicina all'accademia militare di Stoccarda che le indagini sull'essere umano e sull'intreccio tra la sua natura fisica e quella morale ricoprono una parte di primissimo piano nelle letture del futuro letterato². Il tipo di metodologia usata da Schiller in questioni antropologiche è quella che unisce due campi del sapere tra loro assai disomogenei: da una parte, Schiller fa riferimento alla fisiologia medica nel descrivere gli eventi collegati al corpo degli umani; dall'altra, invece, sottolinea come il ricorso alla metafisica sia imprescindibile per dar conto del funzionamento della loro parte spirituale e morale.

Se mai ci fosse ancora bisogno di sottolinearlo, dopo gli studi magistrali e pionieristici di Wolfgang Riedel a proposito³, Schiller è ovviamente interessato a temi di filosofia e, in particolare, all'antropologia morale e all'idea di essere umano nella sua interezza assai prima del suo incontro letterario con Kant, grazie soprattutto ad uno degli insegnanti che su di lui più hanno avuto influenza, ossia Jakob Friedrich Abel (1751-1829), ma non solo grazie a lui.

¹ Tra i vari studi dedicati in generale a Schiller come filosofo, cfr. F. C. Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, Oxford University Press, Oxford, 2005; A. Falduto, T. Mehigan (a cura di), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave, Cham, 2023. Sulla dimensione morale e politica del pensiero schilleriano, cfr. invece D. O. Dahlstrom, *The Ethical and Political Legacy of Aesthetics: Friedrich Schiller's Letter on the Aesthetic Education of Mankind*, in D. O. Dahlstrom (a cura di), *Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, The Catholic University of America Press, Washington, 2008, pp. 93-102; A. Falduto, *One More Time on the Alleged Repugnance of Kant's Ethics? Schiller's Kallias Letters and the Entirety of the Human Being*, in «European Journal of Philosophy», 29 (2021), 4, pp. 795-810; A. Falduto, *Autonomia e libertà individuale. Etica concreta ed educazione alla libertà*, Carocci, Roma, 2025; J. High, *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution*, Mellen, Lewiston-New York, 2004; M. Löwe, G. Stiening (a cura di), *Ästhetische Staaten. Ethik, Recht und Politik in Schillers Werk*, Nomos, Baden-Baden, 2021; B. Rill (a cura di), *Zum Schillerjahr 2009. Schillers politische Dimension*, Hanns-Seidel-Stiftung, München, 2009.

² Tra i vari studi dedicati alla formazione di Schiller e al suo interesse per un'antropologia morale, W. Hinderer, *Von der Idee des Menschen: Über Friedrich Schiller*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998; L. A. Macor, *Il girofangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, ETS, Pisa, 2008; C. Middel, *Schiller und die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts. Ein ideengeschichtlicher Brückenschlag*, de Gruyter, Boston/New York, 2017; G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma-Bari, 2012 (in particolare il capitolo I, dedicato a "Antropologia e filosofia negli scritti giovanili"); J. Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, de Gruyter, Berlin-New York, 2011.

³ Cfr., in particolare, il suo primo studio dedicato al tema, ossia W. Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der „Philosophischen Briefe“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985. Mi permetto di citare inoltre, più recentemente, il mio contributo a tal riguardo, ossia A. Falduto, *Jenseits des Dualismus zwischen tierischer Natur und geistiger Natur: Kants Mensch in zwiefacher Qualität und Schillers ganzer Mensch*, in «Kant-Studien», 111 (2020), 2, pp. 248-268.

È, da un lato, un tipo di riflessioni di ascendenza (neo)platonica e fortemente influenzate da una concezione eminentemente metafisica del mondo e dell'essere umano che affascina il giovane Schiller⁴; e tuttavia, d'altro lato, va anche sottolineata l'azione trasformativa nel suo pensiero perpetrata da ulteriori materiali delle lezioni da lui seguite, che raccolgono una varietà estrema di correnti filosofiche. Tra le varie influenze, dunque, è necessario menzionarne almeno alcune. Ad esempio, quella di Karl Friedrich Harttmann (1743-1815), che insegna religione all'Accademia di Stoccarda nel 1774-1775 ed è discepolo del teosofo Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), il cui pensiero può essere riassunto dall'incipit della *Teosofia* di Julius nelle *Lettere filosofiche* (*Philosophische Briefe*): «L'universo è un pensiero di Dio»⁵. Sulla tradizione teosofica e attraverso alcune intermediazioni pietistiche, viene insegnata alla *Karlsschule* una teoria mistica secondo la quale l'armonizzazione e la connessione dell'intera creazione dipende dalla sua emanazione da Dio. Schiller varia e sviluppa così una teoria neoplatonica che si forma, però, sulla tradizione della nuova dottrina relativa ad una grande catena dell'essere.

Un'ulteriore influenza capitale è, poi, quella leibniziana, mediata dalla *Popularphilosophie* tedesca, rappresentata al meglio nel contesto della *Karlsschule* dal già menzionato Abel. Negli anni in cui Schiller frequenta la *Karlsschule*, Abel, infatti, non si limita a divulgare alcune delle teorie centrali di Leibniz, ma svolge anche e soprattutto il ruolo significativo di combinare temi leibniziani alla trattazione di tendenze centrali derivate dall'Illuminismo scozzese. Abel è interessato alla filosofia morale sensualista e all'empirismo e, nelle sue lezioni di filosofia morale all'accademia militare di Stoccarda, lascia che l'Illuminismo scozzese giochi un ruolo significativo nelle sue spiegazioni e argomentazioni filosofiche. Nel contesto di una di queste lezioni, Schiller ha l'occasione di leggere per intero, tra le altre opere, le *Institutes of Moral Philosophy*

⁴ Tra i vari studi che trattano della fascinazione metafisica del giovane Schiller, cfr. A. Košenina, „*Philosophische Briefe* (1786)“, in M. Luserke-Jaqui (a cura di), *Schiller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2005, pp. 359-364; D. Pugh, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, McGill University Press, Montreal/Kingston, 1996; W. Riedel, *Schriften zum Theater, zur bildenden Kunst und zur Philosophie vor 1790*, in H. Koopman (a cura di), *Schiller-Handbuch*, 2. verbess. Aufl., Kröner, Stuttgart, pp. 595-610; in particolare, poi, sugli influssi platonici sullo Schiller politico, cfr. C. Janke, *Schiller und Plato. Vom Staate der Vernunft und dem Scheine der Kunst. Untersuchungen zur politiko-ästhetische Antinomie*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1999.

⁵ Friedrich Schiller, SW 5, p. 344. Le opere di Schiller sono citate attraverso l'abbreviazione SW, che si riferisce alle *Sämtliche Werke* (auf Grund der Originaldrucke hrsg. von G. Fricke u. H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, volumi 1-5, terza edizione, Hanser, München, 1962), che è identica all'edizione più tarda, ossia Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, hrsg. von P. A. Alt, A. Meier, Riedel, München, 2004), seguite dal numero del volume e dal numero di pagina.

di Adam Ferguson (nella traduzione di Garve), che sono senza dubbio uno dei testi più importanti per lo sviluppo di Schiller come giovane letterato⁶. Oltre all'opera di Ferguson, altri due testi d'importanza capitale nelle lezioni di Abel sono poi il *Phaedon* di Moses Mendelssohn e la *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* di Johann Joachim Spalding⁷.

È, insomma, in un panorama di ricerche e insegnamento filosofico ben preciso alla *Karlsschule*, ma sempre sulla scorta, al contempo, della formazione fisiologica ovviamente presente negli studi di medicina, che Schiller si avvicina alla metafisica in una maniera, dunque, fin da subito disillusa. La metafisica in sé non è da lui mai stata ritenuta fino in fondo sufficiente a rispondere alle questioni che più lo assillano: in quanto aspirante medico, le sue domande e i suoi dubbi filosofici devono per forza rimanere sempre collegati a letture materialistiche e a un'antropologia filosofica costantemente e fortemente impregnata di medicina, à la Haller, Sulzer, Krüger, Platner e, infine, Tetens⁸.

La metafisica, dunque, è questa la mia tesi, nell'opera di Schiller è sempre da inscrivere in un contesto che, fin dagli anni Ottanta del Settecento e sempre, anche molto tempo dopo, anche dopo la lettura di Kant, è da Schiller dedicato a riflessioni marcatamente contraddistinte da un interesse per questioni mai puramente astratte, ma piuttosto di natura antropologico-morale. La metafisica è, dunque, un pretesto per completare e integrare le indagini fisiologiche, sempre alla ricerca della giusta chiave per rispondere alla domanda "che cos'è l'essere umano", nel solco della discussione sulla sua unitarietà, che apra la comprensione del mondo grazie al ricorso a un sincretismo metafisico-fisiologico che renda conto dell'interesse dell'umanità – tra fisiologia e morale, tra mente e corpo.

A questo sincretismo e a questo olismo material-spirituale nel mondo – e moral-fisiologico nell'umano –, Schiller farà sempre più spesso riferimento: questa chiave di lettura dell'essere diventerà a lui sempre più evidente e gli si dischiuderà come spiegazione dell'esistente, fisico e umano, sempre chiara, col passare del tempo. Questa stessa chiave di lettura verrà, infine, ulteriormente

⁶ Cfr., a tal proposito, A. Falduto, *Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons Institutes of Moral Philosophy*, in U. Roth, G. Stiening (a cura di), *Christian Garve (1742-1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2021, pp. 33-54.

⁷ Cfr., a tal proposito, A. Falduto, *Friedrich Schiller's Philosophical Letters*, in A. Falduto, T. Mehigan (a cura di), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave-Macmillan, London/New York, 2023, pp. 137-145.

⁸ Cfr., a tal proposito, C. Zelle, *Vernünftige Ärzte. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2001.

rafforzata alla luce della lettura e di un'interpretazione radicalmente nuova del Kant della seconda e della terza *Critica*.

È proprio il concentrarsi sull'essere umano intero in un mondo meccanicistico-metafisico (e non, invece, su temi esclusivamente metafisici o esclusivamente materialistici e fisiologici), che si rispecchierà, infine, sulla maniera in cui il letterato e pensatore Schiller contribuirà al dibattito sulla destinazione morale dell'umanità, esplicitandosi poi nella necessità di occuparsi esclusivamente degli esseri umani nella loro interezza di corpo e mente, coniugando in tal modo la metafisica con elementi di fisiologia. nell'arco di una storia dell'umanità materialistico-morale.

2. *La formazione medica di Schiller: la fisiologia di un essere umano libero come essere umano morale*

Per inquadrare quanto questa visione olistica e sincretistica dell'umano (e dell'umano nell'universo) sia determinante fin dall'inizio delle riflessioni schilleriane, e prima di passare a illustrare quanto questa concezione sia influente nei due scritti già menzionati, ossia *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*) del 1782, è necessario introdurre il tema della vicinanza tra metafisica e fisiologia nell'umano attraverso il riferimento ai lavori che Schiller scrive per riuscire a concludere i suoi studi medici.

Nel primo dei tre scritti qui considerati, *Filosofia della fisiologia* (*Philosophie der Physiologie*), del 1779, l'intreccio tra l'umano e una dimensione metafisica dell'essere (e dell'umano come esistente) è evidente fin da subito. Leggiamo a tal proposito:

Una legge eterna, grande e bella, ha legato la perfezione al piacere, il dispiacere all'imperfezione. Tutto ciò che avvicina l'essere umano a questa destinazione, direttamente o indirettamente, lo realizzerà. [...] L'essere umano cercherà la perfezione perché l'imperfezione lo ferisce [...]. La somma delle più grandi perfezioni con il minor numero di imperfezioni è la somma dei più grandi piaceri con il minor numero di dolori. Questa è la beatitudine. Quindi non fa differenza se dico: l'essere umano esiste per essere felice; oppure: esiste per essere perfetto. È perfetto solo quando è felice. Solo allora è felice quando è perfetto. Ma una legge altrettanto bella e saggia, derivata dalla prima, ha collegato la perfezione del tutto alla felicità del singolo, degli esseri umani con gli esseri umani, anzi degli esseri umani con gli animali, attraverso i legami dell'amore universale⁹.

⁹ «Ein ewiges, ein großes, schönes Gesetz hat Vollkommenheit an Vergnügen, Mißvergnügen an Unvollkommenheit gebunden. Was den Menschen jener Bestimmung näher bringt, es sei nun mittelbar oder unmittelbar, das

Il riferimento è qui a una “legge eterna, grande e bella”, che governa non solo la perfezione dell’universo, ma anche l’esistenza dell’essere umano, facendo corrispondere, nella beatitudine, la perfezione alla felicità. Sono “i legami dell’amore universale” che rendono possibile questa armonia, mettendo però – è questo il punto essenziale da tenere a mente – l’essere umano come essere animale all’interno di un universo metafisico orchestrato da leggi eterne.

Argomenti del genere, proposti davanti a una commissione finale per la discussione di laurea in medicina, saranno certamente suonati a dir poco esotici: il primo tentativo schilleriano di concludere gli studi non va in porto e, così, l’allievo della *Karlsschule* presenta agli esaminatori ulteriori *Proposte di tesi* (*Themata*) l’anno successivo, nel 1780, come ulteriore tentativo per rimediare a questa prima dissertazione che non ha incontrato i favori della commissione. Nelle nuove proposte, non cambia l’interesse sincretistico sul modo di armonizzare materialismo fisiologico dell’animale umano e spiritualità morale dell’individuo come membro di un’umanità universale. In particolare, Schiller prova di nuovo a proporre un tema atipicamente medico, insieme poi a un compromesso fisiologico-morale. Queste sono allora le sue due nuove *Proposte di tesi*:

I. Sulla grande connessione tra la natura animale dell’essere umano e la sua natura mentale;

II. Su libertà e moralità dell’essere umano¹⁰.

Tra i due temi proposti per la nuova dissertazione, ovviamente, quello della libertà, fin troppo filosofico e assai ben poco medico, viene scartato. Un’indagine sulla connessione tra la natura animale e mentale dell’essere umano viene invece approvata: il frutto delle riflessioni dell’allievo Schiller viene «presentato nel *Tentativo sulla connessione tra la natura sensibile e mentale dell’essere umano* (*Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*), sempre del 1780.

Alcuni punti salienti sono da sottolineare in questo scritto, e in particolare: (i) la connessione corpo/anima; (ii) la connessione anima/materia-organismo;

wird ihn ergetzen. [...] Er wird Vollkommenheit suchen, weil ihn Unvollkommenheit schmerzt [...]. Die Summe der größten Vollkommenheiten mit den wenigsten Unvollkommenheiten ist Summe der höchsten Vergnügungen mit den wenigsten Schmerzen. Dies ist Glückseligkeit. So ist es denn gleichviel, ob ich sage: Der Mensch ist da, um glücklich zu sein; oder – er ist da, um vollkommen zu sein. Nur dann ist er vollkommen, wenn er glücklich ist. Nur dann ist er glücklich, wenn er vollkommen ist. Aber ein ebenso schönes, weises Gesetz, Nebenzweig des ersten, hat die Vollkommenheit des Ganzen mit der Glückseligkeit des Einzelnen, Menschen mit Menschen, ja Menschen mit Thieren durch die Bande der allgemeinen Liebe verbunden» (F. Schiller, *Philosophie der Physiologie*, SW 5, pp. 250-251, mia traduzione).

¹⁰ «I. Über den großen Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen; II. Über die Freiheit und Moralität des Menschen» (F. Schiller, *Themata*, SW 5, p. 1177, nota 287, mia traduzione).

(iii) il passaggio senza stacchi tra corpo e anima, come esemplificato nel modo in cui il dolore agisca sulla sensibilità e come poi, senza interruzioni, questo passaggio si traduca in un atto mentale (spirituale e morale) della volontà. Questi elementi sono il preludio, nel testo stesso del *Versuch*, dell'antropologia morale olistica che caratterizzerà d'ora in avanti il sincretismo metafisico-fisiologico schilleriano. Già nell'introduzione al *Versuch*, leggiamo:

È quindi consigliabile, qui come altrove, mantenere un equilibrio tra le due dottrine, in modo da centrare con maggior sicurezza la linea della verità. [...] Il presente tentativo si occuperà di mettere in una luce più brillante il notevole contributo del corpo alle azioni dell'anima, la grande e reale influenza del sistema senziente animale su quello mentale. [...] Prima di cercare di indagare i fini morali superiori che si raggiungono con l'aiuto della natura animale, dobbiamo stabilire la loro necessità fisica e accordarci su alcuni concetti di base¹¹.

Schiller sostiene che il corpo ha un ruolo di primo piano per spiegare le azioni dell'anima: il sistema senziente animale è, infatti, alla base di quello mentale, ed è per questo che, per riuscire a dirimere i dubbi sullo stato morale dell'essere umano è necessario, innanzi tutto, far luce sui funzionamenti fisiologici dell'animale umano. Infatti, ribadisce Schiller: «l'attività dell'anima umana è [...] legata all'attività della materia»¹², e aggiunge ancor più chiaramente a proposito: «i più alti sforzi della mente non sono, in conclusione, in grado di contrastare la sopraffazione dei sentimenti animali; la ragione, crescendo questi sentimenti, viene stordita sempre più e l'anima è violentemente incatenata all'organismo»¹³.

La parte spirituale risulta allora essenzialmente dipendente da quella animale: la visione metafisica del mondo, le leggi eterne prima enunciate sono, ora, a pochi mesi di distanza, ancor più chiaramente imbrigliate nella fisiologia dell'organismo e nel materialismo del corpo. È dal mondo fisico e dalla natura fisiologica che scaturisce un'azione della volontà morale.

¹¹ «Es ist demnach hier, wie überall, am rathsamsten, das Gleichgewicht zwischen beiden Lehrmeinungen zu halten, um die Mittellinie der Wahrheit desto gewisser zu treffen. [...] Gegenwärtiger Versuch [wird sich] damit beschäftigen, den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Aktionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des thierischen Empfindungssystems auf das Geistige in ein helleres Licht zu setzen. [...] Ehe wir die höheren moralischen Zwecke, die mit Beihilfe der thierischen Natur erreicht werden, zu erforschen suchen, müssen wir zuerst ihre physische Notwendigkeit festsetzen und in einigen Grundbegriffen einig werden» (F. Schiller, *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, Einleitung, SW 5, pp. 290-291, mia traduzione).

¹² «Die Thätigkeit der menschlichen Seele ist [...] an die Thätigkeit der Materie gebunden» (F. Schiller, *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, § 2, SW 5, p. 291, mia traduzione).

¹³ «Wider die überhandnehmenden thierischen Fühlungen vermag endlich die höchste Anstrengung des Geistes nichts mehr, die Vernunft wird, so wie sie wachsen, mehr und mehr übertäubt und die Seele gewaltsam an den Organismus gefesselt» (*ibid.*, pp. 296-297, mia traduzione).

Ma ciò non fa da ostacolo, questo va certamente sottolineato, al raggiungimento della perfezione, contemplata nella visione metafisica dell'universo:

Si metta l'anima in uno stato di dolore fisico. [...] Ora la sensazione è lì, e [...] così la sensazione animale aiuta a mettere in moto l'orologio interno della mente [...]. Il passaggio dal dolore all'avversione è la legge fondamentale dell'anima. La volontà è attiva e l'attività di una sola forza è sufficiente a mettere in moto tutte le altre¹⁴.

La volontà come attività spirituale è dipendente dalla passività come sensibilità animale: questo significa che «l'essere umano doveva essere animale prima di sapere di essere mente. [...] Il corpo [è] il primo stimolo dell'attività; la sensibilità ciò che per prima conduce alla perfezione»¹⁵. Fisiologia e metafisica si fondono in un tutt'uno, che costituirà il primo gradino della scala che Schiller salirà per tutta la sua vita di pensatore: quella di un'antropologia morale di tipo olistico, basata sull'interezza dell'essere umano nella sua unicità di una natura fisiologico-spirituale (che diverrà, in anni più tardi, dopo la lettura dei testi kantiani, l'unità di una natura sensibil-razionale):

È quindi una seconda legge delle nature miste che alla libera attività degli organi dev'essere collegato anche un libero flusso di sensazioni e idee, e che all'interruzione di queste ultime debba essere collegata anche un'interruzione del pensiero e del sentimento. In breve: che la sensazione generale di armonia animale debba essere la fonte del piacere mentale e il dispiacere animale la fonte del dispiacere mentale. Sotto questi diversi aspetti, l'anima e il corpo possono essere paragonati, non a torto, a due strumenti a corda ugualmente accordati posti, l'uno accanto all'altro. Se si percuote una corda su uno di essi e si ottiene un certo tono, la stessa corda verrà percossa volontariamente sull'altro e produrrà lo stesso tono, solo un po' più debole. Così, per parlare in modo comparativo, la corda felice del corpo risveglia quella felice dell'anima, e il tono triste della prima risveglia quello triste della seconda. Questa è la meravigliosa e strana simpatia, che fa dei principi eterogenei dell'essere umano un *unico* essere, per così dire; l'essere umano non è anima e corpo, l'essere umano è la più intima fusione di queste due sostanze¹⁶.

¹⁴ «Man versetze die Seele in den Zustand des physischen Schmerzens. [...] Jetzt ist Empfindung da, und [...] so hilft thierische Empfindung das innere Uhrwerk des Geists, [...] in den Gang bringen. Der Uebergang von Schmerz zu Abscheu ist Grundgesetz der Seele. Der Wille ist thätig, und die Thätigkeit einer einzigen Kraft ist hinlänglich, alle übrigen in Wirkung zu setzen» (*ibid.*, p. 299, mia traduzione).

¹⁵ «Der Mensch mußte Thier sein, eh er wußte, daß er ein Geist war [...]. Der Körper [ist] der erste Sporn zur Thätigkeit; Sinnlichkeit die erste Leiter zur Vollkommenheit» (*ibid.*, p. 305, mia traduzione).

¹⁶ «So ist es also ein zweites Gesetz der gemischten Naturen, daß mit der freien Thätigkeit der Organe auch ein freier Fluß der Empfindungen und Ideen, daß mit der Zerrüttung derselben auch eine Zerrüttung des Denkens und Empfindens sollte verbunden sein. Also kürzer: daß die allgemeine Empfindung thierischer Harmonie die Quelle geistiger Lust und die thierische Unlust die Quelle geistiger Unlust sein sollte. Man kann in diesen verschiedenen Rücksichten Seele und Körper nicht gar unrecht zweien gleichgestimmten Saiteninstrumenten vergleichen, die neben einander gestellt sind. Wenn man eine Saite auf dem einen rühret und einen gewissen Ton angibt, so wird auf dem andern eben diese Saite freiwillig anschlagen und eben diesen Ton, nur etwas schwächer, angeben. So weckt, vergleichungsweise zu reden, die fröhliche Saite des Körpers die fröhliche in der Seele, so der

Reminiscenze delle lezioni di Abel che filtrano temi dell'Illuminismo scozzese si fondono ora a una visione metafisica dell'universo e prendono consistente esistenza vivente nell'essere umano nella sua interezza.

3. *La dialogicità ottimismo/pessimismo e il declino incessante della metafisica: la filosofia come visione del mondo e la destinazione dell'essere umano*

Sulla base degli elementi appena raccolti dai primissimi scritti teorici che costituiscono le dissertazioni finali del giovane allievo di medicina Schiller, è ora possibile inquadrare due scritti, di poco successivi, apparsi nel 1782, e cui la critica ha finora dedicato pochissimo spazio: *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*). Entrambi gli scritti sono apparsi in «Das Württembergische Repertorium der Litteratur. Eine Vierteljahr-Schrift», una rivista di letteratura curata da Schiller insieme a Johann Wilhelm Petersen, che è apparsa tra il 1782 e il 1783 e di cui sono stati pubblicati in tutto tre numeri (stampata presso Eckbrecht a Heilbronn e Stettin a Ulm).

I due scritti possono essere accostati tra loro sulla base di due punti che li accomunano e ne testimoniano la vicinanza: la forma stilistica e le tematiche. Entrambi gli scritti hanno, infatti, una forma dialogica; ma, soprattutto, entrambi utilizzano la discussione tra due personaggi per sviluppare una chiara strategia argomentativa basata sullo sviluppo di punti di vista tra loro contrapposti (una cosiddetta strategia pro-e-contro). In entrambi gli scritti, si notano chiari riferimenti alla filosofia antica: a Platone, da un lato, ma, d'altro lato, anche e soprattutto all'atomismo. In termini di fonti moderne, invece, sono, da un lato, l'empirismo britannico, e in particolare l'Illuminismo scozzese, ad essere nettamente rintracciabili, e poi anche, d'altro lato, il materialismo francese e le riflessioni fisiologiche dei filosofi-medici di lingua tedesca.

Un'ulteriore fonte menzionata in maniera diretta è quella di Alexander Pope e della sua *great chain of being*, per come viene sviluppata in *An Essay on Man* (1732-34): Schiller ricorda, infatti, in questi due scritti, che, poiché l'essere umano non può conoscere le intenzioni della divinità, proprio a tal

traurige Ton des ersten den traurigen in der zweiten. Dies ist die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Principien des Menschen gleichsam zu einem Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen» (*ibid.*, p. 312, mia traduzione).

motivo non può neanche esser sicuro della propria posizione nella grande catena dell'essere.

Infine, un ulteriore punto, davvero centrale, è quello relativo al dibattito sulla *Bestimmung*, ossia sulla destinazione del genere umano, reso famoso nella discussione filosofica dall'apparizione dell'opera di Johann Joachim Spalding *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* nel 1748.

In termini contenutistici, al momento apicale di entrambi i dialoghi si staglia l'impossibilità di una fede esclusivamente metafisica per spiegare l'uomo, che viene piuttosto messa da parte e ridimensionata ulteriormente a favore di un'idea sincretistica dell'inscindibile unione tra mente e corpo. Si arriva a questa conclusione olistica attraverso l'analisi di una continua contrapposizione tra due termini: ottimismo/pessimismo; entusiasmo/melancolia; razionalismo/materialismo. È, inoltre, più volte sostenuta l'idea della satezza della vita umana, nonostante tutto, come alternativa al materialismo fisiologico frustrante e all'ottimismo metafisico inarrivabile. Quindi, al di là di soluzioni certe precostituite, troviamo una vena esistenzialistica fonte di speranza, poiché è "il cammino stesso" la nostra "meta" umana (in tal modo, allora, l'olismo di una antropologia morale trova, dunque, in questi tesi, una soluzione dal sapore esistenzialistico).

Vediamo ora, sulla base dell'analisi di una scelta di alcuni passi esemplari, il modo in cui l'enunciate caratteristiche contenutistiche vengano alla luce, iniziando dallo scritto intitolato *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*).

In questo dialogo, una prima contrapposizione tra due poli viene affrontata sui temi della melancolia e dell'entusiasmo, che vengono trattati tenendo sullo sfondo l'idea di un dio infinitamente diviso che si rifà alla tradizione filosofica degli antichi e, oltre al citato Platone, in particolare, ovviamente all'atomismo:

Wollmar: L'atomo, che tremava nel cervello di Platone al pensiero della divinità, che fremeva nel cuore di Tito alla misericordia, si contorce forse ora di foia animale nelle vene del Sardapalo, o viene disperso dai corvi nella carogna di un astuto servo morto. Vergognoso! Vergognoso! Abbiamo cucito le nostre maschere di arlecchino con le ceneri sacre dei nostri padri; abbiamo riempito i nostri cappelli da giullare con la saggezza del mondo precedente. Sembra che lei lo ritenga divertente, Edwin?

Edwin: Mi perdoni. Le sue riflessioni mi aprono strani scenari. E se i nostri corpi vagassero secondo le stesse leggi che si dice governino i nostri spiriti? Se, dopo la morte della macchina, dovessero continuare il compito che hanno svolto per ordine dell'anima, così come gli spiriti dei defunti ripetono le occupazioni della loro vita precedente. [...] Chi può dimostrarmi che il doloroso calcolo vescicale del nostro vicino non sia il residuo di un medico poco abile, che ora, per punizione, custodisce come un portinaio non invitato i dotti urinari precedentemente maltrattati, e che rimarrà in questa vergognosa prigione finché la mano consacrata di un chi-

urgo non riscatterà il principe maledetto? Vede, Wollmar, dalla stessa coppa da cui lei attinge l'amara bile, il mio umorismo trae scherzi divertenti¹⁷.

Con un incedere letterario già molto efficace e un'ironia spiccata, Schiller traspone in forma letteraria i risvolti poco attraenti dell'atomismo e di una visione strettamente materialistica del mondo, ma anche gli ovvi limiti di una visione metafisica dell'universo e della sensatezza umana.

L'ultima parola non è sempre essere enunciabile in maniera chiara su ogni questione, e su quelle umane in particolare, eppure, nella giustapposizione delle trattazioni di anima e materia, sembra alfine possibile ritornare a una teoria convincente già enunciata nella terza dissertazione, secondo la quale è sensato pensare che la materia funga da sprone all'attività della parte spirituale e mentale dell'essere umano: «Penosa catastrofe di una farsa penosa! Vede, Edwin! Il destino dell'anima è scritto nella materia»¹⁸. È, allora, il materialismo (e la fisiologia, ci si potrebbe spingere ad affermare, ad esso legata) a muovere il lato spirituale (e morale) dell'essere umano. Tuttavia, neanche su questo è detta l'ultima parola, e invece, ciò che conta davvero, è pensare alla filosofia non come a una disciplina che fornisce le risposte ultime, bensì come ad una visione del mondo che riesce a restituire sensatezza ad una vita umana che sembra insensata, tra tendenze metafisiche inarrivabili e frustrazioni materialistiche:

Wollmar: Lei ha menzionato la parola felicità. Come si diventa felici, Edwin? Il lavoro è la condizione della vita, la saggezza la meta e la beatitudine, come lei dice, è il premio. Mille e mille vele volano alla ricerca dell'isola dei beati nel mare senza sponde e alla conquista di questo vello d'oro. Mi dica, o saggio, quanti sono coloro che la trovano? [...]

¹⁷ «WOLLMAR: Der Atome, der in Platos Gehirne dem Gedanken der Gottheit bebt, der im Herzen des Titus der Erbarmung zitterte, zuckt vielleicht jetzo der viehischen Brunst in den Adern der Sardanapale oder wird in dem Aas eines gehenkten Gaudiebs von den Raben zerstreut. Schändlich! Schändlich! Wir haben aus der geheiligten Asche unserer Väter unsere Harlekinsmasken zusammengestoppelt; wir haben unsere Schellenkappen mit der Weisheit der Vorwelt gefüttert. Sie scheinen das lustig zu finden, Edwin? / EDWIN: Vergeben Sie. Ihre Betrachtungen eröffnen mir komische Szenen. Wie? wenn unsre Körper nach eben den Gesetzen wanderten, wie man von unsern Geistern behauptet? Wenn sie nach dem Tod der Maschine eben das Amt fortsetzen müßten, das sie unter den Befehlen der Seele verwalteten; gleichwie die Geister der Abgeschiedenen die Beschäftigungen ihres vorigen Lebens wiederholen [...] Wer kann mir beweisen, daß der schmerzliche Blasenstein unsers Nachbarn nicht der Rest eines ungeschickten Arztes ist, der nunmehr zur Strafe die ehemals mißhandelten Gänge des Harns ein ungebetener Pförtner hütet, so lang in diesen schimpflichen Kerker gesprochen, bis die geweihte Hand eines Wundarztes den verwünschten Prinzen erlöst? Sehen Sie, Wollmar! aus eben dem Kelche, woraus Sie die bittere Galle schöpfen, schöpft meine Laune lustige Scherze» (F. Schiller, *Der Spaziergang unter den Linden*, pubblicato per la prima volta in «Das Württembergische Repertorium der Litteratur. Eine Vierteljahr-Schrift», Erstes Stück, 1782, ora in SW 5, pp. 327-332, qui in particolare 328-329, mia traduzione).

¹⁸ «WOLLMAR: Armselige Katastrophe einer armseligen Farce! – Sehen Sie, Edwin! Das Schicksal der Seele ist in die Materie geschrieben» (*ibid.*, p. 329, mia traduzione).

Edwin: Dico che, se anche non trova l'isola, il viaggio non è perduto¹⁹.

[...]

Wollmar: Ora, Edwin, giustifichi il vasaio di fronte al vaso; risponda, Edwin!

Edwin: Il vasaio è già giustificato se il vaso può essere giusto con lui²⁰.

[...]

Wollmar: Su ogni punto nell'eterno universo la morte ha impresso il suo sigillo monarchico.

Su ogni atomo leggo l'iscrizione desolante: *Passato!*

Edwin: E perché non: *Stato?* Ogni suono può essere il canto di morte della beatitudine, ma è anche l'inno dell'amore onnipresente²¹.

Gli stralci da questo dialogo indicano chiaramente quale sia lo scopo della vita: la vita stessa, che giustifica davanti al principio che governa il mondo la sua stessa esistenza nel vivere e nel cercare un senso a questo stesso vivere. E se anche può sembrare che l'insensatezza debba regnare e la finitezza e la caducità siano il solo senso di un atomismo materialista, un principio di vita, anzi, *il principio per eccellenza* della vita, l'amore, con un rimando metafisico alla sensatezza della morte come qualcosa che pone una prima compiutezza ad una vita dell'umanità che continua, fa riacquisire senso alla morte e alla vita, in una sorta di processo dialettico hegeliano *ante litteram* per cui ciò che è passato viene superato e conservato nell'umanità che non perisce, come specie, nonostante il perire dell'individuo.

In maniera simile a ciò che avviene nel primo, anche nel secondo scritto in questione, *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*), si ritrovano gli stessi accenni esistenzialistici che mettono insieme visioni metafisiche e materialistiche.

La tendenza umana a voler trascendere l'esistenza finita, la vocazione alla metafisica che trasporta l'umano oltre l'umano nella divinità, è il motore che unisce i due opposti di disillusione materialistica, tradotta qui nella caducità della vita tramite l'invecchiamento, e dell'immortalità dell'animo, qui presente nell'esultanza dell'umano che può essere un dio:

¹⁹ «WOLLMAR: Sie haben das Wort glücklich genannt. Wie wird man das, Edwin? Arbeit ist die Bedingung des Lebens, das Ziel Weisheit, und Glückseligkeit, sagen Sie, ist der Preis. Tausend und abermal tausend Segel fliegen ausgespannt, die glückliche Insel zu suchen im gestadlosen Meere und dieses goldene Vließ zu erobern. Sage mir doch, du Weiser, wie viel sind ihrer, die es finden? [...] / EDWIN: Ich sage, wenn sie auch die Insel verfehlt, so ist doch die Fahrt nicht verloren» (*ibid.*, pp. 330-331, mia traduzione).

²⁰ «WOLLMAR: Nun, Edwin! rechtfertigen Sie den Töpfer gegen den Topf; antworten Sie, Edwin! / EDWIN: Der Töpfer ist schon gerechtfertigt, wenn der Topf mit ihm rechten kann» (*ibid.*, p. 331, mia traduzione).

²¹ «WOLLMAR: Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf jeden Atomen les' ich die trostlose Aufschrift: Vergangen! / EDWIN: Und warum nicht: Gewesen? Mag jeder Laut der Sterbegesang einer Seligkeit sein – er ist auch die Hymne der allgegenwärtigen Liebe» (*ibid.*, p. 332, mia traduzione).

Selim: Ma, oh Almar! Che creature ambigue siamo! Il riposo non è la destinazione della nostra natura, una voce segreta biascia e chiama inesorabilmente verso sconosciuti scenari oscuri. Sotto i capelli grigi mi rimprovererei vigliaccamente se, scivolando verso la terra sconosciuta, avessi percorso solo metà del mio cammino, mentre avanti e intorno fiorivano regioni che avevo lasciato desolate²².

[...]

Almar: Sono più felice perché sono diventato più moderato.

Selim: Pover'uomo! Tale è la tua felicità, che non vedi ciò che hai perso in cambio. [...] Lo sforzo incessante è l'elemento dell'anima. Alla parola moderazione vanno in frantumi i gradini della scala infinita degli esseri. Questa sete, questa inquietudine, il dolore per la mia debolezza svela la mia maestà. Piango di essere solo un essere umano, esulto di poter essere un dio²³.

Alcuni temi ricorrono, contenutisticamente sempre uguali, ma stilisticamente in una liricità mai banale: l'essere umano non è solo fisiologicamente animale, ma anche metafisicamente divino:

Selim: Se ci pensate, solo l'attesa, la speranza del piacere è il sapore del piacere; il piacere stesso è la sua morte. [...] Questo mi sembra il più bel privilegio dell'essere umano, e una differenza essenziale dall'animale. Io desidero e anticipo il piacere, e sono felice. L'animale è felice solo quando gode del piacere²⁴.

[...]

Selim: La mia strada è l'eternità. Per la maestosità e il numero dei miei desideri, mi introdurrò nel tumulto degli spiriti che si rivolgono alla divinità.

Almar: Fermo, visionario, ora ti ho portato dove desideravo; hai detto che la magia scompare alla meta del tuo desiderio, quindi stavi seguendo un vuoto fantasma.

Selim: Ma la strada non era persa, e che siano anche fantasmi, se solo il mio creatore mi diede un'anima fervente per inseguirli. [...]

Almar: Vado nel mio giardino a crogiolarmi nel mite sole che ritorna.

Selim: Mi dispero per presagire l'Eliseo, e non per trovarlo²⁵.

²² «SELIM: Aber o Almar! was sind wir für zweideutige Geschöpfe! Ruhe ist nicht die Bestimmung unserer Natur, unaufhaltsam lispelt und ruft eine geheime Stimme nach unbekannten dunklen Szenen. Unter grauen Haaren würd ich mich feige schelten, hätt ich, gleitend ins unbekannte Land, nur die Hälfte meines Wegs zurückgelegt, indessen vorwärts und um Regionen blüheten, die ich öde gelassen» (F. Schiller, *Der Jüngling und der Greis*, pubblicato per la prima volta in «Das Württembergische Repertorium der Litteratur. Eine Vierteljahr-Schrift», Zweytes Stück, 1782, ora in SW 5, pp. 332-334, qui in particolare 332, mia traduzione).

²³ «ALMAR: Ich bin glücklicher, weil ich genügsamer worden bin. / SELIM: Armer! dies ist dein Glück, daß du nicht siehst, was du am Tausche verlorst. [...] Unaufhaltsames Streben ist das Element der Seele. Beim Worte Genügsamkeit zersplittern die Stufen in der unendlichen Leiter der Wesen. Dieser Durst, diese Unruhe, mein Schmerz über meine Schwachheit entschleiert meine Hoheit. Ich weine, nur ein Mensch zu sein, ich jauchze, ein Gott sein zu können» (*ibid.*, p. 333, mia traduzione).

²⁴ «SELIM: Wenn du's überlegst, ist nur die Ahndung, die Hoffnung des Genusses die Würze des Vergnügens; der Genuß selbst ist sein Tod. [...] Dieses scheint mir das schönste Vorrecht des Menschen zu seyn, und ein wesentlicher Unterschied vom Thiere. Ich wünsche und ahnde den Genuß, und bin glücklich. Dem Thiere behagt es blos, wann es genießt» (*ibid.*, pp. 333-334, mia traduzione).

²⁵ «SELIM: Meine Laufbahn ist die Ewigkeit. Durch die Hoheit und Zahl meiner Wünsche werd ich mich in der Geister Gewühl stehlen, die nach der Gottheit hinzucken. / ALMAR: Halt ein, Schwärmer, nun hab ich dich wo ich wünschte; du sagtest, der Zauber verschwinde am Ziele deines Wunsches, du hast also ein leeres Fantom

La ricerca di un mondo metafisico che trascenda l'umano fisiologico è qui dipinta a tinte esistenzialistiche, coi tratti del maestro che diventerà letterato, pensatore, ma soprattutto drammaturgo e poeta.

4. *Verso un incontro decisivo: esseri umani nella loro interezza e un'antropologia morale ripensata sulla scorta di Kant*

Tutti i temi fin qui considerati negli scritti della *Karlsschule* e nei due scritti *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*) si ritrovano anche in altri scritti schilleriani di quel periodo, ed in particolare nelle *Lettere Filosofiche* (*Philosophische Briefe*), romanzo epistolare su cui Schiller iniziò con certezza a lavorare già nel 1782²⁶. Nelle *Lettere filosofiche*, vi sono evidenti sovrapposizioni con le liriche pubblicate nella *Anthologie auf das Jahr 1782*, come dimostrano *Die Freundschaft*, le odi dedicate a Laura, ossia: *Fantasie an Laura*, *Laura am Klavier*, *Vorwurf an Laura*, *Das Geheimniß der Reminiszenz: An Laura*, *Melancholie an Laura*. Lo stesso vale per l'inno *Der Triumph der Liebe*, un discorso che risale al 1780, durante il periodo di Schiller alla *Karlsschule* (*Die Tugend in ihren Folgen betrachtet*), e la prima sezione della prima dissertazione medica di Schiller del 1779 (*Philosophie der Physiologie*). A parte la somiglianza dei temi trattati, nelle *Lettere filosofiche* Schiller svolge argomentazioni metafisiche utilizzando la metodologia pro-e-contro acquisita alla *Karlsschule*, utilizzata anche in *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*). Le *Lettere filosofiche* testimoniano del persistere dello stesso argomento filosofico, ossia l'unione tra fisiologia e metafisica, che viene trattato stilisticamente, ora, in un modo che deve essere utile per stimolare l'umorismo e l'immaginazione.

verfolgt. / SELIM: Aber der Weg war nicht verloren und laß es auch Fantomen seyn, wenn nur mein Schöpfer mir eine glühende Seele nach ihnen gab. [...] / ALMAR: Ich gehe in meinen Garten, um mich am wiederkehrenden milden Sonnenschein zu weiden. / SELIM: Ich weine Elysium zu ahnden, und nicht zu finden» (*ibid.*, p. 334, mia traduzione).

²⁶ La poesia *Die Freundschaft*, che sarà ripubblicata nel contesto della cosiddetta *Teosofia* di Julius delle *Lettere filosofiche*, compare già nella *Anthologie auf das Jahr 1782* e già nella raccolta di poesie del 1782 la poesia dedicata al tema dell'amicizia compariva con le seguenti informazioni supplementari nel sottotitolo: "Aus den Briefen Julius an Raphael; einem noch ungedruckten Roman": il sottotitolo stesso dimostra che, almeno fin dal 1782, Schiller avesse già in mente il progetto di comporre un romanzo epistolare, che tuttavia rimarrà solo un progetto, come dimostra la sua frammentaria realizzazione.

Nelle *Lettere filosofiche* si narra ancor più chiaramente, nello stile di un'analisi autobiografica, un risveglio dai sogni metafisici della giovinezza, dove prevale la prospettiva del personaggio più giovane, Julius, che rappresenta Schiller nello sviluppo della sua formazione filosofica, e che fa luce sul processo di rischiaramento nell'evoluzione educativa di sé come intellettuale. Nonostante, all'inizio delle *Lettere*, Julius/Schiller si presenti come un appassionato neoplatonico infatuato nella metafisica, le sue convinzioni sono oggetto di un dubbio metodico da parte dell'amico e precettore, Raphael/Abel, che contesta l'entusiasmo filosofico di Julius, che alla fine ammetterà che le sue antiche convinzioni devono essere superate e considerate come invenzioni senza base e sogni illusori.

È così che si chiude il cerchio sull'impossibilità della metafisica di avanzare se non affiancata dalla fisiologia materialistica, ed è sempre in tal modo che, ora, Schiller riconsidera il passato alla luce della sua maturazione intellettuale:

Quanto più accecante e seducente è l'errore, tanto più grande è il trionfo della verità; quanto più angosciante è il dubbio, tanto più grande è la richiesta di convinzione e di ferma certezza. Ma smascherare questi dubbi, questi errori, era necessario; la conoscenza della malattia doveva precedere la cura. La verità non perde nulla se un giovane vigoroso la manca, così come la virtù e la religione, se un uomo vizioso le nega. Questo doveva essere premesso, per indicare il punto di vista da cui vogliamo leggere e giudicare la seguente corrispondenza²⁷.

Le *Lettere filosofiche* si chiudono con considerazioni che riportano il lettore al presente di Julius, dove il fervore metafisico degli anni giovanili è stato abbandonato, pur riconoscendo che la sua fede filosofica giovanile ha potuto «nobilitare il cuore e abbellire la prospettiva della vita»²⁸. Le *Lettere filosofiche* costituiscono dunque un'ultima prova della massima importanza delle riflessioni di natura antropologico-morale di Schiller, in cui gli opposti metafisica/fisiologia e materialismo/spiritualità si ricompongono in maniera armonica, ancor prima della conoscenza dell'impresa critica di Immanuel Kant, in cui il giovane letterato sviluppa lo stesso pensiero in forma ancor più letteraria (piuttosto che sistematica).

²⁷ «Je blendender, je verführender der Irrthum, desto mehr Triumph für die Wahrheit; je quälender der Zweifel, desto größer die Anforderung zu Ueberzeugung und fester Gewißheit. Aber diese Zweifel, diese Irrthümer vorzutragen, war nothwendig; die Kenntniß der Krankheit mußte der Heilung vorangehen. Die Wahrheit verliert nichts, wenn ein heftiger Jüngling sie verfehlt, eben so wenig als die Tugend und die Religion, wenn ein Lasterhafter sie verleugnet. Dies mußte vorausgesagt werden, um den Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem wir den folgenden Briefwechsel gelesen und beurtheilt wünschen» (F. Schiller, *Philosophische Briefe*, SW 5, p. 337, mia traduzione).

²⁸ «Diese Philosophie hat mein Herz geädelt und die Perspektive meines Lebens verschönert» (*ibid.*, p. 354, mia traduzione).

I temi trattati nei tre anni considerati, dal 1779 al 1802, negli scritti della *Karlsschule*, ne *La passeggiata sotto i tigli* (*Der Spaziergang unter den Linden*) e *Il giovane e il vecchio* (*Der Jüngling und der Greis*), così come nella *Teosofia* di Julius delle *Lettere filosofiche*, sono solo il preludio di una attività che culminerà, negli anni Novanta, con una rilettura di tutta l'opera kantiana in chiave di un'antropologia morale ancora più matura, in cui Schiller considererà l'essere umano esclusivamente nella sua interezza, con lo scopo di superare la contrapposizione fenomenico-noumenica di Kant e quella fisiologico-metafisica degli anni della sua formazione intellettuale.

*Al di là dell'abisso vertiginoso: fonti neoplatoniche nel sublime schilleriano**

Claudia Gianturco

1. Introduzione

Diversi sono gli studi e gli studiosi che hanno teso ad individuare la presenza di elementi neoplatonizzanti non solo nel pensiero di Schiller in generale, ma anche nella nozione di sublime in particolare¹. Tra questi, è opportuno menzionare Kooy, in *Coleridge, Schiller and Aesthetic Education*², e Pugh, che nel suo *Dialectic of love* si sofferma, tra gli altri, sulla metafora dei due geni presentata da Schiller nello scritto *Sul Sublime (Über das Erhabene)*, ritenendo che costituisca uno degli elementi più evidenti dell'influenza che la tradizione neoplatonica avrebbe avuto sulla nozione di sublime schilleriana. Entro tale prospettiva, sarebbe proprio nella contrapposizione tra il primo genio, socievole e benevolo, che tra celie e dilette abbrevia il nostro faticoso viaggio, arrestandosi tuttavia *ai punti pericolosi* in cui dobbiamo agire come puri spiriti e *abbandonare tutto ciò che è corporeo* (il bello)³, e il secondo, grave e taciturno, il quale *solo* con il suo braccio possente può portarci *al di là dell'abisso vertiginoso* (il sublime)⁴, che si potrebbe riconoscere una certa riproposizione del-

* Il presente studio è frutto del lavoro svolto durante l'assegno di ricerca da me condotto (maggio 2024-maggio 2025) presso l'Università degli Studi di Salerno nell'ambito del progetto di ricerca "Dal sensibile al divino: fonti (neo)platoniche nella nozione di bello in Schiller" (responsabile scientifico prof.ssa Claudia Lo Casto). Il progetto è un'articolazione del progetto (finanziato con fondi MUR) "La ricezione neokantiana di Schiller tra platonismo e kantismo", la cui sede proponente è l'Università degli Studi di Napoli Federico II (P.I. prof.ssa Chiara Russo-Krauss; vice-P.I. prof.ssa Claudia Lo Casto).

¹ Rimando, a tal riguardo, ai contributi presenti in questo volume della Lo Casto, *Fonti platoniche e neoplatoniche nella concezione schilleriana del bello* (pp. 7-14) e della Grimaldi, «La cultura del bello e lo Stato». *Il dialogo di Schiller con Platone e le affinità con l'interpretazione procliana* (pp. 111-128).

² M. J. Kooy, *Coleridge, Schiller and Aesthetic Education*, Palgrave MacMillan, Hampshire – New York, 2002, in part. pp. 11-18.

³ F. Schiller, *Sul sublime*, in L. Reitani (traduzione e edizione a cura di), *Friedrich Schiller. Del Sublime. Sul patetico. Sul sublime*, Abscondita (Aesthetica, 34), Milano, 2017, pp. 65-82, in part. p. 70.

⁴ *Ibidem*.

la divisività e irriducibilità che sussiste nel pensiero neoplatonico tra mondo sensibile, inteso come mondo dell'inganno, di prigione e di ombra, e il mondo intelligibile, trascendente rispetto al primo, sede della Verità, dell'Essere puro, del Bene. Dimensione che tuttavia, sempre in un'ottica neoplatonica, richiede di essere a sua volta trascesa, per giungere a quella assimilazione al divino che costituisce il fine dell'uomo e la sua 'vera patria'⁵.

L'interesse del tema è accentuato dalle seguenti constatazioni: sebbene sia certo che Schiller abbia avuto occasione e modo di dedicarsi ad uno studio di Platone (benché sia ancora incerto in che misura e in che modo)⁶, della *Poetica* di Aristotele (che ebbe un particolare influsso nella sua maturità, in particolare per la concezione della tragedia)⁷, del pensiero Stoico (soprattutto durante gli studi alla Karlsschule)⁸ e dimostri, in generale, una certa conoscenza della cultura (artistica e letteraria) del mondo greco⁹, non vi sono tuttavia attestazioni della sua conoscenza diretta di autori quali Plotino o Proclo¹⁰, i quali

⁵ D. Pugh, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston – London – Buffalo, 1997, pp. 53-55; 133-136; 321-325. Cfr. inoltre L. M. Buckley, *Ecstatic and Emanating. Providential and Unifying. A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros*, «Journal of Neoplatonic Studies» 1 (1992), pp. 31-61; M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2010.

⁶ Cfr., a tal riguardo: F. Beiser, *Schiller as a Philosopher. A Re-Examination*, Clarendon Press, Oxford, 2005, in part. pp. 35-36 e 87; D. Pugh, *Schiller and Classical Antiquity*, in S. D. Martinson (ed. by), *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, Camden House, New York, 2005, pp. 47-66, in part. pp. 61-62. Si consideri inoltre che in diverse opere, tra le quali ad esempio nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795) è lo stesso Schiller a citare direttamente Platone e la sua dottrina, ad esempio nelle Lettere 5 e 10.

⁷ Cfr. F. Beiser, *Schiller as a Philosopher*, cit., pp. 238-244; A. Schmitt, *Zur Aristoteles-Rezeption in Schillers Theorie des Tragischen*, in B. Zimmermann (hrsg. von), *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption, Paradeigmata*, Stuttgart, 1992, pp. 191-213. L'interesse schilleriano verso la *Poetica* di Aristotele emerge inoltre in diverse lettere di Schiller a Goethe, in particolare nelle lettere del 5 maggio 1799 (n. 310), del 24 novembre 1797 (n. 376), dell'8 dicembre 1797 (n. 385), e del 24 agosto 1798 (n. 492). L'edizione e la traduzione di riferimento per il carteggio tra Schiller e Goethe è J. W. Goethe – F. Schiller, *Carteggio 1794-1805*, edizione integrale e traduzione a cura di M. Pirro e L. Zenobi, Quodlibet (Istituto Italiano di Studi Germanici), Roma, 2022.

⁸ Cfr. F. Schiller, *Saggio sul rapporto tra la natura animale e la natura spirituale dell'uomo*, in G. Pinna, *Il corpo e l'anima. Scritti giovanili*, Armando Editore (Oltre lo sguardo – Itinerari di filosofia), Roma, 2012, p. 46, in cui è presente una critica di Schiller alla teoria stoica del controllo degli affetti e delle sensazioni, da lui definita *una bella aberrazione dell'intelletto*, sebbene essa abbia rivestito una grande importanza nella formazione di Schiller (*ibid.*, nota 2). L'autore menziona inoltre lo Stoicismo in diversi punti delle *Lettere sull'educazione estetica* e in *Grazia e dignità* (*Über Anmuth und Würde*, 1793).

⁹ Cfr. F. Beiser, *Schiller as a Philosopher*, cit., pp. 85-87; la conoscenza schilleriana della cultura classica è attestata principalmente anche dai suoi stessi scritti, nei quali l'ideale greco (culturale, artistico, umano) è messo costantemente in contrapposizione con la contemporaneità di Schiller, che risulta ormai corrotta. Dell'interesse di Schiller verso la cultura greca antica nel suo complesso, è testimone inoltre la lettera a Körner del 20 agosto 1788, in cui Schiller lo informa che sta leggendo, e intende continuare a leggere ancora per un po', solo gli antichi (tra i quali cita, ad esempio, Omero), perché gli procurano maggiore felicità e benessere rispetto ai moderni.

¹⁰ Cfr. D. Pugh, *Schiller ad a Platonist*, «Colloquia Germanica» Vol. 24 (4, 1991), pp. 273-295, in part. p. 279. Entro

non trovano mai menzione né negli scritti teorici schilleriani, né nei suoi epistolari. In linea generale, diversi studi sulla questione hanno teso a individuare la soluzione dell'intrigo nel contesto culturale e formativo di Schiller¹¹ – sul quale si tornerà più avanti –, indubbiamente impregnato di platonismo e di neoplatonismo; si spiegherebbe in tal modo la presenza di elementi neoplatonizzanti nel pensiero schilleriano, certe volte più evidenti e riconducibili allo studio di una delle fonti moderne o contemporanee a Schiller, altre volte individuati e rubricati solo come semplici suggestioni.

È nel quadro del contesto qui brevemente sintetizzato che si pone il presente studio, volto a vagliare la possibilità di individuare una ulteriore fonte fra quelle finora individuate e che potrebbe forse contribuire a dare contezza della presenza di elementi affini ad alcune concezioni neoplatoniche nella nozione di sublime in Schiller, e che possa in tal senso contribuire a conferire ulteriore legittimità a quelle affinità già individuate da altri studiosi e la cui giustificabilità possa ancora risultare problematica. A tale scopo, il presente studio si soffermerà specificamente su *Sul sublime*, l'ultimo scritto teorico di Schiller, e ciò principalmente in ragione della sua peculiare vicenda editoriale, la quale risulta particolarmente interessante da indagare dal momento che è in essa che, a mio avviso, si potrebbe celare la possibilità di fornire una ulteriore spiegazione della presenza degli elementi neoplatonici che sembrano essere ricavabili dalla nozione schilleriana di *sublime*; una giustificazione, beninteso, che vada non a *supplire*, ma ad *aggiungersi* a quelle già ad oggi individuate, e che possa contribuire al dibattito scientifico sul tema.

2. *Dall'incanto del bello verso la miglior sorte: la mitologia del sublime schilleriano e i Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*

Diverse sono le ipotesi di datazione della prima stesura di *Über das Erhabene* – d'ora in avanti, *Sul sublime*: pubblicato nel maggio 1801, la sua stesura secondo alcuni studiosi, tra i quali Kooy, risalirebbe al pe-

tale prospettiva, non si può che accogliere l'osservazione di Beiser: «Where Schiller breaks with and borrows from his ancestors and contemporaries is never very explicit and often very obscure» (*Schiller as a Philosopher*, cit., p. 85).

¹¹ Cfr. ad esempio: G. Pinna, *Il corpo e l'anima*, cit., in part.: pp. 12-13; 19; 110; 115-117; Ead., *Introduzione a Schiller*, Laterza, Edizione digitale, 2013, in part. p. 14; D. Pugh, *Schiller as a Platonist*, cit., p. 289-290; L. Sharpe, *Schiller's Aesthetic Essays: Two Centuries of Criticism*, Camden House, Columbia, 1995; Ead., *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*, Cambridge University Press (Cambridge Studies in German), Cambridge – New York – Melbourne, 1991, in part. pp. 59-60 e 68.

riodo 1792-1794¹², ossia più o meno contemporaneamente alla composizione e pubblicazione dell'altro scritto dedicato al tema, ossia *Del sublime* (*Vom Erhabenen*), il quale più fortemente risente dell'influenza dello studio kantiano svolto da Schiller tra il 1791 e il 1795¹³; entro tale prospettiva, *Sul sublime* costituirebbe la continuazione, o forse la seconda parte, di tale scritto¹⁴. Più accoglibile mi sembra tuttavia la posizione di altri studiosi, secondo i quali sarebbe più verosimile datare lo scritto al 1795 o di poco posteriormente a tale anno, nella considerazione I) degli echi della nozione di 'sublime' nella nozione di 'bellezza energica/energizzante' esposta nelle *Lettere sull'educazione estetica*, pubblicate nel 1795, nonché della presenza in *Sul sublime* di diversi elementi di maturità del pensiero schilleriano già riscontrabili nelle *Lettere sull'educazione estetica*, come osserva Pinna¹⁵; II) si può aggiungere a ciò la giusta considerazione di Reitani¹⁶ che la metafora dei due geni di *Sul sublime* presenta una notevole ed evidente vicinanza tematica con la poesia *Bello e sublime* (*Schön und Erhaben*), originariamente pubblicata nella rivista «Die Horen» nel dicembre 1795, e poi ripubblicata nella seconda edizione del secondo volume delle poesie di Schiller¹⁷ nel 1805, con il titolo *Le guide della vita* (*Die Führer des Lebens*).

Se dunque è del tutto verosimile datare la prima composizione di *Sul sublime* intorno al 1795, è del tutto peculiare che la sua pubblicazione avvenga solo sei anni dopo, nel 1801. Ci si potrebbe allora chiedere se, nel periodo che va dal 1795 al 1801, si possa individuare qualche elemento *bio-* e *biblio-* gra-

¹² Cfr. M. J. Kooy, *Coleridge, Schiller*, cit., p. 195.

¹³ Come sottolineato dal titolo completo dell'opera: *Vom Erhabenen. Zu weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen* (*Del sublime. A proposito di alcune idee kantiane ulteriormente considerate*), pubblicata nel settembre 1793 nel terzo numero della rivista «Neue Thalia», fondata e diretta dallo stesso Schiller. A proposito del periodo di studio kantiano di Schiller, cfr. M. Frank, *Schiller's Aesthetics between Kant and Schelling*, in M. R. Acosta López – J. L. Powell (ed. by), *Aesthetic Reason and Imaginative Freedom. Friedrich Schiller and Philosophy*, SUNY Press, Albany, 2018, pp. 37-58; S. D. Martinson, *Harmonious Tensions. The Writings of Friedrich Schiller*, University of Delaware Press, Newark – London, 1996, pp. 144-147; G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, cit., pp. 23-40 (capitolo II, intitolato *La svolta kantiana*).

¹⁴ Cfr. M. J. Kooy, *Coleridge, Schiller*, cit., p. 195.

¹⁵ Cfr. G. Pinna, *Metamorfosi del sublime. Schiller e Kant*, in G. Tomasi – A. Siani (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, ETS, Pisa, 2013, pp. 167-183, in part. p. 177, n. 31. Sulla questione, si rinvia inoltre a Ead., *Il sublime in scena. Sulla teoria schilleriana della tragedia*, «Strumenti Critici» 16 (1999), pp. 175-203; W. Riedel, «Die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt». Zur Modernität von Schillers Geschichtsdenken, in P.-A. Alt – A. Kosenina – H. Reinhardt – W. Riedel (hrsg. von), *Prägnanter Moment: Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und der Klassik*, Koenigshausen und Neumann, Würzburg, 2002, pp. 193-214; C. Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1995.

¹⁶ Cfr. L. Reitani, *Del sublime*, cit., pp. 103-104.

¹⁷ *Gedichte von Friedrich Schiller. Zweiter Teil*, Siegfried Lebrecht Crusius, Leipzig, 1803.

fico che dia contezza del fatto che, in questo lasso di tempo, sia confluito nel pensiero di Schiller qualcosa che possa aver contribuito al probabile rimaneggiamento da parte dell'autore di *Sul sublime*, e che possa in tal senso dare ulteriore giustificazione degli elementi neoplatonizzanti che alcuni studiosi vi hanno individuato. Entro tale prospettiva, si può sottolineare un aspetto meritevole di attenzione ai fini della presente ricerca, proveniente in particolare da due lettere dell'epistolario di Schiller, l'una indirizzata a Körner e l'altra a Goethe, entrambe datate al 07 aprile 1797:

Tra alcune opere cabalistiche e astrologiche che mi sono fatto prestare dalla biblioteca di qui, ho trovato anche un dialogo sull'amore tradotto dall'ebraico in latino, che non solo mi ha divertito molto, ma mi ha anche fatto progredire parecchio nelle mie conoscenze astrologiche. La mescolanza di questioni chimiche, mitologiche e astronomiche vi è realizzata in modo magistrale ed è pronta per un uso poetico. [...] Nutro la speranza di conferire dignità poetica a questa materia astrologica¹⁸.

[...] Many thanks for your astrological communication; it was of great service to me. I have had since then many a droll pamphlet on this subject in my hand, of the sixteenth *saeculum*; among others, a dialogue in latin, translated from the Hebrew, between a certain Sophia and a certain Philo on love, in which half of the Mythology is brought forward in connection with astrology¹⁹.

È interessante evidenziare che in entrambi i casi Schiller mostra un certo entusiasmo nel fare riferimento ad un certo “dialogo sull'amore”, tradotto, egli dice, dall'ebraico in latino, che lo ha molto interessato per la mescolanza di questioni chimiche, mitologiche e astronomiche; materia astrologica pronta, dice a Goethe, per un uso poetico, e al quale spera di poter conferire ‘dignità poetica’.

Il dialogo in questione è *De amore dialogi tres* di Leone Ebreo²⁰, letto da Schiller nell'edizione del Saraceni²¹. È significativo, a mio avviso, non solo che Schiller conferì effettivamente “dignità poetica” a tale “materia astrologica”,

¹⁸ Lettera di Schiller a Goethe, 07 aprile 1797, *Carteggio 1794-1805*, cit., p. 318 (lettera n. 294).

¹⁹ Lettera di Schiller a Körner, 07 aprile 1797, in L. Simpson (ed. by), *Correspondence of Schiller with Körner. Comprising sketches and anecdotes of Goethe, the Schlegels, Wieland, and other contemporaries (III volumes)*, with biographical sketches, notes and translation by L. Simpson, Schulze & co., London, 2014 (or. 1849), vol. III, pp. 116-117.

²⁰ Cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, introduzione di E. Canone, Laterza, Bari, 2014 (edizione digitale), pp. 310-311.

²¹ L'edizione in questione è *Leonis Hebraei [...] De amore dialogi tres*, tradotto in latino da Johannes Carolus Saracenus (sebbene non dall'ebreo, come afferma erroneamente Schiller, ma dall'italiano, lingua in cui i *Dialoghi* furono redatti dal loro autore) e contenuto nel volume *Artis cabalisticae, hoc est reconditae theologiae et philosophiae, scriptorum tomus I*, curato da Johann Pistorius, pubblicato a Basilea nel 1587.

facendola confluire nel *Wallenstein*²², ma soprattutto che i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo sono infarciti di platonismo e – soprattutto – di neoplatonismo. Tra le fonti dell'autore si annoverano in effetti Platone, Ficino, Pico della Mirandola, ma anche, significativamente, Plotino e Proclo, che vengono citati esplicitamente lungo tutti e tre i dialoghi principalmente in relazione alla loro rielaborazione delle nozioni platoniche di *amore* e di *bello*, nonché, in generale, al loro pensiero più squisitamente metafisico-teologico in merito a tali nozioni. Ad emergere è dunque un quadro che merita almeno di essere preso in considerazione: bisogna in effetti considerare che la pubblicazione del *Wallenstein* si articola tra il 1797 e il 1800, dunque di poco precedentemente alla pubblicazione, nel 1801, di *Sul sublime*; ciò è attestato da diverse corrispondenze tematiche tra i due scritti (soprattutto in relazione alla tragedia e alla concezione di storia che emerge alla fine di *Sul sublime*²³), che porta diversi studiosi a definire lo stesso *Wallenstein* come un'opera *sublime*²⁴, tanto che Kooy ha avanzato l'ipotesi che la parte conclusiva di *Sul sublime* sarebbe stata scritta proprio contemporaneamente al lavoro sul *Wallenstein*²⁵. Tralasciando quest'ultimo aspetto, ci si può tuttavia chiedere, in virtù della vicinanza non solo tematica ma soprattutto temporale tra il *Wallenstein* e la pubblicazione di *Sul sublime*, se la lettura dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo possa aver in qualche modo, fosse anche minimamente, influenzato Schiller non solo sul campo *astrologico*, ma anche nel suo rimaneggiamento dello scritto dedicato al sublime. Entro tale prospettiva, tale lettura non sarebbe certo da identificarsi come fonte prima e originaria alla luce della quale spiegare la presenza di echi neoplatonici nella nozione di sublime; piuttosto, ci si potrebbe chiedere se la lettura di Leone Ebreo possa aver fornito a Schiller un ulteriore 'bacino' dal quale attingere alle tradizioni platonica e neoplatonica, il quale, aggiungendo-

²² Su questo, cfr. D. Borchmeyer: *Macht und Melancholie: Schillers Wallenstein*, Athenaum («Literaturwissenschaft, 91»), Frankfurt am Main, 1988, nonché, sempre dello stesso autore, *Wallenstein*, in *A Companion*, cit., pp. 189-212. Sulla presenza in Schiller di temi riconducibili alle teorie dell'amore rinascimentali (di derivazione Ficiniana, e prima ancora platonica), cfr. D. Henrich, *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 11 (1957), pp. 527-547 e D. Pugh, *Dialectic of love*, cit., in part. pp. 28-38 e 39-66.

²³ Cfr. D. Martinson, *Harmonious Tensions*, cit., pp. 227-228; G. Pinna, *Metamorfosi del sublime*, cit., p. 181; L. Sharpe, *Schiller*, cit., pp. 118-140.

²⁴ Cfr. ad esempio P. Panizzo, *Schiller e la storia come soggetto sublime. Convergenze e divergenze tra la Antrittsvorlesung e il saggio Über das Erhabene*, in D.-H. Pageaux (a cura di), «Prospero. Rivista di letterature e culture straniere» 21 (2016), pp. 35-55, in part. p. 45; W. Riedel, *Die Weltgeschichte*, cit., in part. p. 201; H. Feger, *La scoperta della tragedia moderna. Wallenstein – La decisione*, in G. Pinna – P. Montani – A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Bari, 2006, pp. 111-136.

²⁵ Cfr. M. J. Kooy, *Coleridge, Schiller*, cit., p. 195.

si a fonti e tendenze precedenti e già elaborate in altri scritti schilleriani, possa aver contribuito alla maggiore accentuazione della nozione di sublime quale elemento *divisivo* (secondo la terminologia di Brooks²⁶) tra corpo e ragione che si riscontra nello scritto del 1801.

Tale ipotesi mi sembra avallata dalla presenza di alcuni elementi di neoplatonismo riscontrabili in alcuni punti di *Sul sublime*, tra i quali spicca per significanza il passo seguente, nel quale, dopo aver introdotto la metafora dei due geni e, su questa base, aver presentato gli opportuni *distinguo* tra il bello e il sublime, Schiller afferma:

Il sublime ci procura dunque una via d'uscita dal mondo sensibile, in cui il bello desidererebbe tenerci sempre legati. Non a poco a poco (non c'è infatti gradualità nel passare dalla dipendenza alla libertà), ma *di colpo* e con un improvviso rivolgimento il sublime libera lo spirito indipendente dalla rete in cui lo imprigionava la raffinata sensibilità, e invero con catene tanto più salde quanto più trasparente era la sua tela. [...] La bellezza aveva incantato, nelle sembianze della dea Calipso, il valoroso figlio di Ulisse e con la potenza delle sue seduzioni lo teneva da gran tempo prigioniero nella sua isola. A lungo egli crede di onorare una dea immortale, mentre giace soltanto nelle braccia della voluttà – ed ecco nelle sembianze di Mentore un turbamento sublime all'improvviso lo afferra: egli si rammenta della sua *miglior sorte*, si lancia tra le onde ed è libero²⁷.

Nelle prime righe, troviamo un riferimento al sublime come *Erlebnis*, come esperienza decisiva di vita, che sopravviene di colpo e non risalendo per gradi²⁸. Particolarmente interessante è però il riferimento simbolico di Schiller alla dea Calipso come metafora del bello (sensibile) e al figlio di Ulisse, Telemaco, che rappresenterebbe la condizione dell'uomo che, arrestatosi solo al

²⁶ L. M. Brooks, *Sublime suicide: The End of Schiller's Aesthetics*, in A. Ugrinsky (ed. by), *Friedrich von Schiller and the Drama of Human Existence*, Greenwood Press, New York – Westport, 1988, pp. 91-102, in part. pp. 94-97. Afferma la studiosa, a tal riguardo: «It is to the sublime, rather, that Schiller gives the task of directing our supersensible moral "character." [...] But the very principle of separation which Schiller has introduced in his new division of labor precludes any idea of complementarity. [...] And if beauty has lost the role of harmonizer, the sublime has certainly not assumed it [...]. By abandoning his harmony model of *Kallias* and *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, Schiller has cancelled the principle of reconciliation altogether. He offers instead a dichotomy, a model of division which opens the Kantian abyss between our sensuous condition and moral demand, the precise rift which Schiller's aesthetic system was originally designed to close» (p. 97).

²⁷ F. Schiller, *Sul sublime*, cit., p. 74.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 104, n. 20. Su tale tema, cfr. inoltre R. Robertson, *On the Sublime and Schiller's Theory of Tragedy*, in L. A. Macor, *Reading Schiller: Ethics, Aesthetics, and Religion*, «Philosophical Readings» 5 (2013), pp. 194-212, in part. pp. 195-197. È importante inoltre specificare che il procedere per gradi ascendivi costituisce invece uno dei tratti distintivi della risalita neoplatonica dal sensibile all'Intelligibile prima e al Principio Assoluto poi, sebbene l'unione effettiva con il divino non può che avvenire, anche in un'ottica neoplatonica, «*di colpo*», «*d'un tratto*». Sulla dottrina neoplatonica dell'ascesa al Principio e dell'unione con lo stesso, cfr. M. Abbate, *Principio Primo come «Assoluto» nella tradizione neoplatonica*, «*Alvearium*» VIII, (8, dicembre 2015), pp. 7-23; per la comprensione della strutturazione neoplatonica del Reale, cfr. Id., *Parmenide e i neoplatonici*, cit.

bello e al mondo materiale delle leggi della necessità (ossia il mondo sensibile, sul quale si esplica il dominio del bello), non si rende in realtà conto che si tratta di una *prigionia*, illudendosi di aver già raggiunto in tale stato la sua più alta condizione e di star, cioè, “onorando una dea *immortale*”. È allora Mento-re, metafora del sublime, che solo può rammentargli la sua *miglior sorte*, ossia, in termini schilleriani, *la sua autentica destinazione*, che consiste nel seguire *il codice degli spiriti puri al di là di ogni barriera sensibile*, rammentandogli, in termini sempre schilleriani (e come è proprio dell’esperienza del sublime), che in noi esiste un *fondamento autonomo, indipendente da ogni commozione sensibile*²⁹. Fondamento autonomo che corrisponde in Schiller alla ragione nel suo più alto senso morale, la quale sola riguarda *l’alta libertà demonica* alla quale il sublime può condurci³⁰, e che costituisce la parte del nostro essere ancorata al mondo intelligibile (secondo un tema che ricorre anche nella nona lettera delle *Lettere sull’educazione estetica*).

È noto che le immagini di Calipso, Telemaco e Mentore sono un riferimento da parte di Schiller alle *Aventures de Télémac* (1699) di Fénelon³¹; è tuttavia interessante per il presente discorso l’osservazione di Pugh secondo la quale, ciononostante, il modo in cui Schiller utilizza tali immagini presenta diverse assonanze con il trattato I, 6, 8 delle *Enneadi* di Plotino, ove, in merito alla concezione secondo la quale bisogna rifuggire le bellezze corporee per risalire all’Idea del Bello, afferma:

Chi vede le bellezze dei corpi non deve inseguirle, ma sapendo che sono *immagini, tracce ed ombre*, deve fuggire verso ciò di cui queste sono immagini. [...] ‘Fuggiamo dunque verso la cara patria’ [...]. Ma di che fuga si tratta, e come realizzarla? Faremo come Odisseo, che prese il largo [...] dalla maga Circe e da Calipso, poiché non era contento di stare là, sebbene non gli mancassero piaceri per gli occhi e visse fra tanta bellezza sensibile. Ma la nostra patria, da cui siamo venuti, è lassù, dove è il nostro padre. Ma che viaggio è, che fuga è? Non è un viaggio da compiere con i piedi che sulla terra ci portano per ogni dove, da una regione all’altra; né devi approntare un carro o un qualche naviglio, ma devi lasciar perdere tutte queste cose, e *non guardare*. Come chiudendo gli occhi, invece, dovrai cambiare la tua vista con un’altra, risvegliare la vista che tutti possiedono, ma pochi usano³².

²⁹ Cfr. F. Schiller, *Sul sublime*, p. 71.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 75, ove Schiller impiega il concetto di *demonico* alludendo alla facoltà sovrasensibile nell’uomo e, dunque, alla ragion pura; entro tale prospettiva, la libertà demonica è la possibilità di elevarsi sulla necessità, di fare a meno del mondo sensibile.

³¹ Su questo, cfr. *ibid.*, p. 105, n. 21.

³² Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia – C. Guidelli – A. Linguitti – F. Moriani, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino, 2013 (edizione digitale), p. 130. Sul tema, cfr. C. Lo Casto, *L’occhio dell’anima in Plotino: dalla corporeità alla contemplazione divina*, in Ch. Horn – D. P. Taormina – D. Walter (eds.), *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike – Corporeità nella filosofia tardoantica*, Academia, Baden-Baden, 2020, pp. 65-79; O.

Ben consapevole che, nel passo schilleriano, il nostro autore si stia appunto riferendo all'opera di Fénélon, Pugh evidenzia tuttavia l'interessante dato per il quale, pur essendo abbastanza probabile che Schiller non conoscesse Plotino, proprio tale ignoranza rende tali affinità interessanti, essendo indice di come premesse simili abbiano condotto Schiller a adattare immagini simili a quelle riscontrabili anche in Plotino, in completa indipendenza da quest'ultimo³³.

La presenza di tali similarità può tuttavia, a mio avviso, essere spiegata proprio attraverso il riferimento ai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo: vi sono in effetti, nel secondo e nel terzo dialogo, diversi punti in cui il filosofo, riprendendo le dottrine esposte da Platone, Plotino e Ficino, fa riferimento alle due nature presenti nell'uomo e alla sua appartenenza a due regni (sensibile/corporeo e intelligibile/celeste); se nel secondo dialogo tali aspetti sono affrontati anche attraverso il ricorso alla metafora astrologica (che tanto aveva suscitato l'interesse di Schiller), vi sono soprattutto nel terzo dialogo diversi elementi che richiamano la medesima concezione ricavabile dal passo plotiniano; particolarmente significativo, entro tale prospettiva, è il passo seguente:

FILONE. L'uso di questo vocabolo, bello, appresso il vulgo è secondo la cognizione che li vulgari hanno de la bellezza, che, come sia che loro non possono comprendere altra bellezza che quella che gli occhi corporei comprendono o vero l'orecchie, si credono oltra quella non essere bellezza se non qualche cosa finta, sognata o immaginata. Ma quelli, gli occhi de la cui mente son chiari e veggono molto più oltre de li corporei, [...] conoscono che la bellezza corporea è ombra e immagine de la spirituale, e partecipata da quella, e non è altro che il risplender che il mondo spirituale dà al mondo corporeo. [...] A te dunque, o Sofia, non bastino gli occhi corporei per vedere le cose belle³⁴.

Prima di procedere sul punto in discussione, è opportuno fare i dovuti *distinguo*: è evidente che in questo passo ci si sta riferendo alla distinzione, originariamente platonica³⁵, tra bellezza sensibile come mero riflesso o ombra e l'autentica bellezza intelligibile, alla quale si può giungere salendo di grado in grado, secondo i dettami della *scala amoris*, in un'ottica *contemplativa*. È chiaro che non è la stessa cosa che intende affermare Schiller riprendendo l'immagine di Telemaco e Calipso: il sublime, in effetti, non riguarda uno stadio di attingimento dell'Idea della Bellezza o di contemplazione dell'Intel-

Gál, *Plotinus on beauty: beauty as illuminated unity in multiplicity*, Brill (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition, 29), Leiden – Boston, 2022.

³³ Cfr. D. Pugh, *Schiller as a Platonist*, cit., p. 279.

³⁴ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 310-311.

³⁵ Cfr. Platone, *Simposio*, 210 b-c, ma anche *Fedro*, 250 a e ss.

ligibile; il raggiungimento dell'autentica destinazione dell'uomo ha piuttosto a che fare con la riaffermazione della propria volontà e della propria ragione, poiché la libertà dalle catene della necessità a cui il sublime conduce si fonda su quel sentimento composito che, proprio nel dolore dovuto all'esperienza della limitatezza della nostra natura corporeo-materiale, trova piacere nella immediata consapevolezza del fondamento autonomo soprasensibile che è in noi (la ragione morale, appunto)³⁶. In tal senso, attraverso la nozione di sublime intento di Schiller è piuttosto quello di porre al centro la *dignità*, l'*indipendenza* e l'*autonomia* dell'uomo come *spirito* nei confronti della sensibilità, e non quello di risalire dai belli corporei alla contemplazione del Bello spirituale.

Poste tali, dovute, premesse, si possono ad ogni modo considerare due aspetti per i quali il passo di Leone Ebreo merita di essere preso in considerazione, il secondo dei quali sarà oggetto del paragrafo successivo.

1) Il primo aspetto da considerare è che nel passo citato Leone sta riprendendo un passo della sezione VI, capitolo 17 del *Libro dell'amore* di Ficino, nel quale Ficino, a sua volta, riprende proprio il passo di *Enneadi* I, 6, 8 precedentemente menzionato³⁷. Ci si potrebbe dunque azzardare almeno a chiedersi se il quadro appena esposto possa contribuire a spiegare la curiosa affinità individuata da Pugh (e che mi sembra accoglibile) tra il passo schilleriano e quello plotiniano, laddove 'collegamento' tra i due sarebbe costituito dai *Dialoghi* di Leone Ebreo e dalla sua ripresa indiretta del passo delle *Enneadi* oggetto del nostro confronto attraverso Ficino. Con ciò non si intende affermare che in tal modo Schiller sarebbe arrivato ad una conoscenza effettiva del passo di Plotino in questione, ma quantomeno i) che echi di quel pensiero possano essergli

³⁶ Cfr. F. Schiller, *Sul sublime*, cit., p. 71: «Il sentimento del sublime è un sentimento composito. È una sintesi tra un *senso di pena*, che si manifesta al suo più alto grado come brivido, e un *senso di letizia*, che può ascendere sino all'entusiasmo e che, sebbene non sia propriamente un piacere, viene di gran lunga preferito ad ogni piacere dalle anime sensibili. Questa unione di due sensazioni contrastanti in un unico sentimento prova la nostra autonomia morale in modo inconfutabile. [...] Mediante il sentimento del sublime sperimentiamo dunque che lo stato del nostro spirito non si conforma necessariamente allo stato della nostra costituzione sensibile, che le leggi della natura non sono necessariamente le nostre e che in noi esiste un fondamento autonomo, indipendente da ogni commozione sensibile».

³⁷ «[...] L'anima, dico, sola, è tanto lusingata dalla forma corporale che manda in oblivione la propria spetie, e dimenticando sé medesima seguita ardentemente la forma del corpo, la quale è ombra della spetie dell'anima. Di qui seguita quel crudelissimo fato di Narciso che canta Orpheo, di qui seguita la miserabile calamità degli huomini. [...] L'animo, poi che è caduto fuor di sé e tuffato nel corpo, da mortali turbationi è tormentato e macchiato dalle macule corporali quasi affoga e muore, perché già apparisce corpo più tosto che animo» (Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, VI, XVII, edizione digitale open source a cura di Biblioteca Italiana, 2004, p. 53). Il medesimo riferimento al mito di Narciso si trova nel passo di *Enneadi* I, 6, 8 precedentemente riportato in maniera non integrale.

arrivati, tra gli altri, attraverso i *Dialoghi d'amore*, e che ii) tale contesto possa aver ulteriormente influito sull'interpretazione schilleriana di Calipso come bello corporeo/prigionia/incantesimo, il quale «casts the spell of the intelligible over the sensible world»³⁸, e Mentore come sublime nei termini della fuga verso la 'miglior sorte' (la 'vera destinazione' o 'patria' sovrasensibile dell'uomo), che conduce alla libertà dai vincoli del sensibile, risvegliandoci dall'inganno del bello, e che «reminds us that it (il bello) is only a spell and that to return to Ithaca we must tear ourselves from Calypso's embrace»³⁹.

Entro tale prospettiva, è interessante sottolineare l'affinità che tale prospettiva sembra dimostrare con *Fedro* 250 a, in cui Socrate tratta del quarto tipo di 'delirio', ossia quello dell'amatore, il quale, alla vista della bellezza terrena, ricorda la bellezza vera che ha contemplato nell'Iperuranio prima della discesa, agognando di risalire verso di essa; afferma tuttavia a tal proposito Socrate:

Ma non per tutte le anime è agevole, partendo dalle cose terrene, far affiorare nella memoria quel vero essere, non per quelle che ebbero lassù una visione rapidissima di quelle realtà, non per quelle che, quando sono crollate a terra, ebbero mala sorte cosicché, stravolte verso l'ingiustizia da certe compagnie, dimenticarono quanto allora videro di santo⁴⁰.

È interessante come tale prospettiva venga ripresa nel *Commento all'Alcibiade* di Proclo (135, 6-7), in cui, parlando dei motivi per i quali l'amante divinamente ispirato è meritevole d'amore, il Diadoco afferma che "l'essere meritevole d'amore" è proprio di chi *rifiuta di accontentarsi* delle cose presenti (i falsi beni) e di *restare* presso di esse, ricercando invece costantemente ciò che è loro *migliore*. Tali caratteristiche, afferma Proclo, sono proprie di un'anima che rifiuta ciò che è volgare (in quanto non meritevole di attenzione) e desidera piuttosto contemplare solo ciò che è migliore e di valore, e che, pur non ricordando *la propria sorte migliore*, immagina per se stesso, secondo *le idee innate presenti in lui*, un'altra, *genuina*, grandezza e *sublimità*. Al di là di alcune affinità che sembrano emergere con il passo schilleriano, in particolare quella riguardante il ricordare la miglior sorte, è interessante segnalare che si ha qui una delle tre ricorrenze del termine ὑψος (sostantivo greco per sublime) in Proclo, la seconda delle quali si trova sempre nel *Commento all'Alcibiade* (247, 15-20), in cui in riferimento all'attività propria solo all'anima umana

³⁸ D. Pugh, *Schiller as a Platonist*, cit., p. 279.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Platone, *Fedro*, 250 a, trad. it. Di P. Pucci, in AA.VV., *Platone. Opere complete*, Edizione digitale Laterza, Bari, 2019, p. 806

di risalire, con il proprio intelletto, al proprio fondamento intelligibile, al di là della sensibilità e dei corpi, verso l'unificazione della propria anima per assimilarsi, infine, al divino, Proclo afferma: «This last is the most sublime of our activities: by this we become divinely inspired, fleeing from all multiplicity, converging upon our actual unification, becoming one, and operating after the manner of the One»⁴¹. Tale prospettiva permea l'intero *Commento all'Alcibiade*, primariamente nel commento procliano alla prima riga dell'*Alcibiade* platonico, in cui il Diadoco esplica una concezione che prevede una contrapposizione tra i *molteplici amanti volgari* di Alcibiade, che con piaceri terreni, voluttà e falsi beni lo tenevano 'imprigionato' e legato a loro⁴² (e che corrispondere a ciò che è materiale e sembra ricordare, in un certo senso, la Calipso qui ripresa da Schiller), e Socrate, l'amante divinamente ispirato, il cui ruolo è quello di 'strappare' Alcibiade da tale molteplicità e ricondurlo all'unità del suo stesso intelletto e, in ultima istanza, alla conoscenza del vero Bene⁴³. Secondo tale concezione, è in effetti solo questo il modo in cui Socrate può condurre Alcibiade verso la summenzionata sublimità e grandezza, che passa attraverso la conoscenza di se stesso e della sua autentica origine e destinazione (quella sovrasensibile e divina)⁴⁴. In tale prospettiva, la figura di Socrate sembra ricordare per alcuni aspetti quella di Mentore, grazie al quale Telemaco si rammenta della sua miglior sorte, mentre Alcibiade può essere posto in corrispondenza con Telemaco stesso, inizialmente avvinto dall'incanto della bellezza sensibile, e poi indotto da Mentore a *rammentarsi della sua miglior sorte*.

Queste ultime considerazioni costituiscono, evidentemente, delle mere suggestioni, che se da un lato non mirano ad appiattare la metafora schilleriana su quella procliana o a ricondurla a questa (in effetti, Mentore rappresenta *il turbamento* sublime che afferra Telemaco, che è cosa ben diversa dalla riconduzione ad Unità di matrice neoplatonica), d'altro canto possono ben mostrare l'interessante dato della presenza di diversi richiami e rimandi, per

⁴¹ Traduzione inglese di W. O'Neill, *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary*, Springer Science, The Hague, 1971, p. 62.

⁴² Cfr. Proclo, *In Alc. I*, 43, 1-5; 56, 20-57, 11.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, 43, 1-48, 6; 83, 18-20.

⁴⁴ Cfr. P. COURCELLE, *Le « connais-toi-même » chez les néo-platoniciens Grecs*, in *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 juin 1969. «Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique»*, AA. VV., P. M. Schuhl – P. Hadot (eds.), Paris, 1971, pp. 153-166; J. TROUILLARD, *La Monadologie de Proclus*, «Revue Philosophique de Louvain» 57 (1959), pp. 309-320, in part. pp. 315-317; ID., *L'Âme du Timée et l'Un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne*, «Revue internationale de Philosophie» 24 (1970), pp. 236-251, in part. pp. 243-245.

quanto inconsapevoli e probabilmente non voluti, ad alcuni degli elementi caratterizzanti il pensiero neoplatonico negli scritti di Schiller.

3. Al di là dell'abisso vertiginoso: *echi neoplatonici nella divisività del sublime?*

Ad ulteriore conferma delle affermazioni condotte nel precedente paragrafo, si può prendere in considerazione il secondo aspetto (al quale si è fatto precedentemente riferimento) sulla base del quale la lettura schilleriana di Leone Ebreo potrebbe costituire un elemento meritevole di considerazione per l'individuazione di elementi neoplatonizzanti nella nozione di sublime schilleriana. A tale scopo, è possibile evidenziare alcune affinità tra i tratti della nozione di sublime evidenziati nel precedente paragrafo e la poesia di Schiller *Le parole dell'inganno* (*Die Worte des Wahns*), pubblicata anch'essa significativamente nel 1801⁴⁵, la quale costituisce una sorta di complemento *per contrasto* della poesia *Le parole della fede* (*Die Worte des Glaubens*, 1797). Se le 'parole della fede' corrispondono alla ripresa dei tre postulati della critica della ragion pratica kantiana (libertà del volere, immortalità dell'anima, esistenza di Dio)⁴⁶, *Le parole dell'inganno* si apre nel modo seguente:

Tre parole si odono, importanti,
sulla bocca dei buoni e dei migliori,
risuonano invano, il loro suono è vuoto,
non possono aiutare e consolare.
Perduto è per l'uomo il frutto della vita,
finché egli cerca di afferrare *ombre*⁴⁷.

Particolarmente significativa è l'ultima *stanza* della poesia, che così si conclude:

Perciò, anima nobile, fuggi l'inganno
e conserva la fede celeste!
Quel che orecchio non vede e non videro gli occhi
è tuttavia il bello e il vero!
Non sta là fuori, lo cerca là il folle;
*sta dentro di te, e tu lo crei in eterno*⁴⁸.

⁴⁵ La poesia apparve nel primo volume dei *Gedichte* e nel «Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1801».

⁴⁶ Cfr. F. Schiller, *Poesie filosofiche*, a cura di G. Pinna, Feltrinelli, Milano, 2019, p. 113, n. 135.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 94-95. Corsivo mio.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 96-97. Corsivi miei.

Ciò che mi sembra rilevante è che sia qui presente il medesimo tema riscontrabile nel passo di Leone Ebreo riguardante l'incapacità *degli occhi e delle orecchie* (ossia, dei sensi corporei) di cogliere la *vera bellezza* e la *verità*. Le affinità individuate possono essere meglio mostrate attraverso il seguente confronto:

F. Schiller, <i>Le parole dell'inganno</i>	Leone Ebreo, <i>Dialoghi d'amore</i>
Tre parole si odono, importanti, sulla bocca dei buoni e dei migliori, risuonano invano, il loro suono è vuoto, non possono aiutare e consolare. Perduto è per l'uomo il frutto della vita, finché egli cerca di afferrare <i>ombre</i>. [...] Perciò, anima nobile, <i>fuggi l'inganno</i> e conserva la fede celeste! Quel che <i>orecchio non vede e non videro gli occhi</i> è tuttavia il <i>bello</i> e il <i>vero</i>! Non sta là fuori, lo cerca là il folle; sta dentro di te, e tu lo crei in eterno.	Filone. L'uso di questo vocabolo, bello, appresso il vulgo è secondo la cognizione che li vulgari hanno della bellezza, che, come sia che loro non possono comprendere altra bellezza che quella che <i>gli occhi corporei comprendono o vero l'orecchie</i>, si credono oltra quella non essere bellezza se non qualche cosa finta, sognata o immaginata. Ma quelli, gli occhi di la cui mente son chiari e veggono molto più oltre de li corporei, [...] conoscono che <i>la bellezza corporea è ombra e immagine de la spirituale</i>, e partecipata da quella, e non è altro che il risplender che il mondo spirituale dà al mondo corporeo. [...] A te dunque, o Sofia, <i>non bastino gli occhi corporei per vedere le cose belle</i>.

Il fatto che *Le parole dell'inganno* fu scritta nel 1800 e pubblicata nel 1801 può allora essere significativo, poiché si tratta del medesimo periodo in cui si collocherebbero il rimaneggiamento e la pubblicazione di *Sul sublime*, nonché del *Wallenstein*, sul quale sappiamo *per certo* che Leone Ebreo ebbe diverse influenze⁴⁹; ciò concorrerebbe inoltre a dare contezza di quello che già Kooy ha giustamente individuato come un elemento “neoplatonico” in tale poesia, ossia il tema per cui l'anima deve cercare la verità, la bellezza autentica e il divino *dentro di sé*⁵⁰, anch'esso riscontrabile in diversi punti dei *Dialoghi d'amore*.

È allora anche alla luce di tale contesto che si può tentare di leggere, fosse anche solo parzialmente, l'insistenza di Schiller nella prima parte dello scritto *Sul sublime* sul carattere diviso del sublime in relazione alle due componenti dell'uomo (sensibile e intelligibile), che sembra emergere in maniera tanto più evidente dalla metafora dei due geni. Tale ‘scivolamento’ sembra riscontrabile anche da un rapido confronto tra la metafora dei due geni per come essa appare nella poesia *Bello e sublime* del 1795 e il testo di *Sul sublime* in cui tale immagine è ripresa:

⁴⁹ Cfr. *supra*, nota 23 alle pp. 93-94 del presente lavoro.

⁵⁰ Cfr. M. J. Kooy, *Coleridge, Schiller*, cit., p. 72. Cfr. inoltre, sul significato filosofico delle poesie schilleriane (con un focus particolare sulla produzione del 1795) N. Oellers, “On the Shores of Philosophy”: Schiller's Lyric Poetry, 1795, in *A Companion*, cit., pp. 169-189.

A: <i>Bello e sublime / Le guide della vita</i>	B: <i>Sul sublime</i>
Due sono, e diversi, i genî, che lungo la vita ti guidano, / te felice, se essi uniti, vigileranno al tuo fianco! / Con il suo lieto agire abbrevierà l'uno il tuo viaggio / e più lievi in sua compagnia saranno <i>il destino e il dovere</i> . / E tra celie e favole ti scorterà <i>sino all'abisso</i> / là dove al tremante mortale il mare dell'eternità si presenta. / Qui ti accoglierà il secondo, fermo e grave e taciturno, / e con il suo braccio <i>gigantesco</i> ti trasporterà al di là <i>del baratro</i> . / Giammai dovrai onorare uno soltanto. E giammai affidare / al primo la tua dignità, al secondo la tua felicità.	Due sono i genî che la natura ci ha dato come compagni lungo il cammino della vita. Il primo, socievole e benevolo, con il suo lieto agire abbrevia il nostro viaggio <i>faticoso</i> e rende lievi <i>le catene della necessità</i> , guidandoci tra dilette e celie <i>fino ai punti pericolosi in cui dobbiamo agire come puri spiriti e abbandonare tutto ciò che è corporeo: fino al riconoscimento della verità e all'esercizio del dovere</i> . Qui ci lascia, giacché solo il mondo sensibile è il suo dominio, e la sua ala terrestre non può condurlo al di là di esso. Ed ecco che ora avanza il secondo, grave e taciturno, e ci porta con il suo braccio possente al di là dell'abisso vertiginoso. ⁵¹

Si può osservare che rispetto alla poesia *Bello e sublime*, c'è una maggiore insistenza in *Sul sublime* sull'elemento dell'irriducibilità di bello e sublime, che emerge da diversi elementi: 1) dalla definizione, nel testo B, del nostro viaggio come *faticoso*, mancante nel testo A; 2) dall'affermazione (testo A) secondo cui in compagnia del bello più lievi saranno *il destino e il dovere*, che diventa nel testo B «rende lievi le catene della *necessità*»; 3) laddove nel testo A Schiller si limita ad affermare che il bello «ti scorterà fino all'abisso, là dove al tremante mortale il mare dell'eternità si presenta», nel testo B c'è un'atmosfera più solenne e grave, indice evidentemente della maggior insistenza sul contrasto (che qui pare inconciliabile) e la differente dignità quasi “ontologica” tra la sfera sensibile da un lato, e la ragione come tensione verso la destinazione morale, il “fondamento intelligibile in noi”, dall'altro. Afferma in effetti Schiller in *Sul sublime* che il bello non ci scorta ‘solo’ fino all'abisso, ma “fino ai punti pericolosi in cui dobbiamo agire come puri spiriti e abbandonare tutto ciò che è corporeo”, specificando “fino al riconoscimento della verità e all'esercizio del dovere”. Importante in tal senso anche la specificazione che ne consegue per la quale “qui ci lascia [il bello], giacché *solo il mondo sensibile è il suo dominio*, e la sua *ala terrestre non può* condurci *al di là* di esso”. Mi sembra che tali differenze, indici dell'insistenza di Schiller, come affermato, sul carattere diviso del sublime tra corpo e ragione, possano essere riconducibili al fatto che, come afferma Pinna, Schiller sta qui delineando una prospettiva estetica in cui ad emergere è un modello di sublime che sorge dalla *contraddittorietà*

⁵¹ N. B. Le sottolineature e i corsivi sono miei. Le parti sottolineate indicano le riprese fedeli del testo della poesia *Bello e sublime*; i corsivi indicano le differenze tra i due testi.

dell'esistenza umana⁵²; una contraddittorietà di ascendenza inevitabilmente platonica e neoplatonica, e che Schiller ha sempre cercato, sin dagli scritti giovanili sulla fisiologia, di sanare, riconciliare, armonizzare⁵³. Armonizzazione che, sebbene sempre strenuamente difesa dal pericolo in cui, secondo il nostro autore, sarebbero incappati i filosofi a lui contemporanei e antecedenti di propendere solo per l'uno dei due termini (materialismo) o solo per l'altro (il rigido intellettualismo che tanto Schiller critica alla filosofia, e che lo condurrà, alla fine del suo quinquennio di studi filosofici, a rifiutarla⁵⁴), sembra qui cedere il passo ad una concezione per la quale saper cogliere la propria autentica destinazione implica *necessariamente* un distacco della ragione dai sensi, e per la quale unica garanzia del piacere conferito dall'esperienza del sublime è la consapevolezza della nostra libertà soprasensibile, che sta *al di sopra* dei limiti imposti dalla natura e dalle leggi della necessità materiale, ai quali, come uomini, non possiamo che *soccombere*⁵⁵. È dunque in tal senso che il sublime *deve* costituire un superamento del bello⁵⁶.

Rientrano in tale prospettiva le affermazioni che Schiller fa seguire alla metafora dei due geni in *Sul sublime*, e che ne completano il significato:

Nel primo genio riconosciamo il sentimento del bello, nel secondo quello del sublime. Certo il bello è già una manifestazione della libertà; ma non di quella che ci libera da ogni influenza della materia e ci eleva sopra la potenza della natura, bensì di quella che noi godiamo *come uomini all'interno della natura*. Nella bellezza ci sentiamo liberi, giacché gli istinti sensibili si armonizzano con la legge della ragione; nel sublime ci sentiamo liberi, giacché *gli istinti sensibili non hanno alcun effetto sulla legislazione della ragione*: qui infatti lo spirito agisce come se non fosse sottoposto ad alcuna legge che alla propria⁵⁷.

Volendo fornire una delle spiegazioni più efficaci di tali affermazioni, si può affermare con la Pinna che

⁵² Cfr. G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, cit., p. 56.

⁵³ Cfr. ad esempio W. Hinderer, *Schiller's Philosophical Aesthetics in Anthropological Perspective*, in *A Companion*, cit., pp. 27-47, in part. pp. 31-37.

⁵⁴ È a tal proposito più che esplicita la lettera del 7 gennaio 1795 inviata da Schiller a Goethe, nella quale, nel ringraziarlo per l'avergli inviato i primi libri del suo *Anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Schiller scrive: «Non riesco a dirVi quanto penoso mi è spesso il pensiero di spostare lo sguardo da un'opera di questo genere all'ambito della filosofia. Lì è tutto risolto in un modo così sereno, così vitale, così armonioso e così umanamente vero; qui tutto appare così severo, così rigido e astratto, così assolutamente innaturale. [...] Una cosa è certa: il poeta è l'unico vero uomo, e il miglior filosofo è solo una caricatura al suo confronto» (F. Schiller, *Carteggio 1794-1805*, cit., p. 52, lettera no. 39).

⁵⁵ Cfr. F. Schiller, *Sul sublime*, cit., p. 75.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

Il meccanismo del sublime proietta l'uomo oltre la limitatezza della natura sensibile, mentre il bello lo tiene soggiogato con le catene della sensibilità, in una sorta di prigionia dorata della forma in cui «ragione e mondo sensibile concordano». Ma per Schiller si tratta evidentemente di una conciliazione parziale, così come limitato è l'ambito della libertà procurataci dal piacere del bello, giacché con esso non verremmo mai a sapere «che siamo destinati a rivelarci come intelligenza pura e che ne siamo in grado»⁵⁸.

In tal senso, il sublime aprirebbe alla disposizione idealistica dell'uomo, come afferma sempre la Pinna, ossia ad una tendenza verso l'intelligibile, permettendogli di scorgere nel mutare degli eventi il fondamento di permanenza dell'essere⁵⁹. Le affinità di una simile concezione con i tratti caratterizzanti del pensiero neoplatonico conducono Pugh ad una lettura per così dire “forte”, secondo la quale bello e sublime non costituirebbero semplicemente dei sentimenti, ma piuttosto dei termini ontologici desunti dalla tradizione platonico-neoplatonica. Sebbene tale lettura possa risultare non completamente accoglibile, nella considerazione che in Schiller l'idealismo ha sempre a che fare con il *concreto*, è sempre legato alla sensibilità⁶⁰, volendo assumere la prospettiva di Pugh in un senso più “debole” si può affermare, ad ogni modo, che ad emergere dallo scritto di Schiller del 1801 e dalla concezione qui esposta della nozione di sublime non sono altro che l'eterna ambivalenza del rapporto tra le due nature dell'uomo e la loro irriducibilità; ambivalenza ed irriducibilità originariamente riconducibili alla tradizione platonica, la quale dunque troverebbe in Schiller un – seppur nolente e forse inconsapevole – erede.

4. Conclusioni

Nelle battute conclusive del presente lavoro, risulta importante specificare che quanto descritto nei paragrafi precedenti resta il frutto di elementi, tendenze e riflessi già riscontrabili in Schiller ben prima dello scritto *Sul sublime*, come già diversi studi hanno evidenziato. Occorre in effetti ricordare che tra le fonti “responsabili” degli elementi di neoplatonismo individuabili in Schiller si annoverano anzitutto quegli autori che furono cruciali nella sua formazione (sia du-

⁵⁸ G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, cit., p. 73. La citazione tra virgolette proviene da F. Schiller, *Sul sublime*, cit., p. 72.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 79. Cfr., a tal proposito, la critica mossa da Martinson all'interpretazione di Pugh, che gli appare forse eccessivamente “neoplatonizzante”: *Harmonious Tensions*, cit., pp. 233-234.

rante gli studi di medicina alla *Karlsschule* con Abel⁶¹, che nel periodo di “stop” per gli studi filosofici prevalentemente kantiani condotti dal nostro dal 1791 al 1795), tra i quali è possibile menzionare, tra i più significativi e a titolo d’esempio: la tradizione del Platonismo Rinascimentale, in particolare Ficino e Pico⁶², Shaftesbury e con lui il Platonismo Anglosassone⁶³, Wieland⁶⁴, lo stesso Kant (in particolare sulla distinzione tra *fenomenico* e *noumenico*)⁶⁵, oltre ancora, come ricorda la Sharpe⁶⁶, a Oetinger, alla medicina impregnata di ermetismo e agli interessi schilleriani per la teologia. Menzione particolare merita Mendelssohn, dalle cui opere Schiller trasse spesso ispirazione, anche in riferimento alla nozione di sublime, e le cui opere presentano complessivamente una forte tendenza ed influenza non solo platonica, ma anche *neoplatonica*⁶⁷. Si può ricordare, in tal senso, l’affermazione contenuta nella prefazione del suo *Fedone*, ove Mendelssohn afferma, in riferimento alla sua opera: «È difficile in una materia su cui hanno riflettuto tante menti grandi essere assolutamente nuovi ed è ridicolo volerlo ostentare. Se avessi voluto citare gli scrittori sarebbero spesso comparsi i nomi di Plotino, Cartesio, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Reimarus ecc.»⁶⁸.

⁶¹ W. Hinderer, *Schiller's Philosophical Aesthetics*, cit., pp. 29-42;

⁶² Cfr. in particolare D. Pugh, *Dialectic of love*, cit., pp. 39-66 e 205-238, e Id., *Schiller and Classical Antiquity*, cit.

⁶³ Cfr. a titolo d’esempio D. Pugh, *Schiller as a Platonist*, p. 274; A. Gatti, «Et in Britannia Plato». *Studi sull'estetica del platonismo inglese*, Clueb (Relazioni e Significati, 12), Bologna, 2001; M. J. Kooy, Coleridge, *Schiller*, cit., pp. 11-12; L. Jaffro, *Which Platonism for Which Modernity? A Note on Shaftesbury's Socratic Sea-Cards*, in D. Hedley – S. Hutton, *Platonism at the Origins of Modernity* («Studies on Platonism and Early Modern Philosophy» 196), Springer, 2008, pp. 255-267.

⁶⁴ Cfr. F. Beiser, *Schiller as a Philosopher*, cit., pp. 91-94, in cui l’autore ricorda anche la grande influenza che su Schiller (in particolare sulla sua idea di bellezza morale) ebbero lo studio di Wieland, le cui opere risentono di una forte ispirazione platonica, e la filosofia di Fichte, sul quale un certo influsso ebbe anche la tradizione neoplatonica (cfr. G. Rametta, *Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza*, in U. Ugazio (a cura di), «Trópos». *Trascendentalità e traduzione* VI (2, 2013), pp. 45-65, in part. p. 49); W. Hinderer, *Schiller's Philosophical Aesthetics*, cit., p. 27 (in cui l’autore menziona anche l’influenza avuta su Schiller, oltre che da Wieland, anche dallo studio di Herder e di Ferguson).

⁶⁵ Cfr. F. Beiser, *Schiller as a Philosopher*, cit., p. 87; M. Frank, *Schiller's Aesthetics between Kant and Schelling*, cit.; G. Tomasi – A. Siani (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, ETS, Pisa, 2013; P. Giordanetti – M. Mazzocut-Mis, *I luoghi del sublime moderno. Percorso antropologico-critico*, LED, 2005, in part. pp. 187-193; D. Pugh, *Dialectic of love*, cit., pp. 101-131. Su Kant come “trasmettitore” della tradizione platonica nell’estetica, con particolare riferimento al neoplatonismo e allo Pseudo-Dionigi, resta centrale E. H. Gombrich, *Symbolic Images. Studies in the Art of Renaissance (II)*, Phaidon, London, 1972, in part. p. 184; D. Martinson, *Harmonious Tensions*, cit., pp. 144-147.

⁶⁶ Cfr. L. Sharpe, *Schiller*, cit., pp. 58-60.

⁶⁷ Sull’influenza di Mendelssohn su Schiller, cfr. E. Gri, *La compassione e il sublime tragico: tra Mendelssohn e Schiller*, «Materiali di Estetica» n.4.1 (2017), pp. 169-187; F. Beiser, *Schiller as a Philosopher*, cit., pp. 88-91, in cui l’autore ricostruisce gli autori ai quali Schiller ha dedicato i suoi studi oltre a Kant a partire dal 1793, tra i quali si annoverano anche Burke, Winkelmann (che ebbe sicuramente una grande influenza in termini di classicismo e, per molti aspetti, di platonismo), Home, e *ibid.*, pp. 238-262 sull’influenza di Mendelssohn (e del movimento dello *Strum und Drang*) sul sublime schilleriano; cfr. anche D. Pugh, *Schiller as a Platonist*, cit., p. 289;

⁶⁸ M. Mendelssohn, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia, 2022, p. 68.

Opportuno è, infine, menzionare Leibniz, del quale Schiller ebbe una conoscenza secondo alcuni studiosi molto approfondita, secondo altri di seconda mano, e il cui pensiero risulta fortemente influenzato non solo dal pensiero di Platone ma anche dal Neoplatonismo, tanto plotiniano quanto procliano⁶⁹. Si può pensare, riguardo a quest'ultimo punto, alla presenza di ben due lettere nell'epistolario di Leibniz, una del 1707 a Fabricius e una del 1712 a La Croze, in cui il filosofo attesta che per la stesura della sua *Teodicea* (1710) aveva sottomano i *Tria Opuscula* di Proclo⁷⁰. Quest'ultimo è un altro dato interessante, perché in diverse occasioni della ricerca da me condotta (sia sul tema del sublime in particolare, che sul tema della presenza di elementi di neoplatonismo in Schiller in generale) mi è sembrata emergere una certa affinità tra il sentimento della dignità e il tragico cui, nella prospettiva schilleriana, si accompagna necessariamente il sublime, definibile quale *calma nella sofferenza*, e alcune affermazioni condotte da Proclo nel secondo testo dei *Tria Opuscula*, ossia il *De Providentia et Fato*, in cui emerge la medesima grandezza e dignità di colui che, proprio nelle intemperie della vita e nei cattivi rivolgimenti della sorte e del destino, non si lascia tuttavia toccare o mutare, nella consapevolezza che superiore è la sua condizione e la sua destinazione⁷¹; si tratta tuttavia di una mera suggestione, che pur nella consapevolezza che altre – e ben più moderne

⁶⁹ Cfr. es. lo studio di C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, in part. pp. 173-253. Sull'influenza dello studio di Leibniz su Schiller, cfr. a titolo d'esempio D. Martinson, *Harmonious Tensions*, cit., p. 301, n. 59; M. Frank, *Schiller's Aesthetics*, cit., in part. pp. 38-39 e 55; K. Delgiorgi, *Schiller's Philosophical Letters: Naturalising Spirit to Moralise Nature*, «Philosophical Readings», cit. pp. 63-78.

⁷⁰ Nella lettera del 7 luglio 1707 a Fabricius, Leibniz scrive: «Quum haberem Ratramni quaedam inedita ad Philosophiam spectantia, et recentiorum Philosophorum alia, velut Campanellae, Valeriani Magni, Cartesii, Pascalii; cogitavi, addito Suisseto, subtilissimo homine et in Philosophia pene mathematico, confici posse corpusculum κειμηλίων φιλοσοφικῶν, cui non male accessissent illa Procli, a *Guilielmo de Morbeka latine versa, neque alias extantia, si nancisci licuisset*»; «quegli opuscoli di Proclo, tradotti in latino da Guglielmo di Moerbeke, che non esistono in altra forma, se fosse stato possibile procurarseli» altro non sono che i *Tria Opuscula* di Proclo, ossia una raccolta di tre opere (sulla Libertà, la Provvidenza e il Male) giunta a noi unicamente nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke del 1281, essendo il testo originale greco ormai perduto (*Leibniz, Brief an Johann Albert Fabricius, Hannover, 7. Juli 1707, Nr. 186*, in Akademie-Ausgabe (hrsg. von), G. W. Leibniz. *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe I, Band 27 (Januar–Dezember 1707)*, pp. 321–323. Corsivo mio). Ciò trova conferma proprio nella lettera di Leibniz a La Croze del 17 marzo 1712 (cfr. *Godefridi Guil. Leibnitii. Epistolae ad diversos, theologici, iuridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*, a cura di Ch. Kortholtus, Lipsia 1734, p. 421, lettera no. CCXXIX), in cui il filosofo afferma: «Apropos de la Philosophie des anciens que Monsieur Wolfius est si capable d'eclaircir, je vous dirai, Monsieur, que j'ai la traduction Latine d'un ouvrage de Proclus, dont on n'a point le Grec. Le livre est sur la liberté, la contingence, et l'origine du mal. *C'est justement l'object de ma Theodicée [...]*» (corsivo mio).

⁷¹ Cfr. Proclo, *De prov.*, 20, 7-22. Termine “mediano” tra i due potrebbe essere, ad ogni modo, la tradizione derivante dallo Stoicismo.

– sono le fonti primarie della formazione delle nozioni di *sublime* e di *tragico* schilleriane, mira ad affermare ulteriormente la rilevanza degli intrecci – solo apparentemente arcani – che mossero la produzione teorica schilleriana.

In conclusione, ciò che sembra emergere dall'intero discorso sin qui condotto è la possibilità di individuare due ordini di fonti che agiscono sul pensiero di Schiller: 1) delle fonti che potremmo definire *esplicite*, e che comprendono tutti quegli autori (antichi e moderni) la cui conoscenza da parte di Schiller è attestata sia dal suo percorso formativo, sia dagli espliciti riferimenti rintracciabili nella complessità dei suoi scritti e delle sue epistole; 2) accanto a queste, un secondo ordine di fonti che potremmo definire *carsiche*, le quali provengono più o meno implicitamente all'autore *proprio* dalle fonti esplicite, le quali avrebbero lavorato carsicamente nel suo pensiero e dietro alcuni dei concetti che lo caratterizzano, mostrando i loro riflessi. La tradizione neoplatonica rientrerebbe allora in questo secondo ordine di fonti, anche in merito alla nozione di sublime per come essa è presentata nello scritto del 1801, con la possibilità avanzata nel presente lavoro che tra le fonti esplicite responsabili di tale presenza carsica possano essere annoverati anche i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, come si è cercato di mostrare lungo i paragrafi precedenti.

Resta ad ogni modo evidente che il sublime schilleriano è il risultato di tendenze, ispirazioni e finalità ben più complesse, che non possono certo essere esaurite o spiegate con il solo ricorso al neoplatonismo: scopo di *Sul sublime* non è, in effetti, quello di mostrare il contrasto tra natura e morale, corpo e ragione nei termini di un'ascesa misticheggiante dell'anima o di una pura contemplazione fine a se stessa, che rifiuti in modo sprezzante il corpo; ciò è anzi contrario alla riflessione di Schiller, che, come precedentemente accennato, proprio in un astrattismo di tal guisa ripone un certo sdegno nei confronti della filosofia, affermando di contro la superiorità della poesia e dell'arte proprio nel loro essere le uniche, a suo modo di vedere, davvero in grado di riunire le due differenti tensioni dell'uomo. È in effetti questo lo stesso fine dello scritto *Sul sublime*, che proprio nel perfezionamento dell'educazione estetica vede, alla fine, la possibilità di conciliare bello e sublime, come emerge esemplarmente dalle battute conclusive dello scritto:

Il bello si rende degno di merito al solo uomo, il sublime al puro dèmone che è in lui; e poiché la nostra destinazione consiste nel seguire il codice degli spiriti puri al di là di ogni barriera sensibile, così da perfezionare l'educazione estetica e ampliare la capacità di sentire del cuore umano anche oltre il mondo sensibile, in coerenza con la dimensione complessiva della nostra destinazione, è necessario che il sublime si accompagni al bello. Senza il bello, tra la nostra destinazione naturale e la nostra destinazione razionale persisterebbe un eterno conflitto. Oltre all'assillo di rendere soddisfazione alla nostra vocazione spirituale, perderemmo la nostra

umanità e, chiamati ogni istante ad allontanarci dal mondo sensibile, rimarremmo sempre stranieri nella sfera dell'agire a noi assegnata. Senza il sublime, la bellezza ci indurrebbe a dimenticare la nostra dignità. Nella rilassatezza di un incessante piacere rimarremmo privi del vigore nel carattere e, irrimediabilmente prigionieri di questa accidentale forma dell'esistenza, perderemmo di vista la nostra immodificabile destinazione e la nostra autentica patria. Solo quando il sublime si coniuga al bello e la nostra sensibilità è stata educata in pari misura per entrambi, siamo cittadini completi della natura, senza per questo divenire suoi schiavi, e senza perdere il nostro diritto di cittadinanza nel mondo intelligibile [...] Ma poiché l'intero fascino del sublime e del bello risiede nella forma e non nel contenuto, l'arte possiede tutti i vantaggi della natura senza dividerne i vincoli⁷².

E se questo non è certo un dato attribuibile ad un qualche influsso neo-platonizzante, resta il riflesso della componente più moderna ed attuale del pensiero di Schiller, che nel suo tentativo di restituire all'uomo anche solo la possibilità – per quanto ideale – del raggiungimento di una *umanità integrale*, nel suo riconoscere e salvaguardare l'individuo nella sua complessità, tanto nelle sue altezze quanto in quelle che si sono sempre ritenute le sue 'bassezze', ne costituisce al tempo stesso la componente più profondamente umana.

⁷² F. Schiller, *Sul sublime*, cit., pp. 81-82. Cfr., a tal riguardo, J. M. van der Laan, *Kabale und Liebe Reconsidered*, in *A Companion*, cit., pp. 115-137; L. Sharpe, *Concerning Aesthetic Education*, in *A Companion*, cit., pp. 147-169;

«La cultura del bello» e lo stato.
Il dialogo di Schiller con Platone
e le affinità con l'interpretazione procliana

Ilaria Grimaldi

1. *Il «latente, irriducibile platonismo»¹ di Schiller*

Il pensiero e l'estetica di Friedrich Schiller sono attraversati capillarmente dall'apparato concettuale e lessicale platonico-neoplatonico, come viene ampiamente argomentato nel volume del 1997 di David Pugh: *Dialectic of Love: Platonism in Schiller's Aesthetics*². Pugh osserva che, sebbene Schiller non sia orientato ad una forma consapevole e programmatica di attualizzazione del platonismo, l'insieme delle teorie e delle questioni – compresa la loro componente aporetica – attestato in maniera preminente negli scritti filosofici ed estetici della maturità può essere interpretato come un «revival» della tradizione platonica³. Del resto, nella Germania del XVIII secolo il platonismo rappresenta una «forza viva»⁴, verosimilmente attrattiva per un intellettuale come Schiller. Pertanto, è plausibile che egli ne abbia subito l'influenza, pur in assenza della lettura diretta del *corpus* platonico e della produzione di tradizione platonica, bensì semplicemente in ragione del peculiare contesto culturale di appartenenza⁵. Dunque, i motivi platonici inscritti nelle opere schilleriane sono determinati da una conoscenza mediata di Platone e del platonismo, in linea con le forme consuete di ricezione di Platone e della cultura greca, in particolare durante la seconda metà del Settecento⁶. Nell'importante

¹ C. De Marchi, *Schiller e la bellezza, Introduzione a F. Schiller, Kallia, o della bellezza e altri scritti di estetica*, a cura di C. De Marchi, Milano, 1993, p. 22. Cfr. anche *infra*, p. 113.

² D. Pugh, *Dialectic of Love: Platonism in Schiller's Aesthetics*, Montreal, 1997. Si veda anche H.B. Nisbet, *Recensione a D. Pugh, Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, in «Arbitrium», XVI (1998), 3, pp. 321-323.

³ Cfr. D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ Cfr. *ibid.*

⁶ Per una chiara ricostruzione delle modalità caratteristiche di fruizione del platonismo durante il Settecento, delle fonti attraverso le quali gli intellettuali del tempo si appropriano di tematiche e di forme argomentative

scritto: *The Posthumous Life of Plato*⁷ František Novotný parla di «echi di filosofia platonica» in Schiller, e conferma che essi dipendono dalla formazione culturale ricevuta, ma in maniera più considerevole dalla sua particolare affinità spirituale con Platone, motivata dalla comune visione idealistica del mondo.

Unanimemente riconosciuta l'incidenza di concetti platonici sul pensiero di Schiller, teorico ed estetologo, intendiamo soffermarci preliminarmente su alcuni nuclei tematici fondamentali alla luce dei quali può essere riconosciuta una certa analogia tra le argomentazioni schilleriane e platoniche. Innanzitutto, l'accezione di "bello" che si dipana ne *L'educazione estetica dell'uomo*⁸ appare radicata nel platonismo sotto diversi punti di vista. Guido Boffi sottolinea che, se da un lato la critica ha diffusamente evidenziato l'ispirazione kantiana dell'estetica schilleriana – la quale, tuttavia, non manca di importanti prese di distanza dalla *Critica del Giudizio* quanto a contenuti e impostazione metodologica⁹ – «non altrettanto massicciamente la critica ha invece avvertito ciò che potremmo forse chiamare l'*archetipo platonico* dell'estetica schilleriana»; tale archetipo platonico, continua Boffi, è «introdotto precisamente per correggere Kant, cioè per temperare l'eccessivo soggettivismo, che a giudizio di Schiller minava radicalmente l'analitica kantiana del bello, con una più compassata misura di oggettività formale»¹⁰. La dimensione dell'*oggettività della forma* può essere rintracciata proprio nella nozione di "Bello ideale", frequentemente evocata nel corso delle lettere che compongono *L'educazione estetica dell'uomo*. All'interno di quest'opera, Schiller relaziona il "Bello ideale-astratto" al "bello immanente" (Lettere XVI-XVIII), attingendo ai concetti platonici di *separazione* e *partecipazione*, al fine di articolare la propria analisi riguardo al nesso che lega la bellezza sensibile alla bellezza intelligibile e paradigmatica. Tale relazio-

riconducibili a Platone e alla tradizione platonica, si rimanda al contributo di Luca Zenobi, contenuto in questo volume: «Una vera e propria guerra, e non è necessaria alcuna indulgenza». *Il platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco su filosofia e religione*, pp. 187-192.

⁷ F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, The Hague, 1977, pp. 517-518. Inoltre, cfr. D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 6, nota 9.

⁸ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Boffi, Milano, 2017.

⁹ G. Boffi, *L'estetica e la retorica: sfogliando L'educazione estetica di Schiller*, Introduzione a F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., p. 22. Sulla relazione tra l'estetica kantiana e schilleriana si considerino anche le osservazioni di Davide Di Maio e Salvatore Tedesco, in *Postfazione* a F. Schiller, *Kallias, Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Milano, 2016, pp. 137-140. Inoltre, riguardo al superamento schilleriano dell'etica rigorista di Kant, cfr. S. Roehr, *Freedom and Autonomy in Schiller*, in «Journal of the History of Ideas», LXIV (2003), 1, soprattutto pp. 126 e sgg.

¹⁰ G. Boffi, *L'estetica e la retorica*, cit., p. 22.

ne si attesta nella sua natura *mimetico-partecipativa* e, in tal senso, nella sua inalienabile radice platonica. Lo spessore di una simile concezione consente di parlare coerentemente di «platonismo schilleriano»¹¹, e legittima riflessioni come quella di Cesare De Marchi, il quale a proposito di Schiller afferma: «rovesciò [...] la posizione gerarchica del bello d'arte e si gettò alla ricerca di un "contrassegno oggettivo" della bellezza. Qui forse il suo *latente, irriducibile platonismo* [...] lo aiutò a trovare una nuova concezione della forma»¹².

Inoltre, Schiller sembra mutuare dalla tradizione platonica anche le nozioni di *armonia*, *equilibrio* e *proporzione* come caratterizzazioni primarie della bellezza. La decisiva corrispondenza tra bellezza e i sopramenzionati concetti ricorre in numerosi passi dei dialoghi platonici. A fini esemplificativi, si pensi soprattutto al *Timeo* e al *Filebo*. Dal *Filebo* si apprende che la bellezza, insieme a proporzione e verità, consente l'avvicinamento al Bene, dal momento che i tre concetti si trovano presso i «vestiboli' del Bene»¹³. Nel *Timeo*, invece, Platone ritiene che la natura del cosmo sensibile sia essa stessa una forma specifica di bellezza, in grado di garantire l'equilibrio, l'ordine matematico e l'armonia proporzionale del mondo¹⁴. I commentatori neoplatonici conservano inalterata la concezione della bellezza in quanto armonia; a tal riguardo, si consideri soprattutto Plotino, *Enneadi* I 6, 3 e V 8, ma anche, in epoca più tarda, il *Commento al Timeo* di Proclo, in relazione all'idea secondo cui il bello eminente dell'universo si esprime nella regolarità di specifici fenomeni: le rivoluzioni celesti, la regolare alternanza delle stagioni, la proporzione tra gli elementi, l'armonioso circuito di anime che il mondo ingloba, la partecipazione all'Intelletto, la compenetrazione del divino¹⁵.

La traccia che ci prefiggiamo di sviluppare nel corso delle pagine seguenti riguarda la sopracitata visione estetica platonica, imperniata sull'idea dell'armonia come massima esemplificazione del bello, e come sua peculiare estrinsecazione nella sfera antropologica e politica. Per questo motivo, presteremo attenzione alle teorie complesse e talvolta apparentemente ambivalenti che emergono dalla *Repubblica* di Platone, muovendo dall'esplicita citazione del monumentale scritto platonico da parte di Schiller (*L'educazione*

¹¹ *Ibid.*, p. 22, nota 11.

¹² C. De Marchi, *Schiller e la bellezza*, cit., p. 22, e G. Boffi, *L'estetica e la retorica*, cit., p. 22, nota 11.

¹³ Plat., *Phil.*, 64c 1-3.

¹⁴ Cfr. Plat., *Tim.*, 87c 4, 6: «Tutto ciò che è buono, certo, è anche bello, e ciò che è bello non è privo di misura e proporzione: anche il vivente, quindi, se deve essere tale, bisogna porre che sia ben dotato di misura e di proporzione».

¹⁵ Cfr. Procl., *In Tim.* (E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 voll., Leipzig, 1903-1906 [rist. Amsterdam, 1965]), I, 332.20-29.

estetica dell'uomo, Lettera X, pp. 94-95). Successivamente, sposteremo il *focus* dell'indagine sul *Commento alla Repubblica* del diadoco Proclo (412-485 d.C.), nell'intenzione di mostrare con maggiore chiarezza l'aderenza – sul versante concettuale più che nel senso di un'indimostrabile dipendenza testuale – dell'estetica politica schilleriana al complesso delle nozioni platonico-neoplatoniche. Conformemente alla concezione platonica, secondo Schiller l'armonia esprime una condizione di equilibrio, di ordine, di misura e di giustizia sia nell'uomo che nello Stato. In base al principio platonico dell'isonomia tra uomo e città, l'armonia deve essere ricercata innanzitutto tra le molteplici componenti umane, vale a dire entro i differenti centri psichici teorizzati da Platone, così come tra i due impulsi opposti – l'impulso materiale e l'impulso formale – che a giudizio di Schiller sollecitano l'individuo. Il medesimo fine, ossia il perseguimento dell'armonia, è valido anche in relazione al corpo sociale dello Stato, intrinsecamente plurale, ma che necessita di essere condotto ad unità. A tali possibili corrispondenze si aggiunge un'ulteriore determinazione che fa di Schiller un possibile "platonico": l'armonia, l'equilibrio e la dinamica oscillatoria tra gli opposti introdotti dal pensatore pertengono al bello fenomenico che partecipa dell'unità originaria e paradigmatica del modello, ossia del "Bello ideale", o, in altri termini dell'idea platonica del Bello.

Un ulteriore motivo platonico-neoplatonico che impronta il pensiero schilleriano è la differenza che egli enfatizza tra i concetti di equilibrio e armonia e il concetto di *unità*¹⁶. Quest'ultimo, è, notoriamente, al cuore del sistema metafisico neoplatonico e della correlata speculazione in ambito epistemologico, cosmologico, psicologiche ed estetico. La condizione di unità è riscontrabile esclusivamente nel "Bello ideale", compatibile – come si è visto – con l'idea platonica di "Bello", dotata di prerogative ontologiche esclusive, appartenenti unicamente alle entità paradigmatiche. A giudizio di Schiller, nel "Bello ideale" non si riscontra pluralità, bensì identità permanente dell'intero come unità inalterata. Diversamente, il "bello fenomenico" che è connesso al piano antropologico, pur esercitando la funzione di ricomporre la frammentazione dell'uomo, non giunge ad annullarla completamente in una forma di fusione

¹⁶ Schiller non persegue l'unità degli opposti, ma piuttosto una specifica modalità di integrazione che non si configuri nei termini di loro indistinta fusione. Riguardo a ciò Manuel Dries osserva: «Schiller himself prefers an adualistic logic, where both opposed poles remain separate and yet united» (M. Dries, *Friedrich Schiller's Adualistic Conception of Unity*, in «Publications of the English Goethe Society», LXXV, 2006, 1, p. 55), e ancora: «traditionally, we expect to find unity when all differences and contradictions have been resolved. Schiller's texts instruct us that what is required for 'a firm basis' might be the realization that, in order to be together, it is necessary to remain separate; in order to become one, it is necessary to remain different» (*ibid.*, p. 58).

tra le componenti eterogenee e scisse¹⁷. Pertanto, esso garantisce una specifica *tensionalità* o *oscillazione*, funzionale in vista della coordinazione degli impulsi opposti, ma che non mira a realizzare l'unità, appartenente in modo esclusivo all'idea del "Bello".

A conclusione di tale breve introduzione circa gli elementi platonico-neoplatonici presenti in Schiller, si osserva che risulta essere peculiarmente platonico anche un ulteriore dato che si riscontra nella produzione dell'intellettuale tedesco: le concezioni attinenti all'ontologia, alla psicologia e all'antropologia hanno una significativa ricaduta nel contesto etico-politico. In tale quadro di rispecchiamenti simmetrici tra i diversi ambiti della conoscenza e dell'esperienza umana, l'estetica di Schiller si colloca in posizione apicale e sembra svolgere un ruolo non trascurabile, nonostante lo statuto di piena autonomia che Schiller attribuisce all'arte¹⁸. In effetti – come è stato accennato precedentemente – Schiller sembra appropriarsi del principio platonico-neoplatonico che stabilisce la corrispondenza tra microcosmo umano e macrocosmo statale, al vertice del pensiero politico platonico della *Repubblica* e della successiva interpretazione neoplatonica dell'opera del filosofo ateniese. Conseguentemente, tanto per Platone quanto per Schiller armonizzare l'uno (l'uomo) e l'altro (lo Stato) è il fine primario che può essere garantito dall'*educare* l'individuo che è contemporaneamente cittadino, e dall'estetica come suo privilegiato canale di azione¹⁹. Infine, il latente ma irriducibile platonismo schilleriano si riallaccia al modello filosofico platonico in considerazione di un altro e decisivo punto di contatto di Schiller con Platone, vale a dire la natura estremamente articolata e a tratti utopica del progetto estetico, educativo e politico prospettato²⁰.

¹⁷ Cfr. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, Lettera XVIII, pp. 154-155.

¹⁸ L'autonomia dell'arte, in base al significato con cui è teorizzata da Schiller, non impedisce di attribuire alla bellezza l'apertura verso sfere che eccedono il dominio estetico, come la morale, la psicologia, la fisiologia e la politica. Pugh identifica le ragioni di tale apertura nel fondamento metafisico del pensiero schilleriano, e a tal proposito afferma: «the metaphysical character of the former [scil. Schiller's thought], in which beauty and sublimity stand for competing ontological visions, that is, the harmony and the disharmony of the intelligible and material worlds. The fact that the concepts are rooted in the very structure of Being explains why Schiller can apply them in so many different contexts, not merely aesthetic but also moral, psychological, physiological, and social [...]». Indeed, the importance of art is precisely that it is not autonomous in the sense of being self-contained, but rather that it provides a microcosm in which the macrocosmic issues, of vital moral importance to all humanity, can be fought out» (D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 28).

¹⁹ Su questo tema si veda K. Bruff, *The Aesthetic in Moral Education: Schiller, Kant, Plato and Read*, in Aa. Vv., *Moral Upbringing Through Arts and Literature*, Cambridge, 2018, in partic. § 2 (*Schiller's Theory of Play and the Influence of Plato*).

²⁰ Cfr. G. Boffi, *L'estetica e la retorica*, p. 18.

2. *Il ruolo dell'educazione estetica nella delineazione dello Stato retto. Schiller in dialogo con Platone*

Nella Lettera X de *L'educazione estetica dell'uomo* Schiller considera che, a differenza di quanto sembrerebbe implicito nel senso comune, all'interno delle società ad una spiccata sensibilità estetica e a un gusto ben formato raramente corrisponde la condotta virtuosa degli individui, e dunque un'etica ben strutturata e adeguata alla vita comunitaria. Nello specifico, il poeta, filosofo e drammaturgo tedesco riscontra che:

vi sono anche voci degne di rispetto che si pronunciano contro gli effetti della bellezza e che contro di essa sono armate di ragioni terrificanti tratte dall'esperienza. È innegabile – dicono – che in buone mani le attrattive del bello possono servire a fini lodevoli, ma non contraddice la loro essenza l'ottenere giusto il contrario in mani cattive e l'impiegare la loro forza avvincente per l'errore e l'ingiustizia. Ponendo attenzione unicamente alla forma e mai al contenuto, il gusto appunto perciò finisce col dare all'animo la pericolosa tendenza a trascurare in genere ogni realtà e a sacrificare verità e moralità per un'attraente veste formale. [...] Quanti deboli intelletti giungono a *non accordarsi con le istituzioni civili* semplicemente perché alla fantasia dei poeti piacque presentare un mondo in cui tutto ha luogo in maniera affatto diversa, dove nessuna convenienza vincola le opinioni, nessun'arte sottomette la natura²¹.

In base all'argomentazione schilleriana, si osserva che numerosi esempi storici, nonché le dottrine politiche di insigni pensatori, mostrano al contrario una *proporzionalità inversa* tra senso estetico e sensibilità etico-politica: dove il primo è preponderante, la seconda è flebile se non del tutto sostituita da immoralità e ingiustizia (e, sul versante epistemico, da errore e falsità), responsabili del disaccordo dell'individuo con le istituzioni civili²². Dunque, Schiller si chiede se possa essere rinvenuta una specifica accezione di bellezza che consenta all'estetica di essere non solo *compatibile con la vita etico-politica comunitaria*, ma anche di essere un *mezzo paideutico* di primissimo piano *con valenza politica*. Il pensiero estetico e filosofico di Schiller è particolarmente sensibile alla riflessione circa il nesso tra estetica e politica, come dimostrano le questioni teoriche formalizzate nelle lettere che compongono *L'educazione estetica dell'uomo*. Schiller è responsabile del passaggio «da un'estetica eminentemente speculativa a una pratica»²³, possibile grazie all'emancipazione del bello

²¹ Cfr. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera X, pp. 96-97. Il corsivo è mio.

²² Nel passo riportato, oltre al chiaro riferimento a Platone della *Repubblica*, vi sarebbe anche un'allusione al discorso di Rousseau del 1752: *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, come osserva G. Boffi in Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., p. 259, nota 24.

²³ D. Di Maio-S. Tedesco, *Postfazione* a F. Schiller, *Kallias, Grazia e dignità*, cit., p. 126.

dal solo dominio gnoseologico e al suo conseguente approdo all'interno della dimensione della ragione pratica. Conformemente a ciò, la bellezza è oggetto di una significativa ridefinizione, in quanto «concepita anche come possibilità attiva di rivalsa sensibile, morale e, non da ultimo, culturale dell'uomo»²⁴. Per questo motivo, nella prospettiva schilleriana non sussiste alcuna indagine sul bello che non sia direttamente collegata alla condotta di vita e indirettamente connessa alla politica²⁵. Allora, si comprendono le ragioni per cui la bellezza e l'arte svolgono la funzione sociale di educare l'uomo all'autentica libertà politica²⁶, al punto tale da poter osservare che – in accordo con le affermazioni di Hans-Georg Pott – «si tratta [...] di “costruire la vita sociale come un'opera d'arte” [...]. Si tratta dell'arte di vivere, poiché l'uomo si può realizzare come uomo, cioè integralmente, solo in una “arte della società”»²⁷.

Facciamo ritorno al testo della Lettera X de *L'educazione estetica dell'uomo*, e notiamo che Schiller allude inequivocabilmente a Platone come colui che, tra i più illustri e autorevoli teorici politici dell'antichità, ha esposto un giudizio negativo sull'estetica applicata allo Stato. Come è noto, nel libro II della *Repubblica* Platone identifica gli aspetti critici che interessano in particolare l'epica e la mitologia, negandone di conseguenza l'utilizzo nella città riformata. A tal proposito, leggiamo:

[Le favole grandi] sono quelle cantate da Esiodo e Omero e dagli altri poeti. Sono loro gli autori dei racconti falsi che si narravano e si narrano tuttora alla gente. Ma quali sono? – chiese. E che cosa ci trovi di riprovevole? Il difetto più riprovevole in assoluto, soprattutto se le menzogne che si raccontano non sono neppure belle. Ossia? Dare un'immagine sbagliata degli dèi e degli eroi, come un pittore che dipinga figure per nulla rassomiglianti al modello a cui voglia ispirarsi [...]. In primo luogo [...] la menzogna più grave, quella che riguarda gli esseri supremi, è stata commessa da chi ha attribuito a Urano le azioni che commise secondo Esiodo, e a Crono la vendetta che ne trasse. Se anche fosse vero ciò che Crono fece e subì da parte di suo figlio, non credo che si dovrebbe narrare con tanta leggerezza ai bambini, che sono esseri ancora privi della ragione [...] E se proprio fosse necessario parlarne, sarebbe bene diffondere questi racconti in segreto fra il minor numero possibile di ascoltatori, dopo aver offerto in sacrificio [...] una vittima cospicua e rara, proprio perché gli iniziati all'ascolto siano davvero pochissimi. Indubbiamente – annuì – questi racconti sono imbarazzanti. E non vanno diffusi nella nostra città, Adimanto²⁸.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. H.-G. Pott, *La cultura come gioco, socievolezza e arte di vivere. Le Lettere sull'educazione estetica di Schiller e il programma di educazione umanistica dell'illuminismo*, in Aa. Vv., *Schiller e il progetto della modernità*, Roma, 2006, p. 55.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 60-61.

²⁷ *Ibid.*, p. 65.

²⁸ Plat., *Resp.*, 377 d3-378 b2, tr. it. a cura di G. Lozza, Milano, 1990: Οὓς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν

E non bisogna neppure affermare che gli dèi si combattono, s'ingannano e lottano fra loro, perché del resto ciò non è neanche vero, almeno se occorre che i futuri guardiani detestino l'odio reciproco. Bisogna guardarsi dal narrare e raffigurare davanti a loro gigantomachie, e le tante altre contese simili degli dèi e degli eroi contro i loro familiari e amici. [...] Ma Era incatenata dal figlio e Efeso scagliato lontano dal padre perché stava per difendere sua madre dalle percosse, e le teomachie inventate da Omero, anche se avessero un valore allegorico, non si debbono accogliere nella città. Infatti un giovane non sa distinguere ciò che è allegorico da ciò che non lo è, ma le impressioni giovanili restano incancellabili e immutabili²⁹.

Il contesto argomentativo della *Repubblica* è esattamente sovrapponibile a quello della Lettera X de *L'educazione estetica dell'uomo*. Infatti, la discussione platonica riguarda la παιδεία da impartire ai membri dello Stato retto che si intende edificare. In tale orizzonte tematico è articolata la celeberrima critica platonica alla poesia. Per l'Ateniese essa deve essere esclusa dal programma educativo perché è menzognera e inverosimile. Inoltre, essa è equivocabile e corruttiva, in quanto responsabile di trasmettere una concezione altamente errata degli eroi e soprattutto della divinità; a tal proposito, Platone utilizza come esemplificazione le passioni eccessive e sconvenienti che i poeti attribuiscono agli eroi, e ancora si riferisce alle battaglie tra gli dèi, alle vendette familiari di cui essi sarebbero responsabili, come se fossero realmente mossi dai più nocivi e disdicevoli sentimenti umani. In aggiunta – evidenzia Platone – i referenti di tali false “grandi favole” sono i giovani ancora acritici («essi non sanno distinguere»)³⁰ e facilmente impressionabili. Perciò, Platone conclude che sia le narrazioni che le rappresentazioni (come nel caso delle teomachie) che si riferiscono ai soggetti e ai temi suddetti devono essere messe al bando dalla *kallipolis*.

ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι. Ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἂν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται. Τί τοῦτο; Ὅταν εἰκάῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἰοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μὴδὲν οἰοκῶτα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουλευθῇ γράψαι. [...] Πρῶτον μὲν [...] τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανὸς τε ἡργάσατο ἅ ψησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὃ τε αὖ Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. τὰ δὲ διὰ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ἕως, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθὴ ᾤμην δεῖν ῥαδίως οὕτω λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους [...] εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκοῦειν ὡς ὀλιγίστους, θυσιαμένους [...] τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι. Καὶ γάρ, ἢ δ' ὅς, οὗτοί γε οἱ λόγοι χαλεποί. Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφην, ὦ Ἀδεΐμαντε, ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει.

²⁹ *Ibid.*, 378 b8-e2: Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοὶς πολεμοῦσι τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται, οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ, εἰ γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξιν αἰσχιστον νομίζειν τὸ ῥαδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι, πολλοὺ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπάς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν. [...] Ἦρας δὲ δεσμούς ὑπὸ ἕως καὶ Ἥφαιστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας δσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεπονημένας οὐτε ἄνευ ὑπονοιών. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ, ἀλλ' ἂν τῇλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

³⁰ *Ibid.*, 378d 7.

Schiller chiama in causa Platone per avvalorare la propria visione inizialmente polemica rispetto alla natura non benefica dell'educazione estetica per lo Stato. Ciò sembrerebbe confermato sia dall'esperienza sia dall'autorevole giudizio platonico. Il discorso è articolato nel modo seguente:

Già nell'antichità ci furono uomini che non ritennero affatto *la cultura del bello* un beneficio e perciò furono assai inclini a vietare l'ingresso nella loro repubblica alle arti dell'immaginazione³¹.

Dunque, l'estetica non solo non sembra avere un effettivo ruolo politico, ma risulta addirittura nociva e diseducativa sotto tale punto di vista. Inoltre, essa costringerebbe l'uomo in uno stato di schiavitù, mortificando il suo slancio verso la virtù. Questo aspetto è messo in rilievo da Schiller in particolare mediante la seguente osservazione:

Sino al momento in cui *Atene* e *Sparta* conservarono la loro indipendenza e il rispetto per le leggi servì a fondare la loro costituzione, il gusto era ancora immaturo, l'arte ancora nella sua infanzia e mancava ancora molto a che la bellezza dominasse gli animi. La poesia aveva sì già compiuto un volo sublime, ma unicamente con le ali del genio. [...] Quando sotto Pericle e Alessandro, sopraggiunse l'epoca aurea delle arti e il dominio del gusto si fece più generale, forza e libertà della Grecia non si trovarono più, l'eloquenza falsificò la verità, la sapienza sulla bocca di un Socrate e la virtù nella vita di un Focione parvero offendere. [...] È quasi superfluo ricordare ancora l'esempio delle nazioni moderne, la cui raffinatezza crebbe proporzionalmente al declino della loro indipendenza. Dovunque si volga lo sguardo nel mondo passato, troviamo che *gusto e libertà si fuggono l'un l'altra e che la bellezza fonda il suo dominio unicamente sul tramonto delle virtù eroiche*³².

Alla luce di quanto considerato finora, Schiller sembra condividere la critica platonica all'estetica³³ e le riserve del filosofo antico riguardo alla sua inadeguatezza e pericolosità, se ammessa come mezzo educativo nella città retta profilata nella *Repubblica*. Tuttavia, Schiller intende superare l'atteggiamento polemico di Platone, e di conseguenza guardare con maggiore fiducia al "bello esperienziale" in quanto applicazione del "Bello ideale" nella dimensione sociale e politica. Relativamente a quest'ultimo aspetto e a titolo suggestivo, si può identificare un'interessante affinità tra Schiller e Proclo, entrambi in

³¹ Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera X, pp. 94-95. Il corsivo è mio.

³² *Ibid.*, pp. 98-101. Il corsivo è mio.

³³ Platone ha un atteggiamento ambivalente nei confronti della bellezza, a proposito del quale Pugh parla di «paradoxical character of Plato's attitude to beauty» (D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 73). Infatti, se da un lato il bello sensibile è strumento di elevazione verso il bello autentico e intelligibile (e, in tal senso, gioca un ruolo di primo piano nella formazione morale dell'individuo), dall'altro esso vincola l'uomo all'illusorietà dell'apparenza e alla materialità del mondo fenomenico (cfr. *ibid.*, p. 91).

diverso modo interpreti di Platone e, tra i capolavori dell'Ateniese, della *Repubblica*.

Nel paragrafo conclusivo del presente studio si cercherà di mostrare che la rivalutazione – procliana e schilleriana – della funzione educativa e politica dell'estetica è costruita sulla nozione di armonia come dimensione caratterizzante in senso identitario la bellezza. Tuttavia, se in Proclo l'armonia è soggetta ad una declinazione metafisica e cosmologica, in Schiller essa è soggetta ad una declinazione psicologica e antropologica, nella misura in cui la ricomposizione armonica auspicata dall'intellettuale, attuabile mediante l'educazione estetica, interessa le facoltà umane opposte e conflittuali, ed è finalizzata ad edificare l'uomo integrale.

3. *Il "Poeta" come τοῦ μεγάλου πολιτικοῦ μέγας συνεργός καὶ παιδευτικὸς ὡς ἀληθῶς θεός. Proclo e Schiller sulla rilevanza politica della bellezza in quanto παιδεία e armonizzazione*

Si è già visto in apertura che allo stato attuale delle ricerche non sussistono prove sufficienti che attestino l'effettiva conoscenza del pensiero dei neoplatonici e in particolare di Proclo da parte di Schiller³⁴. Ciononostante, può essere identificato un importante oggetto di raccordo tra Proclo e Schiller che – come ha osservato la letteratura critica – senza dubbio accoglie e rielabora gli stimoli platonici recepiti soprattutto durante l'età giovanile della propria formazione. Ci riferiamo all'idea presente in entrambi, Proclo e Schiller, secondo la quale è possibile perseguire e attuare una determinata forma di bellezza positiva ed edificante sia per l'individuo considerato singolarmente che per la totalità degli individui nello Stato. Ciò si verifica a condizione che la bellezza venga ammessa come garante di *armonia* ed *equilibrio*, piuttosto che come strumento orientato a determinare l'effettiva unità degli opposti interrelati. In altri termini, per entrambi è necessario che si passi dall'unità dell'idea (e, in senso neoplatonico, dall'unità indifferenziata del piano principale) alla molteplicità dell'esperienza umana. Per garantire un simile passaggio, secondo entrambi occorre fare leva sulla re-

³⁴ Pugh sostiene che Schiller abbia introiettato nei propri scritti la struttura neoplatonica e dialettico-triadica di *manenza, processione e conversione*, teorizzata in forma sistematica nelle opere metafisiche di Proclo (cfr. D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., pp. 302-303).

lazione mimetico-partecipativa tra la bellezza eidetico-paradigmatica e la bellezza fenomenica. Inoltre, a partire da tale relazione bisogna recuperare l'accezione positiva di *mimesi in quanto legame tra astrazione e concretezza*, e dirigersi in tal modo verso la conversione dell'idea sul piano umano e politico-esperienziale.

La concezione schilleriana di “bello” come armonia ed equilibrio è confermata da numerose attestazioni che prospettano la bellezza nei termini di “azione reciproca” e “connessione” tra gli impulsi materiale e formale dell'uomo. Riguardo a ciò, si consideri il seguente passo tratto dalla Lettera XVI de *L'educazione estetica dell'uomo*:

Dall'azione reciproca di due contrapposti impulsi e dalla connessione di due contrapposti principi abbiamo visto risultare il bello, il cui ideale supremo sarà perciò da rinvenire nel legame e nell'equilibrio quanto più possibile perfetti della realtà e della forma. Quest'equilibrio tuttavia rimane sempre soltanto un'idea [...]. In effetti resterà sempre una prevalenza di un unico elemento sull'altro, e il massimo offerto dall'esperienza consisterà in un'oscillazione fra i due principi, dove ora prevarrà la realtà ora la forma. La bellezza nell'idea è quindi perennemente una sola, indivisibile, potendoci essere soltanto un unico equilibrio; la bellezza nell'esperienza invece sarà perennemente duplice, perché in un'oscillazione l'equilibrio può essere spezzato in due modi, cioè da una parte o dall'altra³⁵.

Inoltre, a giudizio del poeta, filosofo e drammaturgo, il bello si manifesta anche nella “rimozione dei limiti” causati dal disarmonico prevalere o della tensione (lo stato di colui che è dominato unicamente dall'astrazione del concetto) o del rilassamento (lo stato di colui che è dominato unicamente dalla sensibilità). In ragione di ciò, la bellezza favorisce la compiutezza del sé, vale a dire l'integrazione delle facoltà molteplici che caratterizzano l'uomo, come emerge chiaramente dalle seguenti affermazioni:

Troveremo l'uomo reale, quindi limitato, in uno stato di tensione o in uno stato di rilassamento, secondo che o l'unilaterale attività di singole forze turbi l'armonia della sua essenza, o l'unità della sua natura si fondi sull'uniforme allentamento delle sue forze sensibili e spirituali. [...] Questi due limiti opposti vengono rimossi dalla bellezza, che nell'uomo teso ristabilisce l'energia, e in tal modo, fedele alla propria natura, riconduce lo stato limitato a uno stato assoluto e fa dell'uomo un tutto in se stesso compiuto³⁶.

In linea con quanto osservato pocanzi, la bellezza è presentata come “medietà” tra materia/passività e forma/attività, e come “congiunzione” tra il sentire e il pensare. Su tali tematiche Schiller si esprime nei seguenti termini:

³⁵ Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera XVI, pp. 142-143. Il corsivo è mio.

³⁶ *Ibid.*, pp. 150-151.

Alla forma e al pensiero l'uomo sensibile è condotto dalla bellezza; è la bellezza a condurre l'uomo spirituale alla materia e a restituirlo al mondo sensibile. Da ciò sembra conseguire che debba sussistere uno stato intermedio fra materia e forma, fra passività e attività, e che in tale stato intermedio ci ponga la bellezza³⁷.

La bellezza congiunge i due stati contrapposti del sentire e del pensare, eppure fra loro non c'è assolutamente niente di intermedio. [...] La bellezza, si dice, congiunge l'un l'altro due stati fra loro contrapposti e che giammai possono diventare uno. [...] La bellezza congiunge quei due stati opposti ed elimina dunque la contrapposizione³⁸.

Dopo tali considerazioni sulla dottrina specificatamente schilleriana, è ora possibile scendere nel dettaglio delle analogie tra Proclo e Schiller, a proposito delle rispettive teorie estetico-politiche. Per tracciare la linea di continuità tra Schiller e Proclo è utile considerare entrambi “interpreti” del pensiero politico platonico. Relativamente al pensatore tedesco, nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato in che termini egli consideri la dottrina platonica con particolare riferimento alla funzione, agli eventuali beneficio o pericolosità dell'estetica come risorsa educativa portante dello Stato riformato. Per quanto riguarda Proclo, l'esegeta neoplatonico – certo di interpretare fedelmente il divino Platone, senza alcuna nota di originalità o corruzione del suo insegnamento perfetto – si sofferma sulla posizione di Platone a proposito dell'arte poetica nella Dissertazione V del proprio *Commento alla Repubblica di Platone* (*Le opinioni di Platone sull'arte poetica, sulle sue sottospecie, sulla forma migliore di armonia e di ritmo*). Innanzitutto, il diadoco si impegna a chiarire cosa Platone intenda per “mimesi dissimile” o “non rassomigliante”, ossia si misura con la caratteristica primaria e discutibile che Platone contesta alla poesia epica. Al fine di una maggiore comprensione della posizione procliana, consideriamo alcuni passi dal commentario neoplatonico:

Ebbene, cominciando dall'inizio, diciamo per quale ragione, quando offe le indicazioni di base per l'educazione, Platone non accetta l'arte poetica, e ciò anche se a quei tempi essa veniva onorata proprio per il suo valore educativo. Infatti Platone sembra consapevole, dato che l'opera dei poeti è tutta quanta imitativa, che essi commettono questi due errori nelle loro imitazioni [...]. Quando, dunque, imitano le imprese degli dèi o quelle degli eroi, non si accorgono di imitare senza verosimiglianza, [...] rendendo, da un lato, simili gli atteggiamenti degli eroi a quelli degli uomini, e calandoli, con il discorso, nelle stesse passioni [...], dall'altro servendosi di termini sconvenienti per gli dèi come coperture della verità che li concerne³⁹.

³⁷ *Ibid.*, Lettera XVIII, pp. 154-155.

³⁸ *Ibid.*, pp. 154-155.

³⁹ Procl., *In Rem. [In Platonis Rem publicam commentarii]*, edidit W. Kroll, 2 voll., Lipsiae, 1899-1901, rist. Amsterdam, 1965], Dissertazione V, pp. 43.26-44.15, tr. it. a cura di M. Abbate, Milano 2004: Ἄνωθεν οὖν ἀρξάμενοι λέγωμεν, δι' ἣν αἰτίαν τὴν ποιητικὴν καὶ ταῦτα εὐδοκμοῦσαν ὡς παιδευτικὴν ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις οὐκ ἀποδέχεται, τῆς παιδείας

Entrambi questi casi rivelano l'imitazione non rassomigliante, in quanto alcune imitazioni sono direttamente inadatte ai soggetti che esse imitano, mentre altre non sono direttamente adatte per l'assurdità che si rivela nell'apparenza esteriore dell'invenzione mitica. [...] Perciò a proposito della costruzione dei racconti sugli dèi Platone aveva l'abitudine di dire frequentemente che non in bel modo essi mentono [II 377 d9; e9], chiamando bella quella imitazione che nasconde la verità facendo ricorso a termini forbiti⁴⁰.

Egli ha biasimato, per questi motivi, nei poeti la mimesi dissimile che è duplice, in quanto essa opera alla stessa maniera che se un pittore, intendendo rappresentare Achille, dipingesse Tersite, oppure sì Achille, ma un Achille che non bada alla vita valorosa⁴¹.

Tali preliminari puntualizzazioni sui limiti imputabili alla *mimesis* impropria e autocontraddittoria, in considerazione del suo venire meno al fine primario di rispecchiare coerentemente l'oggetto rappresentato attraverso la creazione artistico-poetica, consentono a Proclo di introdurre una forma distinta e positiva di *mimesis*; grazie a quest'ultima – come vedremo a breve – sarà possibile riammettere l'estetica nel dominio del possibile. Non solo per Proclo, ma anche per lo Schiller “platonico” il tema della *mimesis* che garantisce la trasmissione della verità dell'originale nell'illusorietà della copia è la pietra di volta della prospettiva estetica proposta⁴².

Tra i vari argomenti affrontati da Proclo nel corso della Dissertazione V, ci interessa molto da vicino la questione decima e la risposta che il pensatore licio elabora su tale argomento. La questione è così formulata: «qual è il poeta che è nel tutto, guardando al quale anche il poeta di qui raggiungerà il proprio scopo. Infatti non v'è nessuna delle cose veramente buone che non si trovi nell'intero molto prima che nelle parti»⁴³. Come è agevole desumere, Proclo

τοὺς τύπους αὐτὸς παραδιδούς, ἔοικεν γὰρ μιμητικῆς ἀπάσης οὐσης τῆς τῶν ποιητῶν πραγματείας συνιδεῖν, ὅτι δύο ταῦτα πλημελοῦσιν ἐν ταῖς μίμησιν [...]. ὅταν μὲν οὖν τὰ τῶν θεῶν ἢ τὰ τῶν ἥρώων μιμῶνται, λανθάνειν αὐτοὺς ἀνομοίως μιμουμένους [...], ἑξομοιοῦντας μὲν τὰ ἡρώϊκα τοῖς ἀνθρωπίνους ἡθεσιν, καὶ καθέλκοντας εἰς τὰ αὐτὰ τῷ λόγῳ πάθῃ [...], παραπετάσασιν δὲ χρωμένους ὀνόμασιν αἰσχροῖς ἐπὶ τῶν θεῶν τῆς περὶ αὐτῶν ἀληθείας.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 44.17-26: ταῦτα δὲ ἀμφότερα δηλοῦν τὴν ἀνόμοιον μίμησιν, τῶν μὲν αὐτόθεν οὐκ ἐφαρμοζόντων, οἷς μιμοῦναι, τῶν δὲ οὐκ αὐτόθεν ἐφαρμοζόντων διὰ τὴν κατὰ τὸ πρόσχημα τῆς μυθοποιίας φαινομένην ἀτοπίαν. [...] διὸ περὶ μὲν τῆς τῶν μύθων τῶν θείων ποιήσεως εἴωθεν λέγειν συχνόν, ὅτι <οὐ> καλῶς ψεύδεται, ψεῦδος ἐκεῖνο καλὸν ὀνομάζων, ὅπερ ἂν ἦ δι' ὀνομάτων καλῶν ἀποκρύπτων τὴν ἀλήθειαν.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.1-5: τὴν μὲν οὖν ἀνόμοιον μίμησιν διπλὴν οὖσαν παρὰ τοῖς ποιηταῖς διὰ ταῦτα ἐπερράπισεν, ὅμοιον ταύτην πράττουσαν, ὡς εἰ ζωγράφος Ἀχιλλέα μιμεῖσθαι προθέμενος Θερσίτην γράψειεν, ἢ Ἀχιλλέα μὲν οὐ φυλάττοντα δὲ τὴν ἀνδρικήν ζωῇ.

⁴² Cfr. G. Boffi, *L'estetica e la retorica*, cit., p. 24. Inoltre, la *mimesis* positiva consente alla bellezza di attivare la dinamica positiva del trascendimento della mera materialità, e della correlata ascesa verso la dimensione oggettiva e paradigmatica della forma. Relativamente a ciò Pugh afferma: «beauty enables objects to transcend their materiality. Human beings, who can recognize the beauty in material objects by comparing them with the rational formulae implanted in their minds before birth, are enabled to transcend their own ontological limitations and to partake of the intelligible realm» (D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 71).

⁴³ Procl., *In Rem.*, p. 43.22-25: τίς ὁ ἐν τῷ παντὶ ποιητής, εἰς ὃν βλέπων καὶ ὁ τῆδε ποιητῆς τεύζεται τοῦ

costruisce il quesito sulla base della dinamica mimetica che distingue il paradigma imitato dal soggetto imitante. In merito a questo aspetto dottrinale – rilevante ai fini dell’analogia tra Schiller e Proclo che qui argomentiamo – è fondamentale riportare e in seguito analizzare più dettagliatamente i temi sviluppati dal diadoco neoplatonico. In vista di ciò, proponiamo tre passi che concorrono alla definizione dell’oggetto che intendiamo analizzare:

Così, ad un dipresso, in effetti, un altro deve essere anche il Poeta del cosmo, autore solamente di miti, che costruisce sulla base delle realtà invisibili imitazioni visibili e delle realtà belle imitazioni belle, sulla base di quelle secondo intelletto quelle secondo natura, servendosi di armonie attraverso cui fa sì che la virtù predomini nell’universo e sia vinta, invece, la malvagità; e scandendo i movimenti in ritmi, cosicché essi si muovano secondo un ordine razionale, e ricavando da tutte le cose una sola armonia vivente ed un solo ritmo⁴⁴.

Io potrei dire che questo Poeta non è altri che *il dio grande cooperatore del grande Politico ed autenticamente educatore* che guarda all’intelletto del Politico. Infatti il Politico che è nel “Tutto” è colui che si celebra come il grande Zeus, presso il quale anche lo stesso Platone dice che si trova la politica [Leggi I 624 a]. D’altra parte, colui che coopera insieme a lui a tutto l’ordine che è nell’universo, sia tra movimenti rapidi e gravi, sia tra moti di rotazione più brevi o più lunghi, non è altri che Apollo, autore di imitazioni armoniche e ritmiche⁴⁵.

E guardando verso costui [scil. Apollo Poeta] il poeta di questo mondo, da un lato, canti con inni gli dèi, dall’altro canti con inni anche gli uomini nobili, sia ricorrendo ai miti sia senza farvi ricorso, altrimenti, se rivolge il suo sguardo ad altre cose, sappia che ha fallito in quanto si è allontanato e dalla poesia e da Apollo⁴⁶.

Dai passi riportati apprendiamo che l’esegeta neoplatonico pone come prototipo il cosiddetto “Poeta del Tutto”⁴⁷, mentre quale soggetto imitante il poeta umano (ποιητής è qui inteso in generale come compositore e autore, senza riferimento ad un esclusivo ambito estetico). Seguendo lo sviluppo dell’esegesi teologizzante proposta dal diadoco della Scuola Platonica di Atene, per

οἰκείου τέλους. οὐ γάρ ἐστιν οὐδὲν τῶν ὡς ἀληθῶς ἀγαθῶν, ὃ μὴ πολλῶ πρότερόν ἐστιν ἐν τοῖς ὅλοις ἢ τοῖς μέρεσιν.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.15-21: οὕτω γάρ που καὶ ποιητής ἄλλος ἐστὶ κοσμικός, μυθολογικὸς μόνως, μιμήματα ποιῶν τὰ ἐμφανῆ τῶν ἀφανῶν καὶ καλῶν καλὰ, τῶν κατὰ νοῦν τὰ κατὰ φύσιν, ἀρμονίας χρώμενος, δι’ ὧν ἀρετὴν ἐν τῷ ὅλῳ παρέχεται κρατοῦσαν, ἡττωμένην δὲ κακίαν· καὶ ῥυθμίζων τὰς κινήσεις, ὥστε κατὰ λόγον κινεῖσθαι, καὶ μίαν ἐκ πάντων ζῶσαν ἀποτελῶν ἀρμονίαν καὶ ἓνα ῥυθμόν.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 68.21-69.1: τοῦτον ἐγὼ τὸν ποιητὴν οὐκ ἄλλον εἶναι φαίην ἢ τὸν τοῦ μεγάλου πολιτικοῦ μέγαν συνεργὸν καὶ παιδευτικὸν ὡς ἀληθῶς θεόν, εἰς τὸν ἐκείνου βλέποντα νοῦν. ὁ μὲν γὰρ ἐν τῷ παντὶ πολιτικός ἐστὶν ὁ μέγας ὑμνούμενος Ζεὺς, παρ’ ᾧ καὶ αὐτὸς εἶναι φησὶν τὴν πολιτικὴν [leg. I 624a]. ὁ δὲ τοῦτω μὲν συνεργὸς τῆς ἐν τῷ παντὶ πάσης τάξεως ἐν τε ὀξείαις καὶ βαρεῖαις κινήσεσι καὶ ἐν βραχυπορωτέραις ἢ μακροπορωτέραις περιόδοις οὐκ ἄλλος ἐστὶν ἢ ὁ Ἀπόλλων, ποιητής ὢν μιμημάτων ἐναρμονίων καὶ ἐνῤυθμων. Il corsivo è mio.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.16-19: καὶ εἰς τοῦτον βλέπων ὁ τῆδε ποιητής ὑμνεῖτω μὲν θεοὺς, ὑμνεῖτω δὲ ἀγαθοὺς ἀνδρας ἐν τε μύθοις καὶ ἄνευ μύθων, ἢ περὶ ἄλλα στρεφόμενος γινωσκέτω καὶ ποιητικῆς ἀμαρτῶν καὶ Ἀπόλλωνος.

⁴⁷ Su tale argomento si segnala il volume di recente pubblicazione: P. De Piano, *Proclo e il poeta che è nel tutto*, Napoli, 2025; si veda in partic. il cap. 3: *Il poeta e il filosofo*, pp. 139 e sgg.

essere legittimamente ammesso nella *kallipolis* il poeta deve conformare il proprio operato all'agire peculiare del "Poeta del Tutto", il dio ipercosmico Apollo. Quando ciò accade, si realizza una buona *mimesis*, tale per cui – in maniera inversa rispetto a quanto è sostenuto da Platone nella *Repubblica* – al poeta può essere affidata la responsabilità dell'educazione dei cittadini. In quanto Poeta cosmico e universale, Apollo⁴⁸ esercita un'azione *armonizzante*: il dio, infatti, è garante dell'armonia e dell'ordine razionale della totalità cosmica. Inoltre, Proclo dichiara che Apollo, "Poeta del Tutto", è strettamente connesso al "Politico universale", il quale nel sistema di corrispondenze tra principi metafisici e divinità del *Pantheon* greco è precisamente Zeus (nella tradizione neoplatonica ritenuto terzo intelletto appartenente alla prima triade Crono-Rea-Zeus che costituisce il diacosmo intellettuale, e corrispondente al Demiurgo del *Timeo*). Apollo, "Poeta del Tutto", coopera con Zeus, "Politico universale", con il fine di stabilire e conservare l'armonia cosmica. Proclo conclude che proprio tale dio, Apollo "Poeta del Tutto", deve essere il modello a cui il poeta umano deve guardare in termini imitativi. Dunque, così come Apollo-Poeta è dio συνεργός ("cooperatore") del superiore Zeus-Politico, ed è al contempo παιδευτικός ("educatore", nel senso di ordinatore e armonizzatore della natura multiforme e plurale del cosmo, compresa la sua dimensione psichica costitutiva), allo stesso modo il poeta umano deve cooperare con il politico umano, attenendosi alle sue direttive per poter a buon diritto e in massimo grado esercitare la funzione educativa nei confronti della comunità sociopolitica. Pertanto, nel *Commento alla Repubblica* di Proclo si riscontra quella stessa "estetica politica" che si delinea nettamente all'interno de *L'educazione estetica dell'uomo* di Schiller. In particolare, seguendo l'interpretazione procliana, la sinergia tra politico e poeta si configura nei seguenti termini: «il politico deve delineare al poeta i giusti limiti delle sue attività, [...] mentre il poeta che rispetta i confini che il politico impone, deve operare nel modo

⁴⁸ Proclo propone alcune significative etimologie nel proprio *Commento al Cratilo di Platone*: «*Apóllon*' significa che egli è la causa dell'unità e colui che riconduce la molteplicità all'Uno» (*In Crat.*, CLXXIV, p. 96.28-29). Il teonimo indica il non-molteplice, poiché deriva da *a-* (alfa privativo) e *pol(l)-* (πολύς, πολλή, πολύ), oppure da *ἀπλοῦν* ("ciò che è semplice"). A giudizio di Proclo, tra le varie potenze di Apollo – ciascuna delle quali si esplica in un determinato livello divino del reale – la potenza connessa alla musica, al ritmo e all'armonia occupa la posizione più elevata, dal momento che si riferisce all'azione di Apollo in quanto divinità ipercosmica: «Infine la musica occupa in maggior misura l'ordinamento sovrano e principale: questo "dio", in effetti, è colui che armonizza anche la totalità del cosmo in un'unica unità, avendo fatto sussistere intorno a sé il coro delle Muse» (*In Crat.*, CLXXIV, p. 98.10-13). Su tali argomenti cfr. M. Abbate, *Introduzione a Proclo, Commento al Cratilo di Platone*, Milano, 2017, pp. 146-151.

indicato, indirizzando i propri poemi a quel fine»⁴⁹. Riportiamo per esteso l'argomento procliano, di singolare pregnanza nell'ottica dell'esame circa il rapporto positivo che, per Schiller tanto quanto per Proclo, sussiste entro l'estetica e la politica:

Infatti, ogni occupazione conforme a virtù, sia nelle imitazioni che senza imitazioni, diremo non avere altro fine se non il bene. D'altronde vale la pena capire di che cosa si tratta: cioè, di una forma preliminare alla vita politica, in quanto non eleva l'anima al fine teoretico, ma a quello politico. Perciò dicevamo che il politico deve delineare al poeta i giusti limiti delle sue attività, [...] mentre il poeta che rispetta i confini che il politico impone, deve operare nel modo indicato, indirizzando i propri poemi a quel fine⁵⁰.

Riconosciuta alla bellezza la funzione primaria dell'armonizzare, sia Proclo che Schiller sostengono con convinzione la *valenza paideutica dell'estetica all'interno dello Stato*. Inoltre, nel caso di entrambi la concezione dell'estetica e della sua applicazione politica è originata dalla lettura di Platone, estremamente critico nel formulare il proprio giudizio sulle insidie della poesia epica, qualora fosse impiegata con finalità educative. Occorre però ricordare che la filosofia platonica esprime un atteggiamento duplice nei confronti della poesia e dell'arte in generale. Infatti, da un lato Platone nega inequivocabilmente la loro possibile valenza positiva ed educativa, come si evince dalla *Repubblica* e dallo *Ione*⁵¹; dall'altro, il filosofo ateniese valuta positivamente l'ispirazione e la divinazione proprie del poeta, annoverando la "poetica" all'interno della quadripartizione della buona mania, dono divino, come accade nel *Fedro*⁵². In aggiunta, nel *Fedone* Platone si spinge tanto oltre da definire la filosofia «musica altissima»⁵³. Dunque, prestando attenzione alla relazione di Schiller

⁴⁹ Procl., *In Rem.*, pp. 67.28-68.2.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 67.23-68.2: πάσης γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν ἐπιτηδεύσεως, εἴτε ἐν μιμήσεσιν εἴτ' ἄνευ μιμήσεων, οὐκ ἄλλο τι φήσομεν εἶναι τέλος πλὴν τοῦ ἀγαθοῦ. τοῦτο δὲ δὴ τί ἐστιν, ἄξιον συνιδεῖν, ὅτι πρόδρομον εἶδος τῆς πολιτικῆς ζωῆς, οὐκ εἰς τὸ θεωρητικὸν ἀνάγον τὴν ψυχὴν τέλος, ἀλλ' εἰς τὸ πολιτικόν· διὸ καὶ ἀναγκαῖον ἐλέγομεν εἶναι τῷ ποιητῇ τὰ μέτρα τῶν ἐνεργειῶν ἀφορίζειν τὸν πολιτικόν, [...] διακελεύεται χρώμενον ὁροις τὸν εἰρημένον τρόπον ποιεῖν, εἰς ἐκεῖνο φέροντα τὰ ποιήματα τὸ τέλος.

⁵¹ In tale opera Socrate si impegna a smascherare la falsa sapienza dei rapsodi, mostrando come essi siano soliti declamare i poemi senza esercitare alcuna scienza, bensì a causa della possessione divina. Su tali questioni e a titolo esemplificativo cfr. *Ion.*, 532c 5-9; 532d 8; 536c 1-2; 536d 2-3; 542a 2-6.

⁵² Cfr. Plat., *Phaedr.*, 265b 2-5.

⁵³ Plat., *Phaed.*, 61a 3-4. Circa la confluenza della figura del poeta in quella del filosofo nella tradizione platonica e neoplatonica, cfr. I. Grimaldi, *Il sogno di Platone-cigno nel neoplatonismo alessandrino*, in «Koinōnia», XLI (2017), in partic. pp. 411-417 e 421. Si consideri anche la puntualizzazione di Pugh relativa a tale tematica: «not only is the artist not a philosopher, it seems, the philosopher is actually the true artist» (D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., p. 75). Per tale motivo, non sembrerebbe sussistere un effettivo contrasto tra le prospettive platonica e schilleriana: «behind the superficial contrast between Plato the scourge and Schiller the defender of the poets, there is

con Platone, appare riduttivo parlare di adesione o non adesione del primo alla prospettiva estetica, politica ed educativa del secondo. Piuttosto, è in discussione – per gli interpreti antichi, moderni e contemporanei – la capacità di cogliere l'apertura ermeneutica della speculazione platonica e la natura prismatica di ciascuna questione affrontata, compreso il tema dell'estetica.

Infine, ribadiamo che i due radicalmente diversi “interpreti platonici”, Proclo e Schiller, si raccordano riguardo all'idea secondo cui l'*armonia* (della totalità cosmica, dello Stato, dell'individuo, dei componimenti poetico-letterari e delle rappresentazioni artistiche) trova nel “bello” la condizione essenziale della propria sussistenza. Di conseguenza, secondo Proclo e Schiller l'estetica e la politica non solo non sono irrelate, ma risultano strutturalmente interconnesse, in quanto cooperano assiduamente in direzione del comune fine dell'armonizzare ciò che è scisso, duale e molteplice. Come mostra Schiller, la tensione tra l'oggettività dello Stato e la soggettività dell'individuo può essere risolta attraverso l'accordo armonizzante tra i due differenti termini, in una prospettiva per la quale la «fusione dell'individuo con lo Stato o, per meglio dire, questa neutralizzazione dell'individuo nello Stato» – dichiara Peter Schnyder – «costituisce il *telos* dell'*educazione estetica*, che con ciò diventa riconoscibile proprio come *arte eminentemente politica*»⁵⁴.

Concludiamo osservando che, sebbene non sia accertato che Schiller abbia avuto conoscenza della tradizione platonica tardoantica, è comunque evidente che i due intellettuali, Proclo e Schiller, siano giunti a conclusioni incredibilmente affini a partire da Platone di cui entrambi fruiscono, l'uno in modo sistematico, l'altro in modo indiretto, ma entrambi in maniera strutturante per il rispettivo sistema di pensiero.

actually considerable common ground, since they both share the belief that good art has (however indirectly) a beneficial moral effect on the young and that bad art has a corrupting effect» (*ibid.*, p. 289).

⁵⁴ P. Schnyder, *L'arte del governare. Retorica e gioco nel progetto dell'educazione estetica*, in Aa. Vv., *Schiller e il progetto della modernità*, cit., p. 195. I corsivi sono miei.

Schiller's poem *The Gods of Greece* and its philosophical background

Christoph Horn

In the broad reception history of Schiller's work, the poem *The Gods of Greece* (*Die Götter Griechenlands*) has been one of his most famous and most appreciated works – but also perhaps his most controversial one. The first version, written in 1788, comprises 25 stanzas; it was first published in Ch.M. Wieland's journal «Teutscher Merkur». In its original form, the poem appeared to be much too long (it presents us a long chain a mythological figures and events), and it certainly showed some formal weaknesses. And so, Schiller shortened and slightly revised it, supported by Goethe, in 1793, creating a second version which was published in 1800. The new text had no more than 16 stanzas and a somewhat better metric. The content, however, remained basically changeless¹.

The poem became one of the crucial and emblematic texts of Weimar Classicism. In the German tradition, Weimar Classicism is sometimes also called “Second Humanism”, i.e. coming after the humanistic movement of the renaissance and before what Werner Jaeger called “Third Humanism” in the 1930s. What we know is that Schiller, in 1788, being somewhat unhappy with his own beginnings as an author of *Storm and Stress* (*Sturm und Drang*) felt deeply impressed by ancient literature. In a letter to Gottfried Körner (from 20th August 1788) he writes that, within the next two years, he wants to focus on antiquity and does not want to read any modern writer. With his preoccupation with antiquity, Schiller became a pioneer of the philhellenic movement in Germany, as evidenced by numerous examples, including the well-known *Oldest Systematic Program of German Idealism*, as we will see.

From a philosophical perspective, however, the most interesting aspect of the text is that Schiller's poem seems to contain a veritable philosophy of history. At least, it formulates a sharp contrast between two eras of mankind: the ancient Greek age of sensual pleasure and happiness and the modern era of sobriety and insensitivity. What makes the poem so controversial is its im-

¹ Valuable basic information on the poem is provided by H. Koopmann 2008.

PLICIT evaluation of this contrast, which also seems to imply a disparagement of Christian monotheism in favor of the cheerfulness of ancient paganism.

What exactly is Schiller's background for developing this antithesis? And how does the poem relate to his actual philosophy of history as we know it from some of Schiller's essays? I will discuss these two issues in the following two sections.

1. *The philosophical content of the poem*

In German philosophy of the 1780s, philosophical accounts of history played a major role. Several authors in this period developed speculative views of universal history, starting from Lessing's *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*The Education of the Human Race*: 1780) and Herder's *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas on the Philosophy of Human History*: 1784-91). The most important publication at that time was certainly Kant's treatise *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea of a Universal History with Cosmopolitan Purpose*: 1784).

When he was appointed professor of philosophy in Jena in 1789, Schiller famously developed his own view in his two inaugural lectures entitled *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (*What Does it Mean to Study Universal History, and to What End?*), given on 26th and 27th May. As we know, Schiller was strongly influenced by the views of Lessing and Kant. The crucial concept in these lectures is that of *Universalgeschichte* (*universal history*). His basic idea is that, within general *Weltgeschichte* (*world history*), there is a teleological element which signifies the driving force of a historical progress. To study history in this sense, does thereby mean, according to Schiller, to adopt a philosophical perspective on history: i.e. to regard it as containing »an unbreakable chain that winds its way through all generations of mankind» (*unvergängliche Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet*).

Let us now discuss the philosophical content of our poem *The Gods of Greece*². Undoubtedly, its dominant point is the historical contrast which ex-

² The question has been raised if there is a certain shift in Schiller's philosophical intention between the two versions. One possible answer is that given by Füllmann (2014: 185): «If one were to compare both versions in detail [...], it would become apparent that the reworking, like a focal point, reveals the development from religious criticism to art religion that is pursued here. This development is embedded in the contrast between antiquity and modernity. Religious criticism is now part of a comprehensive critique of modernity».

ists, following Schiller, between two eras of human history: the wonderful, harmonious, splendid Greek past is contrasted with our sad and dark contemporary modernity. The main antitheses used by Schiller in the poem are these: whereas Hellenic Arcadia was characterized by elements of warm sensuality, cheerfulness, and charitable polytheism, our modernity is determined by a permanent request for renunciation of the sensual, by intellectual sobriety, and by an unpoetic sort of monotheism.

To corroborate these observations in some detail, we should have a look at the five main topics of the poem: (a) poetry as a vehicle of truth, (b) human relationship with nature, (c) human character, (d) religion and (e) expectations for the future. For each of these topics, I want to quote the most relevant reference passages.

Concerning Schiller's view on (a) *poetry*, we find the following lines in the second stanza:

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand –
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.

Since the magical veil of poetry
still lovingly enveloped the truth,
life flowed through creation,
and what will never feels had feelings.

The idea here is that, in Greek antiquity, it was poetry, not science, that served as the source of truth. The shared world-view at that time was one of animism which interprets every entity as a sentient being. Quite a similar claim to what Schiller says can be found a few years later (1796/7) in the so-called *Oldest Systematic Program of German Idealism*, where Hegel and his Tübingen companions write: «Poetry thereby acquires a higher dignity; in the end, it becomes what it was in the beginning – the teacher of humanity; for there is no longer any philosophy, no longer any history; poetry alone will survive all other sciences and arts» (Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben).

For Schiller – and likewise for the authors of the *Oldest Systematic Program* – the fundamental error in the scientific explanation of the world lies in its naturalism, which reduces e.g. the sun to a mere “ball of fire”. Hence, in the third stanza (b), Schiller says the following about the historical shift in the *view of nature*:

Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldnen Wagen
Helios in stiller Majestät.

Where now, as our wise men say,
A soulless ball of fire spins,
Helios once steered his golden chariot
In silent majesty.

The shift in perspective from a poetic and animistic worldview to scientific naturalism leads to a disenchantment of the world, as Max Weber famously later called it, inspired precisely by Schiller. In stanza 21 of the original version (14 in the revision), we read:

Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

Insensitive even to the honor of their artist,
Like the dead beat of a pendulum clock,
They slavishly serve the law of gravity,
Nature devoid of divinity.

According to the text, science regards nature as a mere mechanism which follows rigid laws of nature; this is described as its de-divinization. Furthermore, the de-personalization of the universe leads to a human attitude of insensitivity. This leads us to aspect (c), i.e. human character in each of the two eras. In stanza 6 of the new version (which is absent from the original text), we learn about the typical character of men in the two periods:

Finstre Ernst und trauriges Entsagen
War aus eurem heitern Dienst verbannt,
Glücklich sollten alle Herzen schlagen,
Denn euch war der Glückliche verwandt.
Damals war nichts heilig als das Schöne,
Keiner Freude schämte sich der Gott,
Wo die keusch erröthende Kamöne,
Wo die Grazie gebot.

Dark seriousness and sad renunciation
Were banished from your cheerful service,
All hearts should beat happily,
For you were related to the happy.
At that time, nothing was sacred but beauty,
No one was ashamed of joy before God,
Where the chaste blushing Camomile,
Where grace commanded.

Following Schiller, in ancient Greece, religion and aesthetics formed an immediate unity: holiness and beauty went hand in hand while, in Christian times, religion causes attitudes of self-denial and “sad renunciation”. This was the fundament of happiness in antiquity. Concerning the aspect (d), i.e. *religion*, we read the following verses in stanza 13 version (=20 old version):

Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordes schauerlichem Wehn,
Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn.
Traurig such ich an dem Sternenbogen,
Dich, Selene, find ich dort nicht mehr,
Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen,
Ach, sie widerhallen leer!

All those blossoms have fallen
From the chilling breath of the north,
One to enrich among all,
This world of gods must perish.
Sadly I search the arc of the stars,
I find you no longer there, Selene,
I call through the forests, through the waves,
Alas, they echo emptily!

This criticism of modern religious belief, of course, was a major bone of contention: many of Schiller's contemporaries accused him of apparently rejecting Christianity in favor of pagan polytheism. Again, there is a close parallel in the *Oldest Systematic Program*: «At the same time, we often hear that the masses must have a *sensual religion*. Not only the masses, but also philosophers need it. Monotheism of reason and the heart, polytheism of imagination and art – this is what we need! » (Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Haufen müsse eine sinnliche Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen!).

Does all this mean that Schiller advocates a return to antiquity and its worldview? This is where aspect (e) of the poem comes in: the *expectations for the future*. In stanza 12 of the revised version (19 in the original), we read:

Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach! nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine goldne Spur.

Beautiful world, where are you? – Return,
nature's lovely blossoming age!
Alas! Only in the fairyland of songs
do your golden traces still live on.

From what we know about Schiller's appreciation of antiquity, we can exclude that he defended the far-fetched and unattractive idea of re-establishing some renewed form of antiquity. Instead of pursuing such a utopian program he was more concerned with reconciling modern enlightenment with antiquity and creating a new unity. We can once again quote the *Oldest Systematic Program* which follows the paradigm of Schiller in quite a precise way:

Before we make ideas aesthetic, i.e., mythological, they are of no interest to the people; and conversely, before mythology is rational, the philosopher must be ashamed of it. Thus, finally, the enlightened and the unenlightened must join hands, mythology must become philosophical and the people rational, and philosophy must become mythological in order to make philosophers sensual. Then eternal unity will reign among us. Never again will there be contemptuous glances, never again will the people tremble blindly before their sages and priests. Only then can we expect the equal development of all powers, both of the individual and of all individuals. No power will be suppressed any longer. Then universal freedom and equality of minds will reign!³

³ Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk *kein Interesse*; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. Dann

So far for the main philosophical aspects of the poem. From which sources does Schiller get his idea of such a sharp historical contrast? Ancient philosophy of history seems to be an important point of reference, namely the motif of “ages of the world” known from antiquity. Note that there is also a poem by Schiller entitled *Die vier Weltalter* (*The Four Ages of the World*: 1802). In this text, Schiller distinguishes between (i) the happy age of Saturn, (ii) the age of work and fighting (i.e. the world of Greek city states), (iii) the age of a victory in which phantasy disappeared (he seems to think of the Roman Empire) and finally (iv) the Christian period.

Apparently, Schiller thereby accepts and transforms ancient thought on history, the outstanding paradigm is of course that formulated by Hesiod. In his work *Theogony*, he recounts the myth of the creation of the world and the gods. In his second work, *Erga kai hēmerai* (*Works and Days*), we find the doctrine of the five genders (or generations: l. 106–200), which are often referred to as “world ages”: It begins with the Golden Age, followed by the Silver Age. The third age is referred to as “iron” (*chalkeion*), which probably refers to bronze. Then comes the Heroic world age, the time of heroes, who died before Troy or Thebes (l. 162–165). Hesiod himself believes that he lives in the Iron Age, which fits insofar as iron became the most important metal in his centuries. But what he mainly wants to express is the historical decline from age to age. If we consider the five phases, the quality of the metal mentioned deteriorates. Obviously, this is the scheme adopted by Schiller and translated into a modernized version.

Additionally, there seems to be some Platonic influence. Doubtlessly, Plato was the most important ancient authority in the philosophy of history. He appears to be in favor of a cyclical model of the stream of history, but in various places, he rather formulates negative linear models for the sociocultural development following the model of Hesiod. In the second book of the *Republic*, he outlines the decline of the original healthy polis into a bloated, and thus sick city (369b–374d, cf. *Gorgias* 518e). Although there were already different social groups in the original polis, Plato claims there that mutual justice was sufficient (*Rep.* 371e). In *Republic* VIII, he describes a model of necessary decline, starting from an excellent aristocratic constitution and ending in a completely disorganized tyranny. In his later dialogues, Plato postulates a mythical primordial

erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!

Athens that won a great war against the powerful Atlantis. This Athens, which is said to have existed 9,000 years ago, was in every respect better than the Athens of his time (*Timaeus* 22c ff., *Critias* 108e ff., cf. *Cratylus* 397e ff.).

Maybe the decisive point for Schiller's poem is that Plato, both in the *Statesman* and in the *Laws*, claims that there has been a state of the world in which God directly ruled over human beings; consequently, there was neither toil nor war, so that people were a thousand times happier than they are today (*Statesman* 271d ff., cf. *Laws* 713b ff.). Could Schiller have been inspired by Plato's *Statesman*? One of the deleted stanzas (23 in the original version) goes as follows:

Freundlos, ohne Bruder, ohne Gleichen,
Keiner Göttin, keiner Irdschen Sohn,
Herrscht ein anderer in des Äthers Reichen
Auf Saturnus' umgestürztem Thron.
Selig, eh sich Wesen um ihn freuten,
Selig im entvölkerten Gefild,
Sieht er in dem langen Strom der Zeiten
Ewig nur – sein eignes Bild.

Friendless, without a brother, without equal,
Neither goddess nor mortal son,
Another reigns in the realm of the ether,
On Saturn's overturned throne.
Blessed before beings rejoiced around him,
Blessed in the depopulated field,
He sees only in the long stream of time
Eternally – his own image.

According to Plato's description in the *Statesman*, it was the harmonious period of Cronus' world government that has now been replaced by the arduous period of Zeus. The Latin name for Cronus is Saturn. And in stanza 15 of the later version (=22 of the original one) we find an allusion to a cosmology which reminds us of the Platonic theory advanced in the *Statesman*.

Morgen wieder neu sich zu entbinden,
Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich von selbst die Monde auf und ab.
Müßig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält.

To be reborn again tomorrow,
Today it digs its own grave,
And on an eternally unchanging spindle
The moons wind themselves up and down.
Idle, the gods returned to the land of poets
Home, useless to a world
That, outgrown its shackles,
Holds itself together through its own floating.

Plato describes in the myth of the *Statesman* (272e-274a) the following cosmology: sometimes Cronus (i.e. Saturn), the pilot of the world, steers the ship of the universe, sometimes he abandons the helm, and the gods of the different parts of the universe also abandon the regions of the world entrusted to their care. Then the world, left to itself (or, as he also says, under the regime of Zeus), moves according to its own momentum and, through progressive decay, becomes increasingly prone to disasters and chaos, until the gods agree to take up the helm again.

The idea that Schiller might have taken inspirations from Plato's *Statesman* goes back to the classicist Willy Theiler who first formulated it in 1970. Theiler's thesis is plausible to some extent – even if it leaves it completely unclear how Schiller might have received his knowledge about this rather intricate Platonic dialogue. There exist three manifest parallels between Schiller's poem and Plato's myth of the ages of Cronus and of Zeus: (a) there are two distinct eras which constitute history, an ideal one of perfect happiness where humanity is guided by the God, and a non-ideal one in which the divine guardianship is lacking; (b) while humans lived a life of social harmony in the first age, they are now living under conditions of political conflict; and (c), while in the age of Cronus, myths have been told and the world was explained in terms of poems, the best explanation of the world in the era of Zeus is provided by philosophy. Nevertheless, we should make too much of these parallels; in the end, Schiller is in favor of an aesthetic religion which gives us back, under conditions of modernity, the best from the ancient world – an idea which is far away from anything defended by Plato.

One important question concerning Schiller's poem is how he interprets the role of Christianity in this alleged historical decline. Is it true, e.g., that the Christian world-view had a significant effect on the rise of modern natural sciences? We find an interesting passage on this question written by Pierre Hadot in his book *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature* (2004). Hadot thinks that Schiller's perspective regarding a connection between Christianity and the modern mechanization of the world is basically appropriate, and he quotes Firmicus Maternus to confirm this point (2004: 121 f.):

Il est exact que le christianisme a contribué au développement de la représentation mécanique de la Nature et à la désacralisation de la Nature. Dès le IV^e siècle, peu de temps après Porphyre, Firmicus Maternus, un chrétien converti, critiquait déjà la vision mythique du monde que proposaient les païens. Pourquoi inventer le mythe d'Attis, ses pleurs et ses lamentations, à propos des semailles et des moissons? De vaines cérémonies ne donnent pas une récolte féconde. Les travaux des champs, bien connus du paysan, voilà la véritable explication de la nature, voilà aussi les vrais sacrifices, accomplis tout au long de l'année par des hommes à l'esprit sain, voilà la simplicité que la divinité recherche, celle qui se soumet à la loi des saisons pour récolter les fruits de la saison. Et Firmicus Maternus fait parler le soleil: « Ce que je suis, c'est ce que je parais être, en toute simplicité; je ne veux pas que vous vous représentiez, à mon sujet, autre chose que ce que je suis? » Pour lui déjà, le soleil n'est plus qu'une boule de feu. (Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* III.2; VIII.1) Dans la perspective créationniste chrétienne, la Nature est un objet fabriqué par un artisan distinct d'elle et qui la transcende. Œuvre de Dieu, elle n'est plus divine. Il n'y a plus de présence divine dans la Nature. Cette représentation n'a pu que confirmer les savants – Schiller pense surtout à Newton – dans leurs recherches sur le caractère foncièrement mécanique des phénomènes de la nature.

As Hadot wants to confirm, Christian creationism actually implies that the world is a product fabricated by a divine designer, not a living, sentient being. And the creator is establishing mathematical rules for all physical entities which have to be strictly obeyed.

A final remark about Schiller's poem: Many of the later Philhellenic readers of *The Gods of Greece* have been seriously unhappy with the picture of the Olympic gods – and Greek religion in general – as drawn by Schiller. A good example for this dissatisfaction is provided by the Nietzschean classicist Walter F. Otto (1874-1958). In his seminal work which has the same title as Schiller's poem, namely *Die Götter Griechenlands* (1929) he criticizes Goethe and Schiller for their supposedly mistaken picture of mythology. In particular, Otto rejects the view expressed by Schiller in stanza 12 of the revised version (*Beautiful world, where are you? – Return/nature's lovely blossoming age!/Alas! Only in the fairyland of songs/do your golden traces still live on.*). According to Otto, Greek mythology was the most crucial achievement of ancient Greek culture in general; and it amounts to a profoundly false view to describe it as charming poetic fiction. Schiller is accused of having no real understanding of the truth and greatness of Greek religion since he regards it merely as a collection of fantastical, if beautiful stories. Following Nietzsche who praised Greek culture for its "pessimism of strength" (*Pessimismus der Stärke*), Otto rejects Schiller's position as a complete misunderstanding of the Greek *pantheon* and as an interpretation seen through the lens of its Roman reception.

Willy Theiler, a colleague and friend of Otto's, confirmed this view by providing some further details. According to Theiler, Schiller's stanza 4 (in both versions) contains several elements from Ovid's *Metamorphoses* (1970: 139); the references in Ovid have been indicated by Theiler:

Jener Lorbeer wand sich einst um Hilfe
Tantals Tochter schweigt in diesem Stein
Syrinx' Klage tönt' aus jenem Schilfe
Philomelens Schmerz in diesem Hain

That laurel once twisted itself for help (1, 452ff.)
Tantalus' daughter is silent in this stone (6, 146ff.)
Syrinx's lament sounded from that reed (1, 689ff.)
Philomela's pain in this grove (6, 441ff.)

Jener Bach empfing Demeters Zähre
Die sie um Persephonen geweint
Und von diesem Hügel rief Cythere
Ach vergebens! ihren schönen Freund

That stream received Demeter's tears
Which she wept for Persephone (5, 438 ff.)
And from this hill Cythere called
Ah, in vain! her beautiful friend (10, 525ff.)

Schiller's view on the Greeks, according to Otto and Theiler, is dominated by the Roman appropriation and transformation of Hellenic culture which has nothing to do with the original.

2. *The Gods of Greece and Schiller's philosophy of history*

Schiller's explicit philosophy of history is developed in four different essays: (i) in the inaugural lecture on *Universal History* (mentioned above), (ii) in his text *The Mission of Moses* (*Die Sendung Moses*: 1790), (iii) in *Something About the First Human Society According to the Mosaic Document* (*Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde*: 1790) and (iv) in *The Legislation of Lycurgus and Solon* (*Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*: 1790). All of these texts agree in interpreting history from the perspective of a dynamic of progress. Nowhere do we find a scheme of decadence similar to Hesiod's myth of the ages or Plato's paradigm of two epochs.

Schiller predominantly follows two Kantian texts: I already mentioned the *Idea* (1784); the second text is Kant's *Presumed Beginning of Human History* (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*: 1786).

In the *Idea*, Kant famously spells out his position in nine theses that can be rendered in the following five points (a-e): (a) He first states that the natural dispositions of a species are designed for their development (principle of perfectionism). However, while, in the case of all other species, this occurs in the life-time of any individual, humanity occupies a special position since it can only achieve the full development of its predispositions as a 'species' (Ak. edition 8:18). For Kant, this is the reason why human history must be interpreted as transpersonal, a natural history. (b) Nature does nothing in vain; no predisposition or endowment that we find in nature is without intention or purpose (principle of teleology). Nature follows a principle of economy or thriftiness by equipping all species with only the minimum necessary for their life (Ak. 8:19). (c) Nature wants to give humans the impression that they have achieved everything they have accomplished in history on their own, even though it is itself active in the background (invisible hand principle). (d) Nature acts in the course of history through the principle of unsociable sociability (*ungesellige Geselligkeit*: an antagonism principle), namely by causing humans to seek the company of other humans on the one hand, but, on the other hand, to distance themselves from the human community due to their ambition, imperiousness, and greediness (*Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht*: Ak. 8:21,8), i.e. due to their egocentrism. This creates a permanent situation of dissent and social competition, which is precisely what nature intends ("it wants discord": Ak. 8:21,31) in order to advance the development of civilization. (e) Since the "development of natural abilities" ultimately leads to something positive, it

points to the “order of a wise creator” and not to the “hand of an evil spirit” (Ak. 8:22,2-3). To sum up, the five most relevant points of the Idea (which are more or less stable elements of his philosophy of history) are (a) a perfectionism principle, (b) a teleology principle, (c) an invisible hand principle, (d) an antagonism principle, and (e) a theological perspective. The general thesis of the text is that humanity, in the end, will arrive at a state of perfect freedom, autonomy, self-determination, republicanism, cosmopolitanism, and morality.

In his writing *Presumed Beginning*, Kant again develops a theory of history that emphasizes the human way to freedom and autonomy. In his speculative reflections on the beginnings of human history, Kant refers to the biblical story of Adam and Eve in the Book of Genesis. He begins with the detachment of humans from their instincts: this frees humans to change their eating and living habits. They can choose their own way of life. In sexuality, they have the opportunity to cultivate restraint. What distinguishes humans from animals is their ability to plan their own future and to relate to themselves. In the course of its history, humanity thus becomes more than a mere means; it becomes an end in itself. Man is responsible for his own development, and in the end, he will arrive at a state of rational autonomy.

Schiller's own philosophical model of history follows the Kantian paradigm quite accurately⁴. Schiller's central theme is human destiny (*Bestimmung*) in the course of history, whereby, like Kant, he links the individual aspect with the collective, i.e., with the development of humanity as a whole. Schiller also assumes a progressive dynamic; he too believes that humanity will find freedom and autonomy in the course of history.

Individuals may perceive their lives as fragmentary and contingent, but they are always part of the greater whole of human development. According to Schiller, everyone has a duty to make their own personal contribution to the development of humanity's potential. History (*die Geschichte*), understood as *Singulare tantum*, forms a teleological unity beyond the individual aspirations of human beings, and its ultimate goal is freedom⁵:

⁴ See the careful analysis of Schiller's position in L.A. Macor 2010: 143-150. See also P.A. Alt 2008.

⁵ Der Mensch verwandelt sich und flieht von der Bühne; seine Meynungen fliehen und verwandeln sich mit ihm: die Geschichte allein bleibt unausgesetzt auf dem Schauplatz, eine unsterbliche Bürgerin aller Nationen und Zeiten. Wie der homerische Zeus sieht sie mit gleich heitern Blicke auf die blutigen Arbeiten des Kriegs, und auf die friedlichen Völker herab, die sich von der Milch ihrer Heerden schuldlos ernähren. Wie regellos auch die Freyheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine, ruhig sieht sie dem verworrenen Spiele zu: denn ihr weitreichender Blick entdeckt schon von ferne, wo diese regellos schweifende Freyheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird.

Man transforms himself and flees from the stage; his opinions flee and transform with him: history alone remains uninterrupted on the scene, an immortal citizen of all nations and times. Like the Homeric Zeus, she looks down with equally serene eyes on the bloody work of war and on the peaceful peoples who innocently feed on the milk of their herds. However disorderly human freedom may seem to be in the course of the world, she calmly watches the confused game: for her far-reaching gaze already discovers from afar where this disorderly wandering freedom is guided by the bonds of necessity.

History is the stage on which we witness the collective development of humanity. Although it appears to us as a confusing jumble of individual events, in reality it is based on an overarching teleology, which Schiller refers to as the “great plan of nature” (*großen Naturplan*). A key quote reads⁶:

No false glimmer will blind them [i.e. humanity; C.H.], no prejudice of the times will carry them away, for they experience the ultimate fate of all things. Everything that ceases has lasted only a short time for them: they keep the deserved olive wreath fresh and break the obelisk that vanity has erected. By dismantling the fine machinery through which the silent hand of nature has methodically developed human powers since the beginning of the world, and by accurately indicating what has been gained for this *great plan of nature* in each period of time, it restores the true measure of happiness and merit, which the prevailing delusion has falsified differently in each century. It cures us of our exaggerated admiration of antiquity and our childish longing for times past; and by drawing our attention to our own possessions, it prevents us from wishing for the return of the much-praised golden ages of Alexander and Augustus.

In this quote, Schiller explicitly rejects “our exaggerated admiration of antiquity and our childish longing for times past”. As this clearly shows, his philosophy of history is not built on some sort of sentimental nostalgia. Schiller does not regard modernity as an era of pure decadence and maldevelopment.

A complex topic results from the question whether – and if yes, to which extent – Schiller is criticizing Christianity in his poem. Does he defend some sort of atheism, pantheism, or Spinozism? I think the answer must be that it is primarily an aesthetic criticism of the severity of Christianity, which is not

⁶ Kein falscher Schimmer wird sie blenden, kein Vorurtheil der Zeit sie dahinreissen, denn sie erlebt das letzte Schicksal aller Dinge. Alles was aufhört, hat für sie gleich kurz gedauert: sie hält den verdienten Olivenkranz frisch, und zerbricht den Obelisk, den die Eitelkeit thürmte. Indem sie das feine Getriebe auseinander legt, wodurch die stille Hand der Natur schon seit dem Anfang der Welt die Kräfte des Menschen planvoll entwickelt, und mit Genauigkeit andeutet, was in jedem Zeitraume für diesen großen Naturplan gewonnen worden ist: so stellt sie den wahren Maaßstab für Glückseligkeit und Verdienst wieder her, den der herrschende Wahn in jedem Jahrhundert anders verfälschte. Sie heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Alterthums, und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten; und indem sie uns auf unsre eigenen Besitzungen aufmerksam macht, läßt sie uns die gepriesenen goldnen Zeiten Alexanders und Augusts nicht zurückwünschen.

fundamentally intended as a criticism of religion⁷. In the poem *The Four Ages of the World*, the Christian times are described as follows:

Die Götter sanken vom Himmelsthron,
Es stürzten die herrlichen Säulen,
Und geboren wurde der Jungfrau Sohn,
Die gebrechen der Erde zu heilen;
Verbannt ward der Sinne flüchtige Lust,
Und der Mensch griff *denkend* in seine Brust.

The gods descended from their heavenly throne,
The magnificent pillars collapsed,
And the virgin's son was born,
To heal the infirmities of the earth;
The fleeting pleasures of the senses were banished,
And man reached *thinking* into his heart.

At first glance, the text simply sounds like a rejection of Christianity, which drove away the gods and toppled their “magnificent pillars”. But the matter is more complicated than that: at the same time as losing their “fleeting pleasures”, humans reach for their hearts in thought. The word “thinking” is emphasized by Schiller, and it is no exaggeration to say that the gain of modernity lies in the independence of thought. Moreover, Schiller believes that the ancient muses have survived in a context such that ancient culture is not completely lost. In the last two stanzas of the poem *The Four Ages of the World* we read:

Und einen heiligen, keuschen Altar
Bewahrten sich stille die Musen;
Es lebte, was edel und sittlich war,
In der Frauen züchtigem Busen;
Die Flamme des Liedes entbrannte neu
An der schönen Minne und Liebestreu.

And one holy, chaste altar
Was quietly preserved by the muses;
What was noble and moral lived on
In the modest bosom of women;
The flame of song was rekindled
By beautiful courtly love and faithful devotion.

Drum soll auch ein ewiges zartes Band
Die Frauen, die Sänger umflechten;
Sie wirken und weben, Hand in Hand,
Den Gürtel des Schönen und Rechten.
Gesang und Liebe in schönem Verein,
Sie erhalten dem Leben den Jugendschein.

Therefore, an eternal, tender bond
Shall entwine the women and the singers;
They work and weave, hand in hand,
The belt of beauty and righteousness.
Song and love in beautiful union,
They preserve the youthful glow of life.

Schiller's solution to the historical challenge posed by the loss of ancient harmony is based on the idea of an aestheticization of the world and, in particular, of love. Modernity, however, must be understood as a path along which humanity attains the full freedom of rational autonomy⁸.

⁷ This is a reading supported by K. Eggensperger 2005 who provides much evidence in favor of it. See additionally J. Robert 2014.

⁸ The most comprehensive study on Schiller's aesthetics is that by J. Robert 2011.

References

- Alt, P.-A. 2008. *Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung von Schillers Geschichtskonzept*, in «Zeitschrift für Germanistik», NF 18, pp. 530-545.
- Eggensperger, K. 2005. *Schillers Gott. Bemerkungen zu den "Göttern Griechenlands"*, in «Pandaemonium Germanicum», pp. 63-75.
- Falduto, A., Mehigan, T. (eds.) 2023. *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Cham.
- Frühwald, W. 1969. *Die Auseinandersetzung um Schillers Gedicht Die Götter Griechenlands*, in «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft», 13, pp. 251-271.
- Füllmann, R. 2014. *Epochenzäsur und Verlusterfahrung: Die Götter Griechenlands zwischen Schillers Klassik und moderner Neuklassik*, in R. Romberg (ed.), *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag*, Würzburg, pp. 159-173.
- Große, W. 2003. *Schiller, Novalis, Heine und die „Götter Griechenlands“*. Ein poetologischer Diskurs, in P. Ensberg et al. (eds.), *Klassik-Rezeption. Auseinandersetzung mit einer Tradition*, Würzburg, pp. 35-52.
- Hadot, P. 2004. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
- Koopmann, H. 2008. *Poetischer Rückruf*, in N. Oellers (ed.), *Gedichte von Friedrich Schiller (Interpretationen)*, Stuttgart, pp. 64-83.
- Macor, L.A. 2010. *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, Würzburg.
- Robert, J. 2011. *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, Berlin/Boston.
- Robert, J. 2014. *Fetisch und vergötterte Natur. Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlandes“ zwischen Landschaftsästhetik, Religionskritik und „Neuer Mythologie“*, in M. Mulsow (ed.), *Thema: Natur*, Hamburg, pp. 183-217.
- Theiler, W. 1970. *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin.
- Zimmermann, H.D. 2008. *„Die Götter Griechenlands“*. Zu Friedrich Schiller und Friedrich Hölderlin, in P. Chiarini et al. (eds.), *Schiller und die Antike*, Würzburg, pp. 75-89.

Risonanze platoniche e neoplatoniche nella concezione schilleriana del bello

Claudia Lo Casto

Questo contributo si propone di tentare di ricostruire la presenza di nuclei concettuali platonici e neoplatonici nel pensiero di Schiller, in particolare nella teorizzazione del concetto di “bello”, attraverso il quale è possibile conciliare sentimento e ragione, e in quello di arte, concepita come una sorta di forma superiore, in connessione con il divino, uno strumento per l'uomo per riconquistare la sua dimensione più originaria.

Come sottolinea Pugh¹, gli studiosi sono stati a lungo concordi nel ritenere che l'influenza predominante nel pensiero di Schiller sia quella kantiana, che i riferimenti espliciti a Platone² negli scritti schilleriani siano pochi e distanti tra loro, e soprattutto che non ci sia alcuna prova che suggerisca che egli abbia mai sentito parlare di Plotino. Tuttavia, come si cercherà di dimostrare in questo contributo, nella sua concezione del bello, il filosofo tedesco non solo sembra attingere a Platone, e in particolare al *Simposio*, alla *Repubblica* e al *Fedro*, ma sembra riprendere alcune tematiche specificamente neoplatoniche. Con ciò non si intende naturalmente sostenere che Schiller abbia attinto direttamente al *corpus* platonico, dal momento che, come è noto, egli ne ebbe una conoscenza indiretta, ad esempio, dagli scritti dello storico tedesco Wilhelm Gottlieb Tennemann³; ad ogni modo, più in generale, Schiller si inserisce certamente nel contesto culturale degli intellettuali del '700 la cui formazione era incentrata sulla ricezione della cultura greca e in particolare del pensiero platonico⁴.

¹ Cfr. D. Pugh, *Dialectic of Love: Platonism in Schiller's Aesthetics*, Montreal, 1997, p. 5.

² In merito alla presenza di motivi platonici in Schiller si veda F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, The Hague, 1977.

³ Rimando al contributo di F. Trabattoni, *Il Platonismo “ibrido” di Friedrich Schiller*, contenuto in questo volume. Si veda anche lo studio di C. Janke, *Schiller und Plato*, Amsterdam-Atlanta, 1999.

⁴ Cfr. in questo volume il saggio di L. Zenobi, «Una vera e propria guerra, e non è necessaria alcuna indulgenza». *Il platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco su filosofia e religione*, pp. 187-201.

Nelle *Lettere sull'educazione estetica*⁵, pubblicate per la prima volta nel 1795, Schiller afferma che il bello corrisponde tanto all'armonia tra le parti dell'anima, quanto a quella tra il mondo sensibile e quello intelligibile; esso è una vera e propria immagine dell'Idea suprema.

Il filosofo sembra quindi sottolineare la δύναμις del bello, il potere di armonizzare le parti dell'anima e, soprattutto, di mettere in comunicazione la dimensione sensibile con quella intelligibile. Se è vero, infatti, che il bello si manifesta nel mondo sensibile, tuttavia esso è pur sempre una emanazione del bello ideale. Sembrano qui risuonare nuclei concettuali della tradizione platonica e neoplatonica; in primo luogo, le parole del *Simposio*, dove Platone, per mezzo della celebre immagine della *scala amoris*, afferma che l'anima per giungere alla contemplazione della pura bellezza intelligibile deve attuare un processo di astrazione dal bello sensibile, ossia dalla materia. Il percorso di ascensione alla bellezza intelligibile, esposto dalla sacerdotessa di Mantinea, Diotima, prende avvio dal desiderio della bellezza corporea, per indirizzarsi successivamente alla bellezza che si trova nell'anima e nei prodotti della sua attività (ad esempio le istituzioni, le conoscenze e le virtù), fino a giungere alla contemplazione del bello in sé, ossia dell'idea del bello⁶:

Questo procedere per la retta via verso le cose d'amore [ta erotiká] [...] consiste nel risalire progressivamente da queste singole cose belle mirando a quel bello in sé, come percorrendo dei gradini, da un singolo corpo a due e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli alle istituzioni belle, e dalle istituzioni belle alle conoscenze, e dalle conoscenze belle pervenire a quella conoscenza che non è conoscenza di altro se non di quel bello in sé (*Symp.* 211b-d).

Soltanto attraverso un percorso di ascesa, di gradino in gradino, è possibile giungere alla pura bellezza; come si legge in *Fedro* 250 c-d⁷, grazie alla vista che è il più acuto dei nostri sensi è possibile contemplare la bellezza corporea, mentre la bellezza autentica, quella divina e intelligibile, ci sfugge dal momento che gli occhi non vedono il pensiero. La bellezza sensibile funge quindi da punto di partenza: l'Anima, riconoscendo nella bellezza corporea qualcosa di affine alla sua originaria natura, ricorda⁸, e alimenta il desiderio di riconquistare il legame con la natura intelligibile.

⁵ L'edizione italiana utilizzata è la seguente: F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, a cura di G. Boffi, Firenze-Milano, 2021.

⁶ Plat. *Symp.* 209e-211d.

⁷ Cfr. Plat., *Phaedr.* 250c8-d4: «Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il più acuto dei sensi permessi al nostro corpo, essa però non vede il pensiero».

⁸ Cfr. Plat., *Phaedr.* 249c.

Quanto affermato dal filosofo tedesco nella lettera diciannovesima sembra essere perfettamente in linea con il pensiero platonico:

la bellezza (*die Schönheit*) può diventare un *medium* (*ein Mittel*) per condurre l'essere umano dalla materia alla forma, dalle sensazioni alle leggi, da una esistenza limitata ad una assoluta⁹.

La bellezza, anche per Schiller, rappresenta un mezzo per elevare l'anima e per far sì che essa si ricongiunga con l'assoluto, oltrepassando una condizione di esistenza ordinaria, limitata dalla dimensione temporale e dai bisogni materiali. Non soltanto strumento di mediazione, la bellezza diviene capace di conciliare armonicamente materia e forma, consentendo all'uomo di porsi liberamente tra le due, senza dover rinunciare né all'una né all'altra.

Naturalmente il carattere superiore e originario del bello intelligibile, il bello in sé, fondamento originario della bellezza sensibile, è presente anche nel *Timeo*: il bello sensibile, secondo la tradizione platonica¹⁰, conserva i segni di quello intelligibile. Platone esprime l'assunto fondamentale secondo cui la bellezza può dirsi soltanto di una natura completa in sé stessa: nulla che non sia completo (ἄτελεῖ), infatti, potrebbe mai essere considerato bello¹¹; dio desiderò che il cosmo sensibile assomigliasse (ὁμοιωσαί) il più possibile alla più bella e alla più completa delle realtà intelligibili. Pertanto, sulla base della somiglianza della realtà sensibile con la realtà originaria e intelligibile dalla quale discende, la bellezza che caratterizza il mondo sensibile e che si manifesta come attività vitale, non può essere biasimata. In *Tim.* 39e, viene, infatti, ribadita la somiglianza del cosmo sensibile con il mondo intelligibile, definito, «vivente perfetto e intelligibile»:

In questo modo e per queste ragioni furono generati tutti quegli astri che percorrono il cielo e hanno le loro fasi, perché questo mondo fosse quanto più possibile simile al vivente perfetto e intelligibile, imitandone la natura eterna. E le altre cose, via via fino alla generazione del tempo, erano state compiute a somiglianza di ciò che egli imitava, ma il mondo non comprendeva ancora in sé tutti i viventi che sarebbero nati in lui e perciò era ancora dissomigliante dal suo modello¹².

È necessario ammettere che il cosmo sensibile è bello, in quanto “ombra e immagine” della bellezza del modello originario. Il possesso della bellezza da parte del mondo sensibile dipende quindi dal suo essere immagine della realtà

⁹ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lett. XIX, p. 219

¹⁰ Cfr. Plat., *Tim.* 37c 6-7; 92c 7.

¹¹ *Ibid.*, 30c e segg.

¹² *Ibid.*, 39e 1-8.

intelligibile che dona alla natura generata parte di sé, della sua vita e, dunque, della sua bellezza. Il mondo intelligibile è il luogo della Bellezza in senso autentico che, nel *Fedro*¹³, Platone definisce “Forma delle forme”.

Nella lettera venticinquesima sembra riecheggiare ancora una volta il pensiero platonico, nella misura in cui Schiller, a partire dalla descrizione del rapporto dell'uomo con il mondo, afferma che fino a quando l'individuo resta prigioniero della dimensione materiale, egli può limitarsi ad accogliere la realtà che lo circonda passivamente, “a sentirla semplicemente”, finendo per identificarsi con essa; soltanto con il raggiungimento di uno “stato estetico” si assiste alla distinzione di soggetto e oggetto, quando l'uomo pone il mondo fuori di sé e lo contempla come un oggetto esterno. In questo senso, l'attività contemplativa diviene un vero e proprio atto di libertà dell'uomo nei confronti del mondo, tanto che il filosofo tedesco afferma:

La bellezza è, indubbiamente, l'opera della libera contemplazione e noi entriamo con essa nel mondo delle idee – ma, ben si deve notare, senza per questo abbandonare il mondo sensibile, come nella conoscenza della verità avviene¹⁴.

Qui emerge il nucleo concettuale della concezione schilleriana del bello: esso rappresenta lo strumento attraverso il quale è possibile non soltanto raggiungere il mondo intelligibile, ma, soprattutto, creare un vero e proprio ponte tra il mondo materiale e quello spirituale. Nella contemplazione della bellezza non ci si libera della dimensione materiale o passiva, poiché entrambe le dimensioni possono convivere nella dimensione estetica ed essere pensate in una relazione di causa ed effetto. Ancora più precisamente, nel piacere che si prova dinnanzi al bello, non sarebbe possibile distinguere una successione tra l'atteggiamento passivo e quello attivo, tra sensorialità (*Sinnlichkeit*) e ragione (*Vernunft*), piuttosto: «la riflessione qui si scioglie e fluisce così perfettamente con il sentimento che nell'immediato crediamo di provare la sensazione della forma»¹⁵.

Con queste affermazioni, il filosofo tedesco sembra addirittura andare oltre Platone, nella convinzione che nel bello sia possibile raggiungere un'armonica conciliazione tra sentimento e ragione, che si trovano in atto, contemporaneamente, nell'uomo che raggiunge il cosiddetto “stato estetico”¹⁶. Nella *ästheti-*

¹³ Plat., *Phaedr.* 247c 6 e sgg.

¹⁴ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lett. XXV, p. 271.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, Lett. XX, pp. 230-231.

schen Einheit avrebbe quindi luogo non soltanto il rapporto di partecipazione (*methexis*) del sensibile con l'intelligibile, bensì una vera e propria unificazione di materia e forma. In questa condizione, alla vista del bello, l'uomo torna ad essere libero, non più dominato dalla natura, in quanto ne ha solo "sensazione", bensì "legislatore", non appena incomincia a pensarla.

Il bello, come afferma Giovanna Pinna, «rimanda attraverso la sua configurazione sensibile alla nostra struttura interna, evoca [...] la nostra libertà»¹⁷.

La concezione del bello come una esperienza che coinvolge non soltanto i sensi, ma anche la ragione, trova la sua massima espressione nella tradizione neoplatonica e in particolare nel pensiero di Plotino. Il filosofo neoplatonico dedica due trattati al tema del bello, composti in epoche diverse: il primo, I 6 [1], *Sul bello*, appartiene alla produzione iniziale del filosofo neoplatonico; il secondo V 8 [31], *La bellezza intelligibile*, si colloca, invece, nella produzione più matura.

A partire dall'esegesi dei dialoghi platonici (in particolare *Simposio* e *Fedro*), Plotino afferma la dipendenza della bellezza del mondo sensibile da quella più originaria del mondo intelligibile, sulla base della constatazione secondo cui tanto nel singolo individuo, quanto nel corpo dell'universo, la bellezza si manifesta come organizzazione del molteplice nell'unità della forma; essa rimanda, dunque, necessariamente, all'esistenza di un principio che è oltre la forma stessa, di cui conserva le tracce. L'idea secondo cui anche nel mondo sensibile sia presente e agisca un principio razionale in grado di conferire ordine e armonia al tutto è espressa nel trattato 31:

Ἔστιν οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει. Ἐναργέστατος γε μὴν ὁ ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ καὶ ἤδη προῖων κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρῶτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς ἐν ψυχῇ ὢν, οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Διὸ οὐδὲ λόγος ἐστίν, ἀλλὰ ποιητὴς τοῦ πρῶτου λόγου κάλλους ἐν ὕλῃ ψυχικῇ ὄντος· νοῦς δὲ οὗτος, ὁ αἰεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς, ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ).

Esiste dunque anche nella natura un principio razionale della bellezza, archetipo di quella corporea, ma rispetto a quello che è nella natura, quello che è nell'anima è più bello, da cui (deriva) anche quello della natura. Naturalmente è più splendente nell'anima nobile, in cui procede ancora in bellezza. Infatti, avendo abbellito l'anima e donandole una luce che proviene da una luce più intensa, dal bello primo, ci fa pensare, fino a quando è nell'anima, quale sia la natura di ciò che lo precede e che non diviene più né si trova in altro, ma in sé stesso. Perciò non è un principio razionale, ma un creatore del principio razionale della bellezza, che

¹⁷ G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari 2012, p. 40.

in quanto principio primo è nella materia fatta dall'anima. Questi è l'intelletto, che è sempre, poiché non è rispetto a sé qualcosa di occasionale¹⁸.

Da queste linee emerge una concezione gradualistica del bello: il filosofo neoplatonico sembra ammettere una scala gerarchica dei diversi livelli in cui esso si manifesta: al livello più basso si trova la ragione formale della bellezza presente nei corpi; questa dipende dalla ragione formale presente nella natura; la bellezza della natura, a sua volta, acquisisce la ragione formale del bello da lei prodotto dal principio del bello che si trova, invece, nell'Anima. Pertanto, l'Anima per giungere alla contemplazione della pura bellezza intelligibile deve attuare un processo di astrazione dalla materia, riconducendo il bello sensibile alla sua interiore natura.

Dalla vista del bello corporeo ha inizio la riflessione interiore dell'Anima, e dunque il passaggio dal bello esteriore a quello autentico ed interiore. Attraverso il riconoscimento della sua bellezza interiore, l'Anima riguadagna la sua originaria natura, essa diviene "bella", perché inondata dalla luce dell'Intelligenza, tanto da riempirsene e da non distinguersi più da essa, divenendo «ubriaca e colma di nettare»¹⁹. Divenire bella per l'Anima significa essere assimilata al dio (ὁμοιωθῆναι θεῷ)²⁰, in quanto essa, una volta raggiunta la realtà intelligibile, si assimila completamente alla sua bellezza divina.

L'Anima è attirata dal bello, dalla natura a lei più affine, ossia dalla bellezza sensibile che comprende in sé le tracce del *logos* divino. Nella tensione a separarsi dalla vita materiale, per ascendere alla vita intelligibile, caratterizzata dall'attività intellettuale continua e incessante, e, per questo, espressione della vera bellezza, l'Anima riconosce, quindi, la sua natura divina:

Σεμνοὶ μὲν γὰρ πάντες θεοὶ καὶ καλοὶ καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἀμήχανον· ἀλλὰ τί ἐστὶ δι' ὃ τοιοῦτοί εἰσιν; Ἡ νοῦς, καὶ ὅτι μᾶλλον νοῦς ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, ὥστε ὁρᾶσθαι. [...] Οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεί τῇ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρόν.

Venerabili sono tutti gli dèi, e belli, di una bellezza straordinaria; ma cosa li rende tali? L'Intelligenza, che in loro è molto più attiva, fino al punto da potere essere vista [...] Gli dèi, non pensano talora in modo saggio e talora in modo dissennato, ma pensano sempre saggiamente, secondo un intelletto imperturbabile, saldo e puro²¹.

¹⁸ Plot., *Enn.* V 8 [31], 3, 1-10. La traduzione è mia.

¹⁹ *Ibid.*, V 8 [31], 10, 33 (οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος). Cfr. *Symp.* 203 b 5.

²⁰ *Ibid.*, I 6 [1], 6, 18-21.

²¹ *Ibid.*, V 8 [31], 3, 18-25.

L'autentica bellezza è associata alla purezza e alla perfezione del mondo intelligibile, essa si trova nel *Nous* e costituisce l'unico mezzo affinché l'anima possa ricongiungersi con il Principio che l'ha generata, l'Uno. Una volta riconquistata la sua natura autentica, quella intelligibile, l'Anima diviene più bella e più divina e può risalire fino al Bene, fondamento originario del bello:

τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουνσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυόμενοι ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι [...].

Raggiungere [il Bene] è per coloro che prenderanno il cammino verso l'alto e che si convertono, che si spogliano di tutto ciò che avevano indossato nella discesa, in questo simili ai sacerdoti che, ascendendo ai sacrari del tempio, prima si devono purificare degli abiti che indossavano e avanzare nudi [...] ²².

La vita dell'Anima è descritta – nel movimento di ascesa verso il raggiungimento del bello autentico – nella sua complessità, poiché è paragonata da Plotino al travagliato viaggio di Ulisse che, nonostante godesse della bellezza sensibile, affronta innumerevoli peripezie per ritornare al luogo d'origine. L'Anima singola per divenire autenticamente bella deve comunque percorrere un lungo viaggio che procede dalla purificazione della natura sensibile, lavorando sulla propria natura, proprio come lo scultore che, desiderando far apparire bella la sua statua, la leviga e la perfeziona continuamente ²³. Il raggiungimento dell'autentica bellezza deve passare attraverso un processo introspettivo dell'Anima che, scolpendo faticosamente la propria statua vivente ²⁴, si eleva dalla bellezza sensibile verso la bellezza in sé. Il processo catartico dell'Anima che, nella concezione plotiniana, spogliandosi di tutto ciò che appartiene alla sfera materiale, raggiunge una vera e propria semplificazione, ἁπλως, sembra essere al centro della ventesima lettera di Schiller.

Se l'Anima plotiniana per fare ritorno alla sua natura originaria (ἀρχαία φύσις) deve liberarsi di tutto ciò che ha caratterizzato la sua identità, da quando è venuta all'essere, così da divenire assolutamente semplice e assimilarsi all'Uno, nello "stato estetico" schilleriano, l'uomo non può "convertirsi" improvvisamente dal semplice sentire al pensare, bensì deve "fare un passo indietro" (*einen Schritt zurückthun*), ritornando "ad uno stato negativo" (*zu*

²² *Ibid.*, I 6 [1], 7, 4-8.

²³ Cfr. *ibid.*, I 6 [1], 9, 7-15.

²⁴ *Ibid.*, I 6 [1], 9, 13.

jenem negativen Zustand) di nuda indeterminatezza”²⁵, precedente alla comparsa di qualcosa che impressiona i sensi.

Appare evidente come anche per il filosofo tedesco il processo di ascesa sembri comportare un momento di astrazione della forma dalla materia, affinché possa manifestarsi il pensiero; tuttavia, ciò non implica che si possa fare a meno della determinazione passiva, necessaria affinché l'uomo non perda il contatto con la realtà. In questo senso, non si tratta però come per Plotino di una un'Unione estatica (ἔκστασις), facendo riferimento all'uscita dell'Anima da sé, al suo donarsi, abbandonando definitivamente la propria individualità, al contrario l'uomo conserva la propria “persona”, e cioè il fondamento di sé stesso, l'elemento che permane e che consente il suo mutamento nei diversi stadi²⁶. Secondo questa prospettiva, il bello non è soltanto l'oggetto dello stato estetico, ma, nello stesso tempo, “uno stato della nostra soggettività”²⁷. Nella prospettiva schilleriana, la bellezza, sebbene non miri al raggiungimento di nessun risultato determinato, non soltanto ha il potere di raggiungere qualcosa di infinito, ma soprattutto di restituire l'uomo alla sua umanità²⁸. La bellezza è forma poiché la contempliamo, ma al tempo stesso è vita, poiché la sentiamo; essa è il nostro stato, è il nostro atto.

La connessione della nozione di bellezza a quella di vita è un altro dei nessi concettuali che ha origini nel pensiero neoplatonico. In VI 7 [38] Plotino afferma, infatti:

Διὰ τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἢ χυρὸς δ' ἐπὶ τεθνηκότος καὶ μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρκὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις μεμαρασμένον; Καὶ τῶν ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα καλλίω, κἂν συμμετρότερα τὰ ἔτερα ἢ; Καὶ αἰσχύων ζῶν καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ;

Per quale motivo, infatti, lo splendore del bello è maggiore su un volto vivente, mentre un volto morto ne possiede solo una traccia, benché nella carne e nelle proporzioni non si sia ancora danneggiato? E tra le statue quelle che più esprimono la vita non sono forse le più belle, anche se le altre sono più proporzionate? Un vivente brutto non è più bello di uno bello in statua?²⁹

Da queste poche linee affiora la nozione plotiniana di bellezza: il bello è intrinsecamente connesso alla vita, in quanto rappresenta il manifestarsi dell'originaria attività dinamica e vitale della natura intelligibile. Questo è forse il

²⁵ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit. Lett. XX, p. 229.

²⁶ *Ibid.*, Lett. XI, p. 165.

²⁷ *Ibid.*, Lett. XXV, p. 273.

²⁸ *Ibid.*, Lett. XXI, p. 235.

²⁹ Plot., *Enn.* VI 7 [38], 22, 27-31.

punto più interessante della riflessione plotiniana sulla nozione di bellezza; se la bellezza è espressione della vita, anche in riferimento alla bellezza sensibile, essa può trovarsi in tutta la sua intensità soltanto in un volto vivente e non in quello di una statua, così come un volto vivente, anche se brutto, potrà esprimere tutta la pienezza dell'essere, ossia la sua vita, al contrario del volto di un corpo morto, che, nonostante conservi le sue proporzioni, ha perso il tratto fondamentale del suo essere. Dalla concezione plotiniana, in linea con la tradizione platonica, emerge il valore incommensurabile della bellezza della natura, ossia della bellezza espressa dalla vitalità di un essere, di contro alla bellezza artistica che, invece, è incapace di esprimere il dinamismo dell'autentica bellezza.

Anche per Schiller il tratto fondamentale che definisce la bellezza in sé è caratterizzato dalla presenza della vita, o meglio dalla "forma vivente"³⁰; per questo motivo non è sufficiente estendere il bello al dominio del vivente, tanto che

[...] anche un blocco di marmo, per quanto sia e resti senza vita, può, ciononostante, diventare forma vivente grazie all'architetto e allo scultore; un uomo benché viva ed abbia forma, è ancora ben lungi dall'essere, perciò, una forma vivente. Per questo bisogna che la sua vita sia forma e la sua vita forma³¹.

La vita si dispiega nel passaggio dalla materia alla forma, essa rappresenta quindi l'unità di sensazione e ragione, e per questo non "semplice vita", né tanto meno solo forma, bensì "forma vivente". Anche nella prospettiva schilleriana, si rivela necessario non soltanto che la forma abbia vita nella nostra sensazione, ma anche che la materia prenda forma nel nostro intelletto. Soltanto l'unione di materia e forma, di finito e infinito, genera bellezza.

Il transito da una vita limitata ad una libera e assoluta è reso possibile per l'uomo dall'educazione estetica: il bello diviene il fulcro di un programma paideutico. L'educazione estetica, secondo Schiller, può contribuire alla formazione morale e spirituale dell'individuo, un'idea che richiama ancora una volta la concezione platonica del progetto di *paideia* come percorso di ascesa alle idee e soprattutto al Bene.

Tuttavia, se nel pensiero platonico, i due pilastri fondamentali della *paideia* sono rappresentati dalla musica e dalla ginnastica, le quali si indirizzano, l'una alla cura dell'anima, l'altra a quella del corpo, per culminare poi nelle

³⁰ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lett. XV, p. 191.

³¹ *Ibid.*

scienze matematiche che introducono alla dialettica; in Schiller è l'educazione estetica, attraverso l'arte, a rendere possibile il raggiungimento di un armonico accordo nel carattere. Nella nona lettera, infatti, il filosofo tedesco esordisce con una affermazione dal sapore platonico, ribadendo l'intima connessione di etica e politica, nella misura in cui ogni miglioramento nella sfera politica è reso possibile dalla nobilitazione del carattere. In questo modo, soltanto l'arte, che, come la scienza, «è dispensata da tutto quanto è positivo e introdotto da convenzioni umane»³², è in grado di formare un'anima bella³³, perché in essa si compie l'identità duale di ragione e sentimento, di *theorein* e *prattein*, il loro farsi uno, pur conservando la propria identità, dunque restando due. Per questo motivo, l'educazione estetica rappresenta il cammino più efficace per il raggiungimento da parte dell'uomo della sua dimensione autentica: l'uomo ha già in sé la predisposizione al divino, “der Weg zu der Gottheit”³⁴.

A questo punto mi sembra interessante richiamare brevemente alcuni dei passi delle *Repubblica*, dove Platone sottolinea la valenza etico-estetica dell'idea del Bene la cui potenza (δύναμις), come si legge nel *Filebo*, «si rifugia nella natura del bello».³⁵ Nella sezione conclusiva del V libro, Platone procede con la distinzione degli autentici filosofi, che dovranno governare la città, dalle altre figure di intellettuali³⁶. Il filosofo greco sottolinea che solo i filosofi sono in grado di indirizzare il desiderio verso ciò che è bello in sé e per sé, gli altri, “appassionati” ad esempio di discipline pratiche, dirigono, invece, la loro facoltà desiderativa verso le molteplici manifestazioni del bello; essi sono incapaci di vedere e di amare la natura del bello in sé (*auto to kalon*)³⁷.

Platone riprende quindi la distinzione tra il bello in sé e le cose ordinarie, che sono belle perché partecipano dell'idea del bello, proprio per sottolineare come soltanto a partire da ciò che è bello sempre, e cioè in senso assoluto e a-prospettico, sia possibile raggiungere il Bene.

Come per Platone, secondo il quale il fine della politica consiste nel rendere i cittadini il più possibile migliori sul piano etico e morale (*Grg.* 513e), anche per Schiller, per mezzo dell'educazione estetica, possono determinarsi

³² *Ibid.*, Lett. IX, p. 145.

³³ F. Schiller, *Grazia e Dignità*, trad. a cura di D. Di Maio, S. Tedesco, Milano 2016, pp. 123-147.

³⁴ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lett. XI, p. 167.

³⁵ Plat., *Phil.* 64e.

³⁶ Plat., *Rep.* 5. 475d-476b.

³⁷ *Ibid.*, 476b.

le condizioni per l'instaurarsi di una politica nella quale le decisioni vengono assunte sulla base di un orientamento razionale al bene.

Il compito dell'educazione estetica sembra essere innanzitutto quello di «sottomettere l'uomo alla forma anche nella sua vita puramente fisica»³⁸, poiché è a partire dal sensibile che deve avere inizio l'attività morale. Se è vero che l'uomo non è né solo materia, né esclusivamente spirito (Geist), attraverso il bello egli può riconquistare la sua originaria natura, la sua umanità e riconoscersi in armonia con il mondo. Per raggiungerla bisogna, però, percorrere la "via trascendentale" attraverso un processo di astrazione, che consente all'uomo di cogliere l'assoluto, l'immutabile, condizione d'esistenza della realtà fenomenica. Pertanto, come afferma Schiller, «chi non s'arrischi ad andare oltre la realtà mai conquisterà la verità»³⁹.

L'analisi condotta ha messo in luce come la concezione schilleriana del bello, pur inscritta nel contesto filosofico del XVIII secolo e fortemente influenzata dal pensiero kantiano, presenti significative risonanze con la tradizione platonica e neoplatonica. In particolare, il bello, nella prospettiva di Schiller, non si configura soltanto come un oggetto estetico, ma come un principio dinamico capace di armonizzare sensazione e ragione, materia e forma, finito e infinito. Tale funzione mediatrice richiama la dottrina platonica della *scala amoris* e il percorso di ascesa verso l'Idea del bello, così come la concezione plotiniana della bellezza come riflesso dell'ordine intelligibile e come forza vitale che anima la realtà sensibile.

Se per Platone e Plotino la bellezza costituisce un ponte verso il mondo delle idee e verso l'Uno, Schiller sembra, invece, farne il fulcro di un progetto paideutico volto alla formazione morale e politica dell'individuo. L'educazione estetica diviene, in questa prospettiva, il mezzo privilegiato per restituire l'uomo alla sua umanità, consentendogli di superare la frammentazione tra impulso sensibile e impulso razionale e di accedere a uno "stato estetico" in cui libertà e necessità si conciliano. In tal senso, la bellezza non è mera apparenza, ma "forma vivente", espressione di vita e di libertà, capace di orientare l'uomo verso l'assoluto senza recidere il legame con la dimensione fenomenica.

La riflessione schilleriana, pur non riproducendo alla lettera le dottrine platoniche e neoplatoniche, sembra raccoglierne l'eredità concettuale e rielabo-

³⁸ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lett. XXII, p. 236.

³⁹ *Ibid.*, Lett. IX, p. 161.

rarla in chiave moderna, trasformando la bellezza in principio di mediazione e di educazione. Essa si pone, dunque, come una sintesi originale tra estetica, etica e antropologia, in cui il bello diventa non solo oggetto di contemplazione, ma condizione di possibilità per la realizzazione piena dell'essere umano.

Il platonismo di Schiller nell'interpretazione di Luigi Pareyson

Francesco Marino

Schiller è tra gli autori che Luigi Pareyson (1918-1991) ha profondamente meditato nell'ambito di una continua interpretazione della storia del pensiero, che ha sempre accompagnato la sua elaborazione teoretica, nell'ottica di un indispensabile andirivieni tra teoresi e storia della filosofia. Si vedrà come l'interpretazione pareysoniana di Schiller porti in luce elementi della tradizione platonica che sono stati fondamentali per la definizione di una delle più rilevanti filosofie ermeneutiche del Novecento.

1. *Il (neo) platonismo di Pareyson*

È bene preliminarmente situare Pareyson nei confronti del platonismo e del neoplatonismo. Mentre è possibile trovare, tra le sue opere, studi dedicati specificamente ad Aristotele¹, non altrettanto invece per Platone. Tuttavia, citazioni e riferimenti a quest'ultimo ricorrono spesso, ed è indubbio che la preferenza di fondo del filosofo di Piasco sia per il platonismo e il neoplatonismo, non per l'aristotelismo². Preferenza, del resto, tradita dall'afferma-

¹ Cfr. *Il verisimile nella poetica di Aristotele* del 1946, ora in L. Pareyson, *Problemi dell'estetica. II. Storia*, a cura di M. Ravera, Mursia, Milano, 2000, pp. 95-117; *Il concetto di abitudine* del 1959, ora in L. Pareyson, *Iniziativa e libertà*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano, 2005, pp. 157-168.

² Si citano qui solo alcuni degli studi che hanno sottolineato i nessi tra il pensiero pareysoniano e il neoplatonismo: G. Riconda, *Augusto Del Noce e Luigi Pareyson. Ontologismo e filosofia della libertà*, Morcelliana, Brescia, 2023, p. 13; D. Monaco, *L'Uno senza fondamento. Cusano tra platonismo ed ermeneutica*, InSchibboleth, Roma, 2023; F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Morcelliana, Brescia, 2022; C. Ciancio, *Attualità e sviluppi del pensiero dell'ultimo Pareyson*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, a cura di C. Ciancio e M. Pagano, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2020, pp. 259-260; E. Guglielminetti, *Exclusio ad includendum. Luigi Pareyson tra politica, estetica e metafisica*, in *Il pensiero della libertà*, cit., p. 286; T. Ottobrini, *Dell'estasi razionale: intorno all'ipermetafisica dell'ineffabile dentro l'esperienza del mondo. Presenza di Plotino in Pareyson e il caso piziore di Damascio*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 20 (2018),

zione ch'è necessario ammettere un «eterno platonismo» se si vuol evitare di intendere la vita umana come vuota e inerte³. Nel contesto in cui è inserita, con tale affermazione Pareyson intende dire che la verità c'è, è all'origine, seppur come trascendente, impossibile in maniera esclusiva e definitiva. Nello stesso senso quest'altra affermazione: «il mondo ha un senso [...]. Si dirà: questo è platonismo. Sì, ma è un buon platonismo»⁴. Il platonismo di Pareyson, dunque, può intendersi in questo modo: la verità (e il Principio in senso plotiniano⁵) esiste, non è nulla, è però origine mai completamente riducibile alla situazione storica e finita che la esprime e la dice. La verità è, cioè, presente e trascendente, espressa ma infinita, dunque sempre ulteriore. La presenza dell'eterno nel sensibile sarà, come vedremo, uno dei punti maggiormente trattati da Pareyson nella sua lettura di Schiller.

Come Pareyson stesso ha dichiarato e come gli studi critici hanno rilevato, Plotino costituisce uno dei suoi autori perenni; la riflessione sugli scritti plotiniani, infatti, è testimoniata in tutte le fasi del suo pensiero, dai lavori sull'estetica a quelli sull'ontologia della libertà dell'ultimo periodo, passando per la fase di sistematizzazione della teoria ermeneutica. E i riferimenti a Plotino in ambito di riflessione estetica (1949-1954) ricorrono in saggi che si sovrappongono o quasi a quelli dedicati a Schiller.

La “summa” dell'estetica pareysoniana è costituita, come si sa, dal volume *Estetica. Teoria della formatività*, uscito in prima pubblicazione nel 1954 e poi rivisto dall'autore in ulteriori quattro edizioni (1960, 1974, 1988). In quest'opera, Plotino è ampiamente citato per chiarire il concetto di *contemplazione* (θεωρία): questa è insieme attiva e recettiva; non solo azione del soggetto, né solo imporsi dell'oggetto; bensì, nella contemplazione il contemplato e il contemplante hanno un rapporto ben più implicante che non quello scisso tra un soggetto e un oggetto isolati. La *forma* (ciò cui, secondo l'estetica di Pareyson, approda ogni processo artistico, ma anche ogni tipo di attività umana) non

mondodomani.org/dialegethai; C. Ciancio, *Introduzione al convegno su “Presenza della tradizione neoplatonica nella filosofia del Novecento”*, in «Annuario filosofico», 20 (2004), p. 34; F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 48 e sgg.; M. Cacciari, *Pareyson e la domanda fondamentale*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 128 (1994), 2, pp. 62-63; G. Riconda, *Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico. La proposta speculativa di Luigi Pareyson*, in «Paradigmi», X (1992), 28, p. 18.

³ Cfr. L. Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano, 1998, p. 26.

⁴ Ivi, p. 72.

⁵ Cfr. ivi, p. 25.

è semplice copia o immagine della cosa⁶. Non può esserlo, perché altrimenti tale scarto tra immagine e cosa non permetterebbe di dire che la prima *dica* la seconda, che, cioè, la forma espressa riveli la cosa. Citando appunto Plotino, è qui detto che la contemplazione è identica al contemplato, altrimenti non ci sarebbe verità, ma solo una “impronta” (secondo l’affermazione plotiniana)⁷. Ciò si chiarirà nel suo significato gnoseologico e ontologico allorché verrà detto che l’*interpretazione* è rivelazione della verità⁸. Si tratta, nella contemplazione, di una dialettica, quindi, tra alterità e identità, che costituiscono, appunto, i caratteri della *ri-velazione* e dell’interpretazione. Certamente il processo formativo-interpretativo è fatto di ricerca, sforzo, movimento e differenza, ma, quando detto processo giunge alla forma compiuta, la differenza scompare, il movimento si quiete e in ciò consiste il godimento estetico. Tuttavia, si tratta di una stasi solo momentanea, in quanto la stessa forma compiuta stimola ulteriore interpretazione. Ma ciò ci è sembrato costituire un punto di distacco, in verità, di Pareyson da Plotino, il quale, almeno nell’ambito di *Estetica*, suggerisce al filosofo italiano maggiormente un’idea di conclusione e raggiunta immobilità.

Infine, per quel che riguarda il rapporto col neoplatonismo, Pareyson ha sostenuto l’idea che la filosofia moderna sia stata molto influenzata da tale tradizione filosofica, ma prevalentemente nel suo aspetto monistico ed emanazionistico, sicché da Spinoza ad Hegel la corrente razionalistica ha svolto il neoplatonismo nel senso di un rigido necessitarismo, riducendo la libertà a *libera necessitas*⁹. Ma questo non è l’unico senso del neoplatonismo, anzi non ne costituisce il principale, e Pareyson si è impegnato (come molti studi hanno mostrato) a svolgere proprio il pensiero di Plotino nel senso di un’ontologia della libertà, chiaramente associandovi una profonda e innovativa interpretazione dell’esperienza religiosa, attraverso la lettura sia di passi biblici, sia dei grandi romanzi di Dostoevskij¹⁰.

⁶ Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 2002, p. 200.

⁷ Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 3, 5, rr. 20-25, tr. it. di G. Faggini (rev. da R. Radice), Bompiani, Milano, 2018, p. 826.

⁸ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 2005 (1971¹, 1972², 1982³).

⁹ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1995, p. 7.

¹⁰ Per questi temi dell’ultima filosofia pareysoniana, si veda, oltre che L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., anche L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1993.

2. Schiller e la contemplazione estetica

Nella sua interpretazione del concetto di *contemplazione*, oltre che di Plotino, Pareyson si serve anche di Schiller. All'intera opera filosofica del poeta tedesco, Pareyson ha dedicato un ampio studio nel 1949¹¹, nel quale, comunque, il nesso di Schiller col platonismo non è mai esplicitamente rilevato.

Commentando la poesia *Gli artisti* (1789), Pareyson osserva che anche per Schiller nella contemplazione estetica l'anima umana non è meramente passiva, bensì anche attiva perché creatrice («è bella essa stessa»¹²). Anche con riferimento a Schiller, quindi, la contemplazione viene intesa come rapporto tra attività e passività; nella contemplazione l'uomo «vuole figurare egli stesso». Bisogna evidenziare che il binomio attività/recettività (vero significato di quello attività/passività) costituisce forse il cardine principale di tutto il pensiero pareysoniano, come ebbe modo di sostenere Pareyson stesso¹³. Lo stesso significato emerge nella lettura ch'egli dà delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1795): in quanto stadio intermedio tra lo stato fisico e quello morale, nello stato estetico l'uomo permane nel mondo sensibile eppure se ne libera, contemplandolo; sicché la bellezza è, insieme, forma contemplata e vita vissuta. Qui contemplazione e sentimento si identificano e in ciò vi è sintesi di razionalità e sensibilità, spirito e natura, infinito e finito: «la contemplazione estetica come armonia di sensibilità e razionalità, e quindi come realizzazione della perfezione e integrità dell'uomo»¹⁴. Nello stesso periodo di tempo (1949-1950), con Plotino viene chiarito che immagine e cosa contemplata si identificano, e quindi che la contemplazione è insieme attività e passività (o recettività), mentre con Schiller che la contemplazione costituisce la compiutezza e perfezione dell'uomo.

La contemplazione viene da Pareyson studiata anche in *Del sublime* (1793), rilevando che in esso, affinché il sublime, cioè il sentimento di superiorità della ragione umana rispetto alla natura fisica, si dia in maniera più piena, la contemplazione deve avere un ambito più ristretto, e ciò accade nel *sublime pratico patetico* e non nel *sublime pratico contemplativo*. Vale a dire che la

¹¹ Si tratta di *L'estetica dell'idealismo tedesco. II. Schiller* pubblicato dapprima come dispensa presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Torino (1949), poi, insieme allo studio sull'estetica di Kant, in L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1950. Oggi è possibile leggerlo in L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, a cura di U. Perone, Mursia, Milano, 2005, pp. 161-309.

¹² L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, cit., p. 178.

¹³ Cfr. *Lezioni di Napoli* (1988), in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit.

¹⁴ L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, cit., p. 286.

contemplazione ha qui un ruolo più limitato nella scoperta e valorizzazione della libertà umana¹⁵. Tuttavia, ciò è perfettamente coerente con lo schema di attività e recettività che s'è detto: la contemplazione (immaginazione) non deve creare l'oggetto terribile, ma constatarlo e sublimarlo (riceverlo già come oggetto terribile).

Delle lettere a Körner del 1793 raccolte in *Kallias*, Pareyson evidenzia invece i seguenti elementi. Se nella conoscenza teoretica i fenomeni sono determinati dall'intelletto, in analogia con la libertà morale la bellezza, invece, appare allorché dei fenomeni è colta l'autodeterminazione: l'oggetto bello è quello che ha una regola e una forma, ma appare come libero¹⁶. Ciò è pienamente coerente con l'estetica che Pareyson stava sviluppando in quel momento: che la tecnica debba apparire come dettata dalla natura stessa della cosa, che la forma debba autodeterminarsi, sono elementi schilleriani che troveranno sviluppo nell'idea pareysoniana che l'opera d'arte sia *forma formante*, che, cioè, è l'opera stessa a fornire all'artista la regola della propria formazione¹⁷. Soprattutto, la contemplazione dunque coglie naturalezza e spontaneità quali caratteristiche proprie delle cose in quanto da sé determinate (dalla regola interna e non esterna). Ora, autodeterminazione, indipendenza, libertà sono caratteristiche del sovrasensibile e intellegibile (che può cogliere dunque il giudizio morale), eppure si ritrovano anche nel sensibile e a cogliervele è il giudizio estetico: sono i caratteri della bellezza.

3. *Sensibile e sovrasensibile*

Pareyson rileva che mentre per Kant il «bello come simbolo del bene» o la presenza di un «sostrato soprasensibile della natura e dello spirito»¹⁸ avevano solo un valore «critico», cioè di ipotesi necessaria che rendesse possibile il giudizio estetico e senza nessuna «conseguenza metafisica», in Schiller questi principi assumono «un carattere reale». Come detto, Pareyson non qualifica mai esplicitamente quello di Schiller come un pensiero platonico, tuttavia mi pare si possa dire qui che, secondo la sua lettura, Schiller concepisca in senso più platonico la presenza del bene nel bello e del soprasensibile nel sensibile,

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 199-200.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

¹⁷ Cfr. L. Pareyson, *Estetica*, cit., pp. 75, 78 e sgg.

¹⁸ L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, cit., pp. 223-224.

cioè in senso più reale e metafisico. Per Schiller, cioè, «la natura sensibile [...] è manifestazione della libertà sovrasensibile» e la contemplazione estetica coglie «la presenza del sovrasensibile nel sensibile», in quanto vi coglie quella stessa libertà (autodeterminazione) che è la caratteristica del sovrasensibile e della morale. Alla luce di tale realismo metafisico, la contemplazione è dunque il giudizio (estetico, sensibile) che coglie il razionale nel sensibile, ma non come giudizio intellettuale.

Se Pareyson parla, per Schiller, di presenza reale del sovrasensibile, ch'è contemplata e rivelata dalla contemplazione estetica, è probabilmente per una sua propria tendenza platonica (come rilevato all'inizio). Tendenza platonica che porterà Pareyson a teorizzare la presenza della verità nelle interpretazioni e la rivelatività delle espressioni finite, allorché la sua teoria ermeneutica troverà sistemazione in *Verità e interpretazione*.

Mi pare, quindi, che Pareyson valorizzi molto – nonostante mai esplicitamente – la tendenza platonica in Schiller, intesa come ricerca della corrispondenza o dell'armonia tra estetico e morale, Bello e Buono, della bellezza come apparizione del Bene e, dunque, della presenza reale del sovrasensibile nel sensibile. Questa corrispondenza tra i due piani sarebbe la caratteristica «nella lezione di Schiller»¹⁹. Altrettanto per il fatto che l'accordo tra moralità e sensibilità, dunque ragione e natura, è in Schiller un *ideale* ancora e sempre da realizzare, quindi da perseguire con l'educazione costante²⁰: la «bellezza del carattere [...] non è che un'idea, a cui può tendere»²¹. Anche in questo caso, è possibile vedere come tale valorizzazione costituisca per Pareyson un chiarimento, attraverso lo studio dell'opera schilleriana, del proprio personale percorso teoretico. Infatti, l'indissolubilità, nell'uomo, di idealità e realtà è esplicitamente connessa con *recettività* e *attività*, che, come detto, costituiscono concetti portanti di tutto il suo pensiero e che, in quello stesso periodo, Pareyson poneva alla base di quel personalismo ontologico che andava maturando: che lo spirito, nell'uomo, prenda corpo materiale è possibile dirlo anche dicendo che nell'uomo si trovano due impulsi, la «recettività nella sensazione e nella percezione» e «la nostra attività nel pensiero e nella volontà»²². Concetti, quindi, che Pareyson trovava proprio nella pagina schilleriana: «solo in

¹⁹ Ivi, p. 248.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 248, 249.

²¹ F. Schiller, *Grazia e dignità*, in Id., *Kallias. Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Abscondita, Milano, 2016, p. 102.

²² L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller*, cit., p. 261.

quanto è ricettivo [...] egli [l'uomo] è una forza pensante»²³. E, sempre in essa, Pareyson trova anche l'affermazione che nessuno dei due impulsi può pretendere di soppiantare l'altro: non solo non si può eliminare l'impulso razionale (formativo) a vantaggio del solo impulso sensibile (materiale), il che vorrebbe dire negare la natura ideale-morale dell'uomo; ma nemmeno si può sacrificare l'impulso materiale, immaginando il dominio della sola razionalità. Quest'ultima possibilità sarebbe il razionalismo, contro il quale Pareyson si è sempre posto, sulla base della sua matrice esistenzialistica (kierkegaardiana e pascaliana in specifico), e contro il quale, di fatto, si erge l'ermeneutica: che l'operare umano, sia pratico che teoretico, non sia che interpretazione vuol dire che in esso vi è sempre un *dato* ch'è *ricevuto* e non creato dalla ragione. Inizia, quindi, attraverso lo studio che ne ha fatto Pareyson, ad affacciarsi l'ipotesi che la filosofia ermeneutica possa avere, per il tramite di Schiller, una matrice platonica. Del resto, se *non c'è interpretazione che della verità*²⁴, se la verità è presente e reale nell'interpretazione, essa è presente *inesauribilmente* o – in senso schilleriano – *idealmente*. Così, il platonismo non solo sarebbe “eterno”, ma indispensabile per poter continuare a intendere l'interpretazione come interpretazione della verità. In ciò, il ruolo di Schiller è fondamentale, per intendere la verità, anziché come adeguazione, come realtà ulteriore sempre, ch'è da interpretare (o contemplare), cioè come ideale.

4. *Il Fedro sullo sfondo*

C'è una pagina del *Fedro* platonico²⁵ che può esser tenuta presente come origine comune a Schiller e a Pareyson, seppur non venga citata da quest'ultimo nello studio schilleriano. Nel mito del carro alato è detto che conoscere vuol dire avere già contemplato la verità; soprattutto, è detto che l'anima che non ha contemplato l'Idea non potrà giungere alla forma d'uomo, che, cioè, la contemplazione è il carattere proprio dell'uomo. Per Schiller, quale contemplazione del bello, per Pareyson come interpretazione della verità. L'Idea, poi, non è illusione umana, ma realtà ulteriore, non riducibile a nessuna delle molteplici determinatezze. Si trova qui, cioè, l'affermazione che vi è un nesso

²³ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, tr. it. di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2021, p. 183.

²⁴ Cfr. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 53.

²⁵ Cfr. Platone, *Fedro*, 249 B-C, tr. it. di G. Reale, in Id., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2005.

originario tra la persona e la verità, che l'uomo è essenzialmente apertura del vero (Pareyson); che l'essenza umana consiste nella contemplazione e nell'appartenenza all'ideale (Schiller).

La bellezza fisica, quindi, fa ricordare all'anima la Bellezza eterna, che comunque mai potrà essere raggiunta²⁶. L'ideale, cioè, è presente, agisce nella realtà sensibile e fisica, ma in quanto irraggiungibile. Accade che, seppur con grandi difficoltà, l'anima incarnata «procedendo dalle cose di quaggiù»²⁷ ricorda il «lassù». Mi sembra che tutto ciò dica l'Ideale come inteso da Schiller e da Pareyson, come reale nel sensibile ma immagine di altro, di un indefinibile.

²⁶ Cfr. *Fedro*, 249 D.

²⁷ *Fedro*, 250 A.

Tra estetica e filosofia trascendentale. Sul concetto di persona negli scritti teorici di Schiller

Giovanna Pinna

1. Introduzione

Negli scritti di Schiller dedicati alla teoria estetica e ispirati alla filosofia trascendentale di Kant il concetto di persona ha un posto di singolare rilievo. In particolare, esso appare in alcuni passaggi cruciali dello scritto del 1793 *Über Anmut und Würde* e delle *Lettere sull'educazione estetica* che rappresentano due tappe e due approcci teorici differenti della riflessione schilleriana sul significato e la portata del fenomeno estetico¹. Perché e come Schiller si serva delle nozioni di persona e personalità per spiegare la propria concezione del bello è questione non del tutto secondaria, considerato che l'estetica moderna a partire da Kant è in primo luogo una teoria del soggetto e quella di persona è invece una specificazione della soggettività che pertiene essenzialmente agli ambiti della filosofia morale e del diritto. Nel pensiero moderno il concetto di persona si definisce da un lato in relazione a un'idea di identità basata sulla coscienza come centro unificatore degli atti e delle volizioni di un individuo, laddove un ruolo essenziale gioca la memoria (Locke), e dall'altro al principio di responsabilità morale e soprattutto giuridica². La personalità morale è l'espressione dell'autonomia del dovere, quindi della libertà³. Sebbene anche in Kant al concetto di persona appartengano originariamente le

¹ Le opere di Schiller saranno citate da *Werke und Briefe* (Frankfurter Ausgabe), Bd. VIII, *Theoretische Schriften*, hrsg. von R.P. Janz, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1991 (in seguito: FA). Per le lettere farò riferimento a *Schillers Werke*, Nationalausgabe, gegr. von J. Petersen, fortgeführt von B. von Wiese, L. Blumenthal et al., Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1943 sgg. (in seguito: NA).

² Su Locke cfr. R. Kather, *Person. Die Begründung menschlicher Identität*, WB, Darmstadt, 2007, pp. 50-58 e R. Brandt, *John Lockes Konzept der persönlichen Identität. Ein Resümee*, in «Aufklärung», 18 (2006), pp. 37-54.

³ Per un'analisi dello sviluppo del concetto di persona in Kant, che passa attraverso la critica alla psicologia razionale, si veda G. Mohr, *Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel*, in D. Sturma (hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte - theoretische Philosophie - praktische Philosophie*, Mentis, Paderborn, 2001, pp. 104-141.

determinazioni cognitive dell'autoreferenzialità e della continuità temporale dell'identità, esso compare principalmente nel contesto della filosofia pratica, della filosofia del diritto e dell'antropologia. Per Kant la persona è il soggetto responsabile delle azioni e l'istanza permanente che, al di là del variare delle condizioni soggettive e delle intenzioni, determina la massima dell'agire.

Pur richiamandosi in linea di principio all'accezione kantiana del termine, Schiller opera una evidente forzatura del significato, facendo della persona un elemento del percorso di fondazione della razionalità estetica che configura al tempo stesso un parziale distanziamento da alcuni assunti della filosofia di Kant. Il concetto di persona ricorre inoltre con frequenza negli scritti di Reinhold, uno degli intellettuali con cui Schiller a Jena discuteva più frequentemente di filosofia. In particolare, nelle *Lettere sulla filosofia kantiana*, cui Schiller si richiama espressamente a proposito della definizione della volontà, compare nel contesto eminentemente pratico della teoria degli impulsi⁴.

Come cercherò di mostrare nelle considerazioni che seguono l'uso del concetto di persona può essere inteso come un indice della trasformazione cui Schiller sottopone la teoria estetica di Kant, riconducibile a tre punti principali: la ricerca di un fondamento oggettivo della bellezza, i dubbi riguardo alla concezione kantiana dell'Io morale, che rivelano la mai del tutto cancellata matrice psico-antropologica del pensiero di Schiller, da cui deriva il disinteresse per il bello naturale e lo spostamento dell'asse del discorso estetico sull'arte.

2. Libertà nell'apparenza

La prima ricorrenza significativa del termine persona, usato in un senso che potremmo definire analogico-metaforico («la persona della cosa») si trova nel primo testo con cui Schiller si confronta direttamente con la filosofia kantiana, i cosiddetti *Kallias Briefe*. Non si tratta in realtà di un testo teorico in senso proprio, bensì di una serie di lettere indirizzate all'amico Gottfried Körner, grande ammiratore di Kant, in cui Schiller esponeva le sue considerazioni sulla definizione della bellezza in esito ad un confronto intenso con la *Critica del Giudizio*. Scritte nella prima metà del 1793, le lettere dovevano

⁴ Per una sintesi della questione del ruolo giocato da Reinhold nell'elaborazione di temi kantiani negli scritti teorici di Schiller si veda M. Bondeli, *Karl Leonhard Reinhold's Influence on Schiller's Reception of Kant*, in A. Falduto, T. Mehigan (eds.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave Macmillan, Cham, 2023, pp. 477-495.

servire come base per l'elaborazione di un saggio di carattere filosofico che non vide mai la luce: «Credo di aver trovato il concetto oggettivo del bello – che per Kant non è possibile – che *eo ipso* assurge anche a principio fondamentale del gusto. Metterò in ordine i miei pensieri sull'argomento e li pubblicherò la prossima Pasqua in un dialogo dal titolo *Kallias*, o della bellezza»⁵. Il progetto evidentemente si richiamava alla tradizione platonica del dialogo filosofico, di cui il *Phädon* (1767) di Mendelssohn rappresentava un esempio contemporaneo ben noto a Schiller⁶, e mirava a riprodurre nella forma espositiva la dialettica dialogica che informa l'intenso scambio epistolare. In questo Schiller sottopone al giudizio severo dell'amico le sue considerazioni critiche sui fondamenti teorici dell'estetica di Kant e reagisce di conseguenza, riassestando di volta in volta il percorso argomentativo. Il saggio, come è noto, non fu mai pubblicato, forse per la difficoltà di portare coerentemente a termine la deduzione concettuale di un criterio ultimo e oggettivo per definire il bello sulla base del metodo soggettivo-trascendentale⁷. Schiller intendeva muoversi nell'orizzonte concettuale kantiano ma, con un significativo rovesciamento di prospettiva rispetto Kant, che negava qualsiasi possibilità di individuare nell'oggetto le caratteristiche che inducono il sentimento di piacere e quindi il giudizio estetico. Ciò non toglie che *Kallias* rappresenti il primo passo nella trasformazione della teoria kantiana del giudizio estetico in una concezione del bello come prodotto di una opposizione dinamica tra le regole che strutturano il finito e la loro effrazione creativa, che si riassume nella formula della bellezza come libertà nell'apparenza (*Freiheit in der Erscheinung*).

Schiller opera innanzitutto una ricollocazione del discorso sul bello, e in generale della sfera estetica, dall'ambito conoscitivo in quello pratico. Richiamandosi principio kantiano del piacere senza concetto, egli esclude che nella definizione della bellezza entri in gioco un giudizio conoscitivo sull'oggetto. Poiché infatti la ragione teoretica (che in realtà Schiller identifica con l'intelletto) opera nell'ambito della necessità naturale e il giudizio estetico esclude qualsiasi determinazione concettuale dell'oggetto, essa gli appare inadeguata a rendere conto dell'essenza della bellezza.

⁵ Schiller a Körner, 21.12 1792 (NA 27, p. 170 sg.).

⁶ In una lettera a Körner dell'11.1.1793 Schiller annovera Moses Mendelssohn tra gli autori che sta leggendo ai fini dell'elaborazione della propria teoria estetica. Cfr. NA 26, p. 174.

⁷ Il testo delle lettere divenne pubblico solo nel 1846, con la pubblicazione dell'epistolario con Körner. La *Nationalausgabe* riporta i cosiddetti *Kallias-Briefe* all'interno dell'epistolario (NA 26), mentre nella *Frankfurter Ausgabe*, a cui qui si fa riferimento, l'insieme delle lettere compare come testo autonomo.

Se tuttavia solo l'universalità della ragione garantisce la possibilità di definire la bellezza secondo criteri univoci, allora – afferma – bisogna rivolgersi alla ragione nel suo uso pratico. La bellezza, infatti, «non è rintracciabile nella ragione teoretica, essendo del tutto indipendente dai concetti; e poiché la si deve coscienziosamente cercare *nella famiglia della ragione*, e poiché oltre alla ragione teoretica vi è solo quella pratica, allora sarà qui che dovremo cercarla e trovarla»⁸. Non abbiamo quindi a che fare un'idea di soggetto conoscente, ma con un soggetto che vuole, decide e agisce liberamente. La volontà, che costituisce la caratteristica principale del pratico, è concepita da Schiller in senso non kantiano, come la capacità di scegliere liberamente tra l'imperativo della ragione e le esigenze della sensibilità. Beninteso la ragione pratica, che ha ad oggetto volizioni e azioni, diventa strumento del giudizio estetico non *juxta propria principia*, bensì in senso puramente regolativo ed analogico. Non si tratta di valutare l'oggetto nella sua corrispondenza a criteri morali, ma di proiettare sull'oggetto il fondamento dell'autonomia morale del soggetto, la libertà del volere. L'oggetto bello, che necessariamente appartiene alla sfera del sensibile, è tale in quanto la sua forma appare autonoma rispetto alle leggi di natura, alle quali per altro verso non può sottrarsi. Secondo Schiller quest'uso meramente analogico della ragione pratica consente di affermare la libertà (anche qui in senso regolativo, come apparenza della libertà) come fondamento stesso dell'idea di bellezza. «Assumere o imitare la forma della ragione pratica – scrive – significa semplicemente essere determinato non dall'esterno ma da se stesso, essere determinato autonomamente o apparire tale»⁹. Ciò che si mostra nell'apparire è dunque «il principio interno dell'esistenza di una cosa, considerato al tempo stesso come il fondamento della forma, *la necessità interna della forma*»¹⁰. Schiller chiama eautonomia, intesa come una sorta di intensificazione del principio di autonomia, la condizione della forma autodeterminata e autodeterminantesi. Ciò che qui emerge è una visione dinamica della costituzione della forma bella, laddove la legge di natura o la regola dell'arte rappresentano al tempo stesso il fondamento reale e il principio negativo dell'apparenza della libertà.

Attraverso l'uso analogico della ragione pratica nella deduzione del concetto di bellezza Schiller rielabora in maniera originale l'idea kantiana del bello

⁸ *Kallias, oder über die Schönheit*, FA VIII, p. 283; tr. it. *Kallias. Lettere sulla bellezza*, in F. Schiller, *Kallias-Grazia e dignità*, a cura di D. di Maio e S. Tedesco, Abscondita, Milano, 2016, p.18.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ FA VIII, p. 306.

come simbolo del bene, indicando una possibile spiegazione dell'attrazione connessa al piacere disinteressato per l'oggetto bello¹¹. Considerata dal punto di vista dell'effetto questa somiglianza o affinità del bello con la ragione è secondo Schiller ciò che produce non soltanto piacere, ma anche una forma di amore, derivante dalla percezione di una strutturale affinità dell'oggetto bello con la nostra libertà interiore. Si può forse scorgere qui un riflesso della concezione platonica dell'eros, sebbene Schiller insista sulla coesistenza della componente intellettuale con la dimensione sensibile del piacere estetico piuttosto che sulla tensione verso l'intelligibile: «Questa inclinazione della ragione a unirsi con il sensibile si chiama *amore*», si legge nelle lezioni di estetica¹². Il soggetto non contempla semplicemente l'oggetto bello, come in Kant, bensì entra in una relazione empatica con esso. In tal senso, afferma Dieter Henrich, il gioco dell'immaginazione «non è più il gioco del soggetto con se stesso in occasione della contemplazione di un oggetto, piuttosto in esso il soggetto entra in gioco nell'oggetto»¹³.

L'idea della libertà nell'apparenza non solo rappresenta una deviazione rispetto all'estetica di Kant in quanto vuole esprimere il principio oggettivo del bello, ma perché presuppone come fondamento del bello, sia pure in termini analogici, un'idea di libertà del volere come scelta piuttosto che come identificazione col principio razionale, che volutamente contrasta col dualismo kantiano di sensibilità e ragione. Il rapporto analogico tra bellezza e fondamento morale, che costituisce il principale filo espositivo delle *Lettere*, è ribadito dall'espressione inconsueta «la persona della cosa» per indicare ciò che è al tempo stesso inerente alla sua natura e libera espressione di essa, ovvero indipendente dalla norma¹⁴. Un uso lessicale che rivela una concezione del bello come proiezione del principio soggettivo ovvero come simbolo della volontà¹⁵. E non è un caso che sia il concetto di libertà e non quello di moralità a costituire il legame concettuale tra la sfera della bellezza e la ragione pratica. Se si considera che la persona è per Schiller la permanenza dell'identità del soggetto nella sua auto-

¹¹ Su questo F. Beiser, *Schiller as Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 60 sg.

¹² Schiller tenne un corso di estetica all'università di Jena nel semestre invernale 1792-1793, di cui ci è pervenuta una trascrizione di C.F. Michaelis, che le pubblicò nel 1806, subito dopo la morte di Schiller. FA VIII, p. 1072 sg.

¹³ D. Henrich, *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11 (1957), pp. 527-547.

¹⁴ Lettera del 23.2.1793 (FA VIII, p. 301).

¹⁵ Su questa trasformazione in senso antropologica degli assunti kantiani si veda W. Düsing, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität*, in K. L. Berghahn (hrsg.), *Friedrich Schiller. Zur Geschichtlichkeit seines Werkes*, Scriptor Verlag, Kronberg, 1975, pp. 197-239.

nomia, ed è ciò che determina l'agire dell'individuo nella costante interazione tra principio morale e sensibilità¹⁶, ciò che si intende con «persona della cosa» è quindi l'apparenza dell'autodeterminazione morale, cui si accompagna l'idea dell'individualità della configurazione sensibile dell'oggetto bello.

3. *Persona e grazia*

La libertà nell'apparenza costituisce il presupposto non detto del saggio che segue immediatamente le lettere sulla bellezza, *Über Anmut und Würde*, in cui Schiller intraprende un percorso differente, passando dalla fondazione del bello nella ragione (morale) all'indagine sulla relazione tra bellezza e moralità. Il saggio comincia, secondo un uso che volutamente allude alle figure platoniche, con un mito tratto dal libro XIV dell'Iliade, quello del cinto di Venere, un ornamento che simboleggia la grazia e che Afrodite presta a Era perché possa piegare Zeus ai suoi intenti. Mentre la bellezza, in quanto perfezione della forma, è consustanziale alla natura della dea, la grazia, rappresentata dalla cintura, è qualcosa che rende attraente chi la indossa, ma è indipendente dalla sua oggettiva configurazione esteriore. L'argomentazione muove dunque da un'interpretazione allegorica: «il significato esplicito del mito greco è che la grazia si trasforma in una qualità della persona e che colei che indossa la cintura è realmente amabile e non soltanto lo *appare*»¹⁷. In altri termini, qualcosa che non appartiene alla natura del soggetto gli conferisce una proprietà percepibile dai sensi che diventa caratteristica della persona, ovvero della parte spirituale persistente della soggettività. Anche in questo caso Schiller parla di persona, che rappresenta la parola chiave nella definizione estetica del concetto di grazia. Il motivo è che alla persona spetta una posizione intermedia nella costituzione del soggetto pratico, poiché da un lato costituisce il fondamento della sua autonomia, dall'altro esiste solo nell'interazione con il mondo e la sensibilità. In altre parole, la persona rappresenta ciò che è non naturale e non sensibile nel soggetto, ma che si realizza solo attraverso il medium della sensibilità e della corporeità.

¹⁶ Come osserva J. Robert, trattare le cose come persone agenti rappresenta la principale operazione metaforica dei Kallias-Briefe (J. Robert, *Schein und Erscheinung: Kant-Revision und Semiotik des Schönen in Schillers Kallias-Briefen*, in J. Bollenbeck, L. Ehrlich, hrsg., *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker*, Böhlau, Köln/Wien, 2007, pp. 159-175).

¹⁷ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, FA VIII, p. 331; tr. it. cit., p. 66.

Il concetto di grazia come bellezza mobile è definito in opposizione a quello di «bellezza fissa», chiamata anche «bellezza architettonica» o «bellezza della struttura» (*Schönheit des Baues*), da non confondersi con la perfezione tecnica del corpo umano, ovvero con l'adeguatezza della forma corporea alla finalità organica, che pure la condiziona. Se la bellezza architettonica è espressione sensibile di un soggetto umano ideale – e qui Schiller chiaramente ha in mente il canone classicistico della scultura – la grazia esprime nel movimento il modo di essere della persona come unità sensibile-razionale. Essa, afferma Schiller, pertiene solo all'essere umano e non agli altri enti di natura, e non procede direttamente dalla struttura corporea, bensì da un moto spirituale volontario dell'individuo: «la grazia è la bellezza della forma sotto l'influsso della libertà; la bellezza di quei fenomeni che la persona determina. La bellezza architettonica rende onore all'autore della natura, la grazia a colui che la possiede»¹⁸. Con tale osservazione egli mette in relazione la grazia con la volontà del soggetto, cioè con sfera morale, compiendo un'operazione parallela alla collocazione del bello nel dominio pratico e alla conseguente identificazione di bellezza e libertà compiuta nei *Kallias-Briefe*.

Nella riflessione di Schiller sulla grazia convergono motivi provenienti da diverse tradizioni di pensiero, filtrati, per così dire, dal confronto con Kant. Tra le questioni più discusse dalla critica, a partire da un famoso saggio di Cassirer¹⁹, vi è certamente il possibile influsso del pensiero di Shaftesbury, le cui dottrine di marca neoplatonica erano state recepite e rielaborate da autori come Christian Garve, noti a Schiller sin dai tempi della *Karlsschule*. Non vi sono attestazioni certe di una lettura diretta delle opere di Shaftesbury da parte di Schiller, che si limita ad esprimere un'intenzione in tal senso in una lettera alla cognata Caroline von Beulwitz²⁰, ma la componente sentimentale dei concetti di virtù e di grazia può almeno in parte essere ricondotta alle teorie moralisti inglesi come Ferguson e Hutcheson, eredi di Shaftesbury, di cui vi è traccia visibile negli scritti giovanili²¹. Rispetto a questi, tuttavia, le opere

¹⁸ *Ibid.*, p. 344; tr. it. cit., p. 78.

¹⁹ E. Cassirer, *Schiller und Shaftesbury*, «Publications of the English Goethe Society», New Series 11 (1935), pp. 37-59.

²⁰ Lettera del 27.11.1788: «Den Shaftesbury freue ich mich einmal zu geniessen, vielleicht ist das ein Geschäft für den Sommer» (NA XXVI, p.147). Un ulteriore possibile tramite della conoscenza di Shaftesbury è Christoph Martin Wieland, autore tra l'altro di un poemetto sulle grazie, con cui Schiller intrattenne rapporti molto stretti di scambio e di collaborazione editoriale. Wieland era un grande conoscitore della cultura greca e trattò della scuola socratica in vari saggi e anche nei romanzi, giungendo però a posizioni antiidealistiche.

²¹ Sull'influsso dell'Illuminismo inglese sul giovane Schiller W. Riedel, *Die Anthropologie des jungen Schiller*,

del periodo kantiano sono incentrate sulla ricerca di una sintesi di sensibile e intelligibile, piuttosto che sulla tensione verso l'intelligibile, sul modello greco della *kalokagathia*²².

Un secondo punto di riferimento è, come accennato prima, la centralità del corpo umano nella cultura del Settecento, che unisce la visione della plastica greca elaborata da Winckelmann con la concezione psico-antropologica della relazione tra corpo e anima, un tema degli scritti giovanili mai completamente sparito dall'orizzonte problematico di Schiller. Dietro la terminologia kantiana dello scritto fa capolino la discussione sulla fisiognomica di cui Schiller si era occupato già nella dissertazione *Sul rapporto tra la natura animale e quella spirituale dell'uomo*²³. Per Schiller il carattere dell'individuo concorre a plasmarne i tratti e gli atteggiamenti corporei, in contrasto con la posizione di Lavater, il corifeo della fisiognomica, secondo il quale i tratti somatici rivelano le attitudini innate del soggetto. Egli tende piuttosto a integrare nell'impianto trascendentale del discorso elementi di tipo psicologico, come l'analisi della radice emozionale dei riflessi corporei negli atti volontari, pervenendo a proposito ad una sorta di psicosomatica morale.

«La persona – è noto a cosa intendo alludere con tale termine – prescrive al corpo i movimenti mediante la propria volontà, quando vuole produrre un effetto immaginato nel mondo sensibile, e in tal caso questi movimenti si chiamano *volontari* oppure tali movimenti avvengono involontariamente, secondo una legge di necessità; questi li chiamo movimenti *simpatetici*», e «accompagnano il sentimento morale o l'azione morale²⁴. Se alla natura si deve la bellezza della struttura, è all'influsso dell'anima che si deve, afferma Schiller «la bellezza del gioco», con una formula che reinterpreta, adattando la concezione kantiana del giudizio sul bello come espressione del «libero gioco delle facoltà» a una concezione della sfera estetica come spazio di interazione tra determinazione morale del soggetto e la varietà del sentimento. L'uomo è

Königshausen und Neumann, Würzburg, 1985, pp. 180 sg. Si veda inoltre W. Witte, *Der Einfluss der britischen Ästhetik auf Schiller*, in K. L. Berghahn (hrsg.), *Schiller. Zur Geschichtlichkeit seines Werkes*, Scriptor, Kronberg, 1975, pp. 309-320.

²² A questo proposito Beiser parla con buone ragioni di «Shaftesbury myth», essenzialmente in base al fatto che l'idea di bellezza morale di Shaftesbury «does not conceive moral excellence in terms of the all-rounded development of human powers; it does not give equal weight to sensibility at all», e la sua idea di armonia può realizzarsi solo nella sfera intellettuale. Cfr. F. Beiser, *Schiller as Philosopher*, cit., p. 91 sgg.

²³ F. Schiller, *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner Geistigen*, FA VIII, p. 157.

²⁴ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, FA VIII, p. 346; tr. it. pp. 79 sg.

al centro dell'esperienza estetica come «persona, vale a dire un essere che può divenire esso stesso causa, e più precisamente causa ultima e assoluta dei propri stati; un essere in grado di trasformarsi per ragioni che trova in se stesso. Il modo della sua manifestazione fenomenica (*seines Erscheinens*) dipende dal suo modo di sentire e di volere, quindi dagli stati determinati da lui stesso, nella sua libertà, e non dalla natura secondo la sua necessità»²⁵. L'insistenza sul concetto di persona in questo contesto offre una chiara indicazione sul focus del discorso di Schiller, l'impianto morale della soggettività nella sfera estetica, ancora più evidente se si guarda al secondo polo concettuale del saggio, il concetto di dignità che chiama in causa il sublime e le questioni legate alla definizione del tragico.

Il concetto di persona è dunque connesso in linea di principio con la determinazione della volontà. Per Schiller essa è propriamente il *primum movens* degli atti della volontà. Ora, per Kant la volontà coincide con i principi della legislazione morale e può essere di conseguenza considerate come l'espressione dell'assoluto radicamento dell'io pratico nella ragione. Di conseguenza la volontà agisce sempre secondo la legge morale, cioè secondo il principio di libertà nell'uomo, così che ogni azione che non corrisponde alla legge morale non può essere detta libera. Per Schiller la volontà è la capacità di decidere liberamente tra le esigenze della ragione e quelle della sensibilità. Tale concezione della volontà, che rappresenta il maggiore punto di distacco rispetto a Kant, può essere ricondotta in parte alle discussioni con Karl Leonhard Reinhold, cui si fa esplicito riferimento in una nota al testo²⁶. Da Reinhold Schiller deriva la concezione della volontà come facoltà libera, che può scegliere arbitrariamente in quanto indipendente sia dalla legalità della ragione, sia da quella della natura. Significativo è il fatto che nel contesto in cui Reinhold tratta il concetto della libera volontà in rapporto alla teoria degli impulsi, l'atto volontario è riferito non al soggetto, ma alla persona. Schiller riproporrà la medesima correlazione tra persona e volontà nella quarta lettera sull'educazione estetica, dove si afferma che «la volontà dell'uomo sta perfettamente libera tra dovere e inclinazione, e questa prerogativa sovrana della sua per-

²⁵ *Ibid.*, p. 342; tr. it. p. 76.

²⁶ Cfr. FA VIII, p. 375n. Schiller si riferisce ai *Briefe über die Kantische Philosophie* (1790), in particolare all'ottava lettera. Secondo Reinhold la libertà del volere è «das Vermögen der Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung seines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetz oder gegen dasselbe zu bestimmen». K.L. Reinhold, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. Bondeli, Bd. II, Schwabe, Basel, 2007, p.197.

sona non può né deve esser toccata da alcuna costrizione fisica»²⁷. Sebbene la moralità della singola azione dipenda dalla corrispondenza alla legge della ragione, a determinare il carattere morale di un individuo è il fatto che in lui il principio morale agisce non contro l'inclinazione, ma in accordo con essa, ed è precisamente questo che Schiller identifica con l'anima bella. La grazia rappresenta il correlato estetico dell'anima bella, cui è sottesa una visione della virtù distinta da quella di Kant, poiché virtuoso non è chi semplicemente segue il dettato della legge morale, che ma chi aderisce anche emotivamente a quel dettato. Con ciò Schiller introduce nella sua costruzione estetico-morale una visione del sensibile che non è ciò che deve essere arginato o soppresso, bensì integrato nell'azione morale.

La revisione della concezione kantiana della volontà e della libertà, che Schiller intraprende sulla scorta delle riflessioni sviluppate da Reinhold, va oltre la determinazione estetica della grazia. Quest'ultima rappresenta infatti il documento visibile, per così dire, della conciliazione della natura sensibile dell'uomo con la sua natura razionale-trascendente. La grazia come costituzione estetica della figura umana assume una rilevanza morale in quanto proiezione delle caratteristiche della persona. L'interrogazione filosofica non riguarda più l'apparire, ma ciò che gli sta a fondamento: «che tipo di *costituzione personale* può mai esser questa che concede la maggiore libertà agli strumenti sensibili della volontà, e che tipo di sentimenti morali si conciliano al meglio con la bellezza dell'espressione»²⁸?

Spostando l'attenzione dalla qualità estetica della grazia alle caratteristiche spirituali della persona che la esprime (la cosiddetta «anima bella») Schiller, con una movenza non infrequente nel suo stile argomentativo, sposta, senza ulteriori giustificazioni, il centro del discorso dal piano estetico a quello della filosofia morale. Di conseguenza i concetti di libertà e di volontà, che in relazione ai fenomeni estetici hanno un valore riflettente-analogico, tornano ad essere usati in senso proprio, come determinazioni morali e stanno in un rapporto di opposizione non più con l'apparenza fenomenica, bensì con la sensibilità e il sentimento. Ad essere in questione è qui la possibilità dell'accor-

²⁷ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, FA VIII, p. 564; tr. it. *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo, 2009, pp. 27 sg. Sul contributo di Reinhold all'interpretazione schilleriana della filosofia morale di Kant si veda, oltre al già citato articolo di Bondeli (vedi nota 4), S. Roehr, *Zum Einfluss K. K. Reinholds auf Schillers Kant-Rezeption*, in M. Bondeli und H. G. Schrader (hrsg.), *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*, Rodopi, New York/Amsterdam, 2003, pp. 106-121.

²⁸ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, FA VIII, p. 362; tr. it. cit., p. 92.

do tra l'obbedienza all'imperativo morale e l'inclinazione del sentimento, che Kant in linea di principio esclude: «Kant espone, nella sua filosofia morale, l'idea del *dovere* con una durezza che fa arretrare, spaurite, le grazie e potrebbe facilmente indurre un intelletto debole a cercare la perfezione morale lungo la via di una oscura ascesi monastica»²⁹. Il distanziamento dalla dottrina morale di quello che non cessa tuttavia di essere il suo principale riferimento filosofico è in parte mitigata da una serie di considerazioni sulle circostanze storico-culturali che avevano costretto Kant ad irrigidire la sua posizione per combattere sia l'eudemonismo con risvolti teologici, sia il materialismo della filosofia del suo tempo; tuttavia, le divergenze riguardo al ruolo dell'inclinazione nelle scelte morali restano evidenti³⁰. Accanto alla concezione della volontà libera, che non mette in discussione l'assoluta validità della legge morale ma nega la coincidenza tra volontà e ragione pratica, Schiller afferma l'esistenza di una «inclinazione al dovere» che accompagna e sostiene la scelta morale. I sentimenti riguardano infatti la messa in atto e non la motivazione di essa. Anticipando una delle tesi principali delle *Lettere sull'educazione estetica*, la necessità di educare il sentimento per superare la barbarie prodotta da una ragione unilaterale, Schiller osserva che «la volontà ha peraltro un rapporto più immediato con la facoltà dei sentimenti che con quella della conoscenza, e sarebbe funesto, in alcuni casi, se dovesse solo orientarsi sulla ragione pura»³¹. Ciò che non lo convince della posizione kantiana è che la libertà intesa come dominio della ragione sulla costituzione sensibile del soggetto finisce per mettere essere autocontraddittoria, poiché si configura come oppressione di una parte dell'essere umano sull'altra³². Lo sviluppo di una «umanità completa» nell'accezione schilleriana risiede nell'interiorizzazione dei principi morali, che entrano in un certo senso a far parte dell'*habitus* sentimentale della per-

²⁹ *Ibid.*, p. 367; tr. it. cit., p. 97. Sulla revisione schilleriana del rigorismo morale di Kant cfr. F. Fabbianelli, *Impulsi e libertà in Schiller (1791-1793). Un caso paradigmatico*, in «Rivista di Storia della filosofia», LIV (1999), pp. 415-436; A. Falduto, *Personhood according to Kant (and Schiller). Personality, Being a Human Being, and Revolution*, in F. M.F. Silva and L. Caranti (eds.), *The Kantian Subject New Interpretative Essays*, Routledge, New York, 2024, pp. 180-198.

³⁰ In una lettera a Körner del 28.2.1793 Schiller, in seguito alla lettura dello scritto di Kant sulla religione si esprime in termini entusiastici sui fondamenti della sua dottrina morale, ma sollevava al tempo stesso dei dubbi riguardo alla convinzione che vi sia «una propensione al male del cuore umano, in contrasto con la sua visione perfettibilista dell'umanità, da cui l'idea dell'educazione come strumento per armonizzare impulsi e ragione (NA 26, p. 219).

³¹ F. Schiller, *Über Anmut und Würde*, FA VIII, p. 370; tr. it. cit., p. 99.

³² Su questo vedi A. Falduto, *One more time on the alleged repugnance of Kant's ethics? Schiller's Kallias letters and the entirety of human being*, in «European Journal of Philosophy», 29 (2021), 4, pp. 795-810.

sona, talché si può dire che la natura stessa dell'individuo diviene morale. La critica al rigorismo di Kant in *Grazia e dignità* segna per certi versi un punto di non ritorno nell'evoluzione del suo pensiero, sebbene egli non metta in dubbio in linea di principio la cogenza della legge morale e riconosca a Kant il merito di aver superato una visione utilitaristico-egoistica della ragione. Schiller, come afferma Jörg Noller, «sostituisce l'imperativo categorico della pura ragione pratica con un imperativo alternativo, l'imperativo dell'armonia umana e dell'unità»³³.

4. *Persona e stato*

Nelle *Lettere sull'educazione estetica* l'opposizione di persona (*Person*) e stato (*Zustand*) rappresenta il primo passo della deduzione trascendentale del «puro concetto della bellezza, che si fonda sulla struttura duplice, sensibile-razionale, dell'essere umano. Anche qui Schiller, come già in *Grazia e dignità*, intende con persona il fondamento trascendentale dell'essere umano finito e, in senso morale, il principio della libertà. La persona è il fondamento del soggetto umano, il suo permanere identico al di fuori della temporalità, mentre lo stato è il suo essere nel tempo, il mutamento: «Pur nella permanenza della persona lo stato muta, pur nel mutamento dello stato la persona permane. Noi passiamo dalla quiete all'attività, dall'emozione all'indifferenza, dall'accordo alla contrapposizione, ma noi tuttavia siamo sempre, e ciò che da noi procede direttamente, permane»³⁴. La relazione che intercorre tra persona e stato è di azione reciproca (*Wechselwirkung*), una nozione mutuata da Fichte³⁵, di cui Schiller ha fatto la struttura portante della propria specifica accezione di dialettica, in cui il momento della sintesi non è una *Aufhebung* in senso hegeliano, bensì una composizione della tensione degli opposti in un punto di equilibrio. Nella dinamica tempo-persona esposta nell'undicesima lettera il tempo è ciò che rende possibile l'estrinsecazione del fondamento, ma è anche principio di limitazione, che costringe il soggetto in una condizione determinata. Persona

³³ J. Noller, *Schiller on Morals*, in *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, cit., pp. 341-351, qui p. 343.

³⁴ F. Schiller, *Ästhetische Erziehung*, FA VIII, pp. 591 sg.; tr. it. cit., p. 45.

³⁵ Schiller riconosce in una lettera a Körner che la sua revisione del pensiero kantiano in questa fase, soprattutto riguardo ai concetti di persona e individuo, è mediata dall'interazione con Fichte e con Humboldt (Schiller a Körner, 4.7.1794, NA XVII, p. 20).

e stato devono essere pensati contestualmente, poiché il tempo deve avere inizio nella persona in quanto permanente e fondata su di sé, mentre la persona ha bisogno del tempo per uscire dallo stato di pura virtualità e trovare realizzazione in uno stato determinato. L'uomo, considerato come manifestazione compiuta della sua essenza, è permanenza del principio razionale nella serie dei mutamenti in cui consiste la sua esistenza sensibile. La limitazione della finitezza è tolta perché l'essenza possa manifestarsi, ma costituisce tuttavia il mezzo della manifestazione: «Per non essere semplicemente mondo, egli deve conferire una forma alla materia; per non essere solo forma, deve dare realtà alla predisposizione che reca in sé»³⁶. Resta ad ogni modo la contraddizione insanabile tra l'essenza dell'uomo e la finitezza della sua esistenza temporale, giacché solo la divinità può essere pensata come identità di essenza e realtà. Il principio della permanenza, la persona, coincide con la determinazione essenziale dell'io come autonomia e libertà, la temporalità corrisponde alla realtà e alla materia. L'agire umano si esplica nel campo di tensione definito dall'opposizione di libertà e temporalità come ricerca di un'unità che non è data per natura, ma dev'essere costruita nel tempo, nel quale soltanto per gli esseri finiti è possibile superare la contingenza.

Il dualismo concettuale che rappresenta una costante del pensiero di Schiller nell'*Educazione estetica* diventa non solo parte della costruzione speculativa, ma rispetto agli scritti precedenti accentua la dimensione sintetica, piuttosto che opposizionale della relazione. Lo stato non si oppone semplicemente alla libertà della persona, ma è la condizione della sua realizzazione. Con questa articolazione, Schiller si distanzia in parte dalla concezione idealistica del soggetto assoluto, ponendo al centro del discorso l'essere umano finito, il cui fondamento è la persona come principio autonomo di autodeterminazione. Il concetto di persona rappresenta in tal senso un tassello fondamentale del progetto teorico dell'educazione estetica, determinare, a partire dal puro concetto della bellezza, il puro concetto dell'umanità.

³⁶ F. Schiller, *Ästhetische Erziehung*, FA VIII, p. 594; tr. it. cit., p. 47.

Il platonismo “ibrido” di Friedrich Schiller

Franco Trabattoni

1. La questione del platonismo di Schiller si pone soprattutto in relazione alle *Lettere sull'educazione estetica*¹, pubblicate per la prima volta nel 1795 sulla rivista «Horen» (in più puntate). In questo scritto, infatti, Schiller prospetta una specie di *politeia* di stampo platonico, nella quale però il ruolo centrale dell'educazione è riservato all'arte, in netto contrasto con le riserve che Platone aveva sollevato, nei libri II e III e X della *Repubblica*, nei confronti della poesia e dell'arte in generale. In questo senso è stato detto che la posizione di Schiller costituisce una sorta di antipodo all'ordine del mondo umano cos'è come era stato fondato da Platone. In gran parte in effetti è così, ma nei dettagli le cose sono un po' più complicate. Da un lato, infatti, l'atteggiamento platonico nei confronti dell'arte (sinteticamente identificata in greco con la nozione di *mousiké*) non è del tutto negativo, dal momento che la *mousiké* riveste un ruolo fondamentale per l'educazione, in Platone, sia nella *Repubblica* sia nelle *Leggi*. Quindi non si può semplicemente affermare che l'ideale schilleriano dell'educazione estetica abbia caratteri antiplatonici. Dall'altro lato nell'opera filosofica di Schiller gioca un ruolo fondamentale l'idea platonica della bellezza, intesa sia come ideale metafisico asintoticamente perseguibile, sia come criterio per la valutazione del gusto. Ciò non toglie che gli esiti di questo intreccio (ideale politico di uno stato perfetto, privilegiamento del punto di vista educativo, riferimento metafisico all'idea di bellezza, ecc.) conducono Schiller, in ultima analisi, a esiti radicalmente diversi da quelli conseguiti da Platone.

L'elemento decisivo intorno al quale si sviluppa questo contrasto è la diversa concezione della libertà, alla quale Schiller perviene soprattutto attraverso la mediazione di Kant e in parte anche di Fichte (si intende soprattutto il

¹ F. Schiller, *L'educazione estetica dell'uomo*, a cura di G. Biffi, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano, 2021.

Fichte delle *Lezioni sulla missione del dotto*, che come è noto suscitò l'interesse e a tratti anche l'entusiasmo di Schiller). L'interesse per Kant è documentato, nella biografia di Schiller, dalle letture che egli andava facendo a partire dal 1787, e anche in modo diretto da una lettera che spedisce all'amico Wilhelm Hoven il 22 novembre 1794 (ossia l'anno prima della pubblicazione delle *Lettere sull'educazione estetica*)². Del resto questa vicinanza a Kant è espressamente dichiarata nelle lettere medesime (si veda ad esempio la lettera seconda) e ben presente anche negli scritti precedenti (come ora vedremo).

La ricerca condotta da Caroline Janke sul rapporto di Schiller e Platone ha potuto appurare che non c'è alcuna traccia, da parte di Schiller, di uno studio diretto di questo filosofo³. È invece un dato di fatto che Schiller ricavava la sua conoscenza di Platone dalla lettura degli scritti storiografici di Wilhelm Gottlieb Tennemann, e in particolare del *System der Platonischen Philosophie*, uscito in 4 volumi tra il 1792 e il 1794 (di nuovo, si tratta degli anni immediatamente precedenti alla stesura delle *Lettere sull'educazione estetica*). Abbiamo in proposito una testimonianza diretta dello stesso Schiller, che in una lettera del luglio 1794 a Christian Gottfried Körner (che gli aveva manifestato la sua intenzione di occuparsi di Platone) scrive che la lettura dell'opera di Tennemann gli ha risparmiato molto lavoro filosofico: «Was den Plato betrifft, so kann Dir vielleicht die Schrift von Tennemann, System der Platonischen Philosophie, viele unnötige Arbeit ersparen»⁴. Tennemann era un discepolo di Kant solo in via indiretta, poiché suo maestro era stato Karl Leonard Reinhold. Secondo la ricostruzione della Janke, obiettivo generale dell'opera di Tennemann è rintracciare in Platone il principio fondamentale della sua filosofia, che egli identifica nell'idea che la ragione sia la fonte di ogni conoscenza (e vedremo che questo sarà molto importante per Schiller). Ora, mentre questo principio ha caratteri più reinholdiani che kantiani (l'idea di rintracciare un principio supremo che sta alla base della divisione tra ragione teroretica e ragione pratica), nel trattare in Platone temi come la ragione pratica, la natura e i caratteri della bellezza e dell'arte, Tennemann risente chiaramente dell'influsso di Kant. E questa influenza trapassa verosimilmente in Schiller, con riferimento particolare all'ideale della bellezza, alla tripartizione dell'anima (vedi i frequenti dualismi schilleriani), all'analogia tra l'anima e lo

² Cfr. C. Janke, *Schiller und Plato*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1999.

³ *Ibid.*

⁴ Citato da Janke, si veda *ibid.*, p. 75.

stato (ossia tra la natura dell'individuo e quella della società). Quanto all'idea reinholdiana di rintracciare un principio ultimo superiore alle due forme di ragione, Schiller si attiene piuttosto al modello di conciliazione proposto dallo stesso Kant con la terza critica, ma riformulato (come vedremo) in modo sensibilmente diverso.

2. Per rinvenire in Schiller gli antecedenti del platonismo antiplatonico (se così vogliamo dire) precedente nell'*Educazione estetica*, facciamo ora un passo indietro. Iniziamo dalle *Lettere filosofiche*, un romanzo epistolare rimasto incompiuto che Schiller pubblica nel 1786. All'interno di questo romanzo c'è un abbozzo metafisico intitolato *Teosofia di Julius*, in cui uno dei due protagonisti dello scambio epistolare espone il suo credo filosofico⁵. L'impianto di questo scritto è platonico/neoplatonico. Vi si parla dell'esistenza di dio come essere perfetto, della creazione come emanazione, dell'immortalità dell'anima, dell'affinità tra uomo e dio, dell'eros platonico come principio della simpatia universale e dall'armonia fra gli opposti. In questo saggio, insomma, da un lato troviamo tracce della tradizione neoplatonica così come si è costituita soprattutto nella cultura rinascimentale, dall'altro elementi di somiglianza con la metafisica e l'antropologia di Platone. C'è da dire però che questo abbozzo rappresenta una concezione della realtà che Julius, probabile *alter ego* dell'autore, ormai sta abbandonando, sotto la spinta delle obiezioni, in parte materialistiche e in parte scettiche, che gli oppone il meno ingenuo e più maturo Raphael. Con questo scritto, dunque, Schiller sembra prendere congedo dalle narrazioni consolatorie e ottimistiche (dietro il neoplatonismo non è difficile intravedere, come nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* di Leopardi, il cristianesimo). Sappiamo che Schiller, pur tentato dal materialismo, non si risolse mai ad adottare questa prospettiva; ma sicuramente abbandonò la credenza nell'immortalità dell'anima. Più in generale, Schiller assunse una posizione fondamentalmente negativa nei confronti del dualismo platonico, inteso come superiorità della ragione e suo ruolo dominante nei confronti del senso e del sentimento: potendo però approfittare, per sostenere una prospettiva più paritetica e conciliatoria, degli elementi di mediazioni sottolineati in particolare dal platonismo rinascimentale, a partire dall'eros.

⁵ Per la struttura e il contenuto di quest'opera seguio da vicino la ricostruzione ragionata di Giovanna Pinna, in *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 17-29.

Questa sostanziale parità degli impulsi contrastanti nell'anima umana, e la necessità di non far prevalere nessuno dei due, è particolarmente sottolineata nelle lettere che compongono l'*Educazione estetica*. Qui Schiller tenta ripetutamente di proporre una conciliazione paritetica fra due diversi aspetti della realtà e della natura umana: particolare universale, natura ragione, individuo collettività, istinto legge, sentimento intelletto, fantasia ragionamento, libertà arbitrio, forma materia, universale particolare, ecc. Egli ritiene infatti che già nella natura sia iscritto un impulso all'autosuperamento (sulla scia di Fichte) che deve essere conservato; l'intelletto deve riconoscere le sue basi nella natura e la natura deve riconoscere nell'intelletto (e nella legge) lo strumento per il suo sviluppo totalmente dispiegato. Applicando il principio platonico secondo cui la vera sintesi si produce nello stato, Schiller osserva in primo luogo che la condizione attuale dello stato è corrotta e dunque indica la necessità di produrre la sintesi per mezzo di un elemento estraneo ed innocente. Anche qui potrebbero essere rintracciati degli elementi platonici, perché sia la diagnosi della corruzione attuale degli stati sia l'esigenza di produrre l'armonia (corrispondente in Platone a quella condizione di pace che previene e impedisce la temutissima *stasis*), sia la necessità di trovare un elemento innocente ed estraneo alla crisi in atto sono ben documentate in Platone (dalla *Repubblica* alla *VII Lettera*: Schiller potrebbe aver trovato informazioni a riguardo in Tennemann).

De tutto diverso, però, è lo strumento che Schiller propone come principio conciliatorio. Mentre infatti per Platone questo risultato si ottiene imponendo il dominio della filosofia, e dunque della ragione, per Schiller si tratta della bellezza e della creazione artistica che la produce. Sulla base di quanto detto, le ragioni per cui Schiller non può accettare la proposta platonica sono evidenti: la ragione è uno dei due corni dell'opposizione che deve essere conciliata: quindi non può essere quel principio direttivo innocente che provvede davvero alla riconciliazione, e dunque alla salvezza della vita umana in tutte le sue componenti (ossia dall'individuo allo stato). A partire dalla lettera undicesima, come ha scritto Marco Voza, «Schiller delinea il quadro teorico dell'opposizione tra i due istinti, quello materiale e quello formale, fino a postulare l'esigenza di un terzo istinto nel ruolo di mediatore nei confronti dell'unilateralità presente nei primi due»⁶. Mentre la filosofia greca classica (Platone, ma anche Aristotele), pur riconoscendo nell'anima umana la presenza di due

⁶ M.Voza, *Attualità di Schiller. Il progetto di educazione estetica*, Trauben, Torino, 1999, p. 30.

impulsi contrastanti, l'uno razionale e l'altro no, può concepire la generazione di un ordine solo se è la ragione a prendere il comando, per Schiller questo sbilanciamento sarebbe un grave misconoscimento della natura umana e delle sue esigenze. Se la natura lasciata a sé stessa è inevitabilmente selvaggia, per Schiller la ragione (non si stenterà qui a vedere una sorprendente analogia con Leopardi) è fonte di barbarie.

In una nota alla lettera 13 (*op. cit.*, p. 175) significativamente si legge:

Non vi è di sicuro altro mezzo per mantenere l'unità dell'uomo, appena si sostenga un antagonismo all'origine, perciò necessario, fra le due pulsioni, fuorché subordinare senza condizioni la pulsione sensoriale a quella razionale. Di qui però può generarsi soltanto uniformità, giammai armonia, e l'essere umano rimane ancora scisso in eterno. La subordinazione dev'esserci veramente, ma a vicenda⁷.

3. Per approfondire le ragioni del disaccordo di Schiller con la prospettiva platonica, e in particolare la sostituzione del binomio bellezza/arte al binomio verità/ragione come strumento di armonia e di ordine individuale e sociale, e dunque come fondamento dell'educazione e dell'utopia politica di cui essa è la base, dobbiamo rifarci a uno scritto anteriore all'*Educazione estetica*, e precisamente i cosiddetti *Kallias Briefe*. Come si sa, Schiller aveva progettato nel 1792 di scrivere un dialogo dal titolo "Kallia o della bellezza", che però non fu mai scritto (le sei lettere che ne recano traccia furono pubblicate solo nel 1847). L'intento che Schiller si propone in queste lettere è quello di trovare una definizione oggettiva della bellezza, obiettivo che Kant a suo avviso non era riuscito a conseguire. Kant per Schiller definisce la bellezza in modo razionale ma soggettivo, mentre egli ha l'ambizione di definirla in modo oggettivo sensibile. Sostenere che la bellezza ha un carattere oggettivo sensibile e non oggettivo razionale non esclude dalla bellezza la razionalità. Esclude invece che la bellezza possa essere trovata nella razionalità teoretica, perché la bellezza è «del tutto indipendente dai concetti». Poiché tuttavia, come detto, la ragione non può essere esclusa (pena il rientro nella soggettività) sarà necessario cercare qualcosa che stia «nella famiglia della ragione»⁸, e questo è appunto la ra-

⁷ Non è difficile rintracciare in queste righe il principio fichtiano (ma ancor prima neoplatonico) secondo cui una la possibilità di ricomporre in unità una dualità attuale esiste solo se la dualità non è originaria, ossia se all'inizio c'è unità e non dualità. Caratteristico per pensiero di Schiller è il modo dialettico in cui questa unità viene intesa: «i due principi sono subordinati l'uno all'altro e insieme coordinati l'uno con l'altro» (F. Schiller, *Kallias*, in Id., *Kallias. Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, Aesthetica, Milano, 2016, p. 75).

⁸ *Ibid.*, p. 18.

zionalità pratica. Qui viene in luce il debito immenso che Schiller ha contratto nei confronti di Kant. Kant infatti aveva strettamente legato alla ragione pratica la nozione di libertà, ed è proprio la libertà il ponte che permette a Schiller di derivare la ragione estetica (per dir così) dalla ragione pratica. La libertà che caratterizza la ragione pratica per Kant è pura autodeterminazione, *ossia esclusione di ogni ragione determinante esterna*. Questa condizione si attua per Schiller in modo assoluto solo nel soprasensibile, mentre è mediata dalla ragione (ossia della ragione pratica) all'interno di esso. Ora, la bellezza si presenta laddove un oggetto abbia l'apparenza di questa libertà incondizionata, pur essendo in realtà in vari modi condizionato. Ma lasciamo parlare Schiller:

Ora, se un oggetto nel mondo sensibile si mostra determinato unicamente da sé stesso, se si presenta ai sensi in modo che in esso non sia possibile individuare alcuna influenza della materia o di uno scopo, allora esso viene giudicato come un *analogo* della pura determinazione della volontà (e non come prodotto di una determinazione della volontà). Poiché, infatti, una volontà in grado di determinarsi secondo la sola forma si dice *libera*, quella forma che nel mondo sensibile appare determinata unicamente da sé stessa sarà una rappresentazione della libertà; poiché si dice che un'idea è rappresentata quando è a tal punto legata a un'intuizione da condividere entrambe *un'unica* regola cognitiva⁹.

Questa libertà dell'oggetto artistico (avvertiamo che Schiller si riferisce alla bellezza dell'arte, mentre Kant sin riferisce più che altro a quella naturale) è ovviamente una apparenza, perché in realtà esso è condizionato in vari modi. Ma la cosa importante per Schiller è appunto che *appaia* incondizionato, non che lo sia davvero. In concreto, questo significa che nella contemplazione della bellezza al fruitore dell'opera d'arte non deve apparire nessuna determinazione esterna, sia che provenga dalla sensibilità sia che provenga dalla ragione. Tantomeno, protesta Schiller con veemenza, la bellezza deve essere sottoposta alla moralità. Rispondendo al suo interlocutore (Körner), che evidentemente non aveva capito, Schiller scrive di «essere a tal punto distante dal voler derivare la bellezza dalla moralità da ritenerle entrambe quasi inconciliabili»¹⁰ (è questo un *Leitmotiv* anche nelle *Lettere sull'educazione estetica*). Moralità è determinazione mediante la ragion pura; bellezza, in quanto proprietà dei fenomeni, è determinazione mediante la pura natura. In questo senso la concezione di Schiller rispetta l'assunto classico secondo cui l'arte imita la natura. Il rapporto con la ragion pratica, dunque, non è di derivazione. La bellezza artistica non è, platonicamente, comandata dal bene. Un poeta non può giu-

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

stificare la mancanza di bellezza nella sua opera con l'intento morale; e «se la forma del non razionale viene determinata dalla ragione (teorica o pratica non fa differenza) [...] allora si avrà un prodotto e non un analogo»¹¹. Così come deve essere invece il caso della bellezza: nella bellezza fenomenica appare una libertà, intesa come autodeterminazione, che fa apparire l'opera d'arte priva di determinazioni esterne come solo l'azione morale può essere veramente, al di là di ogni apparenza.

Tanto meno si può considerare caratteristico della bellezza la conformità all'utile (probabilmente la finalità estrinseca che Schiller maggiormente aborrisce). Ed è proprio qui che troviamo un significativo riferimento a Platone:

In questo mondo estetico, che è tutt'altra cosa rispetto alla *Repubblica* platonica, persino la giacca che indosso esige da me rispetto per la sua libertà, implorandomi, come un servo vergognoso – di non mostrare a nessuno che essa mi serve¹².

Schiller ha ben presente che nella *Repubblica* platonica tutto ciò che è bello e buono è tale in funzione dell'utile, persino la virtù. Per cui dire che nemmeno un oggetto infimo come una giacca può essere bello se non dimostra che non serve a niente è un modo assai eloquente per segnalare la distanza abissale tra i due punti di vista.

Quello che ora vorrei cercare di dimostrare è che questa distanza deriva dalla nozione kantiana di libertà, che è ben diversa da quella accolta da Platone. Sia pure scontando la differenza tra realtà e apparenza, tanto ciò che determina il buono quanto ciò che determina il bello è la libertà intesa come autonomia. Se prendiamo questo termine in forma generica, possiamo anche ammettere che Platone sostenesse la stessa cosa. La differenza nasce dal fatto che la libertà/autonomia in senso kantiano e schilleriano è definita modo puramente negativo, ossia come assenza di determinazioni, mentre Platone la assume nel suo significato positivo, ossia come capacità di produrre qualcosa di bello e di buono. La differenza tra Platone e Kant quanto alla ragione pratica transita, via Schiller, alla ragione estetica, nella misura in cui questa è per Schiller determinata dalla stessa libertà (o meglio un suo analogo) che caratterizza la ragione pratica. La libertà intesa come totale assenza di determinazioni esterne per Platone non ha alcuna pertinenza sul piano del valore, sia esso etico o estetico, perché è precisamente la condizione in cui non è ancora determinato se la libertà produrrà una scelta verso un oggetto buono/

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² *Ibid.*, p. 45.

bello o cattivo/brutto. Tuttavia si può anche sostenere che per Platone la virtù coincide con l'autodeterminazione, se l'autodeterminazione non rappresenta in negativo l'assenza di condizionamenti esterni, ma rappresenta in positivo la concreta possibilità dell'uomo di conseguire il fine della sua vita, ossia la felicità¹³. Ma per fare questo, per Platone è necessaria la conoscenza del bene e del male. Solo sulla base di questa conoscenza l'uomo diventa veramente libero, dove "libero" significa capace di realizzare quello che oggettivamente vuole, ossia la sua propria felicità. Ad esempio: solo chi possiede la scienza medica è "libero/capace" di curare un paziente, mentre chi non ha la scienza non può: senza il sapere, al massimo avrà la libertà di occuparsi di un paziente, ma non la libertà di guarirlo, ossia di agire con la stessa libertà di operare che invece è concessa al medico. In sintesi, quindi, mentre Schiller estende per analogia il valore intrinseco che Kant attribuisce all'autodeterminazione dal buono al bello, Platone estende il dominio cognitivo del bene che governa l'etica all'ambito estetico, a cui non viene riconosciuta alcuna indipendenza in rapporto al fine che governa tutte le azioni umane (il conseguimento della felicità).

Ma l'antiplatonismo di Schiller diventa ancora più acuto se prendiamo in considerazione altri elementi. Per Schiller il dominio della ragione uccide l'autonomia in estetica ma la preserva in etica, perché in questo caso è la ragione che determina sé stessa, e non qualcosa di eterogeneo (il fenomeno). Ma è facile accorgersi che sul dominio assoluto della ragione in etica Schiller ha una posizione molto più morbida di quella di Kant. Ne fa fede, in primo luogo, il celebre passo di *Grazie a dignità* in cui Schiller critica senza sconti la durezza del dovere kantiano:

Kant espone, nella sua filosofia morale, l'idea del dovere con una durezza che fa arretrare, spaurite, le grazie e potrebbe facilmente indurre un intelletto debole a cercare la perfezione morale lungo la via di una oscura e monastica ascesi. Sebbene il grande filosofo abbia cercato di mettere in guardia contro questa interpretazione fallace, che al suo spirito sereno e libero doveva apparire sommamente ripugnante, è lui stesso, mi sembra a fornire con la rigorosa e aspra contrapposizione dei due principali agenti sulla volontà dell'uomo un forte pretesto in tal senso (sebbene, nella sua intenzione, questo fosse inevitabile)¹⁴.

Credo che possiamo approfondire le ragioni di questa critica prendendo spunto da certe considerazioni che Schiller fa sulla natura. Mi riferisco, ad esempio, a un passo del *Kallias* in cui Schiller scrive che la massima espressio-

¹³ Cfr. F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, 2014, pp. 15-38.

¹⁴ F. Schiller, *Grazia e Dignità*, in Id., *Kallias. Grazia e dignità*, cit., p. 97.

ne del carattere di un uomo è la bellezza morale, la quale a sua volta si manifesta solo quando per lui il dovere è diventato natura (p. 30). Forse ancora più significativa è una nota alla lettera 23 dell'*Educazione estetica*, in cui Schiller afferma che esiste un superamento estetico del dovere (in quanto capacità di andare al di là di esso), poiché il dovere «può prescrivere soltanto che la volontà sia *sacra*, non già che lo sia diventata anche la natura»¹⁵. Questo ovviamente va al di là di Kant, perché per lui da un lato il più alto grado di moralità coincide con il puro esercizio della ragione, dall'altro non mi pare che si possa ammettere un superamento estetico del dovere. Quello che mi sembra di capire, invece, è che nel pensiero di Schiller la sintesi estetica, l'unico mezzo davvero in grado di fondere insieme i due corni dell'alternativa, consegua il duplice scopo di sacralizzare la natura e di naturalizzare l'etica. Schiller non corregge la natura con la ragione, ma naturalizza la ragione e razionalizza (o sacralizza) la natura. Infatti nella ragione (pratica) si manifesta non la mera opposizione alla natura, ma il suo inveroamento e perfezionamento, così come nella natura è già presente l'istanza verso il suo superamento. Solo in questo modo, per Schiller, il dualismo conflittuale può essere superato (e dunque l'umanità può essere salvata, platonicamente, sia sul piano individuale sia su quello politico). Se natura e ragione si ritengono diverse e separate, nessuna unità è possibile, se non nella forma della prevalenza dell'una sull'altra.

Si tratta di una conclusione, a mio avviso piuttosto interessante, perché materializza un esito difficilmente evitabile quando la morale si fonda su una ragione che non ha nessun riferimento oggettivo oltre il puro e formale esercizio di se stessa: non c'è più modo di distinguere questa ragione dalla natura. Se nell'azione morale non si distingue una differenza (platonica) tra mezzi e fini, ma solo l'assenza di condizionamenti esterni (o anche una sorta di finalità interna, come l'accordo o armonia tra le parti), che cosa distingue una azione morale da un'opera d'arte? Schiller probabilmente risponderebbe che nel caso dell'etica l'autoderminazione è reale, nel caso della bellezza, ossia all'interno del fenomeno, è analogica, o apparente (come spiega nelle ultime lettere dell'*Educazione estetica*). Ma il punto è questo. All'interno della prospettiva di Schiller, quale criterio ci rimane per distinguere l'autoderminazione (la libertà) reale (il buono) da quella apparente (il bello)? A questo punto forse potremmo anche capire come mai Platone abbia sposato la tesi, apparentemente controintuitiva, secondo cui bello e buono coincidono. Se così non fosse, infatti,

¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

probabilmente non avremmo molto da obiettare alla controversa affermazione di Stockhausen, secondo cui l'abbattimento delle torri gemelle è "un'opera d'arte cosmica". L'aspetto singolare di tutta questa faccenda è che per lo più si ritiene irrimediabilmente difforme dalle nostre esigenze etiche (Prichard) l'etica platonica in quanto utilitarista, e dunque fondata sull'imperativo ipotetico, opponendole l'etica kantiana, fondata sull'imperativo categorico. Senza vedere che sviluppando l'etica categorica la morale rischia di confondersi con la natura (sia pure una accezione più larga di quella accolta da Kant), e l'etica con l'estetica. L'analogia, come è naturale che sia, si ripresenta anche nella direzione inversa. E Schiller questo non lo può evitare perché persino il suo neoplatonismo è analogico ma non gerarchico (come si desume dalla *Teosofia di Julius*). Una volta dichiarate l'analogia e la reciprocità tra copia e modello, non solo si sta elevando la copia, ma si sta anche abbassando il modello.

«Una vera e propria guerra, e non è necessaria alcuna indulgenza».
Il platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco
su filosofia e religione

Luca Zenobi

«Il est souvent obscur ; il est peut-être moins à lire pour les choses qu'il dit que pour la manière de le dire, ce n'est pas qu'on ne rencontre chez lui des vérités générales d'une Philosophie profonde et vraie».
D. Diderot¹.

«It would be a regrettable misunderstanding were the reader to feel that the interpretations presented here were in some way discredited by an absence of evidence that Schiller had studied the works of Plato and his successors».
D. Pugh².

«Zur Erbauung andächtiger Seelen hat F*** S***, / Graf und Poet und Christ, diese Gespräche verdeutscht»³.

Il distico qui citato in apertura, col titolo *Dialogen aus dem Griechischen*, fa parte degli *Xenien*, la raccolta che Goethe e Schiller progettaron e composero, pubblicandola sul «Musenalmanach» del 1797, con intenti satirici nei confronti del contesto letterario contemporaneo. Gli epigrammi erano una parte non marginale del progetto culturale dei due autori, intenzionati a “ripulire” il panorama della produzione dell'epoca da elementi ritenuti non solo inadeguati ma anche dannosi per la ricostruzione di una scena artistica fondata su quei principi estetici formalizzati soprattutto da Schiller nei grandi scritti te-

¹ D. Diderot, *Platonisme ou Philosophie de Platon* (Histoire de la Philosophie), in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XII (1765), pp. 745a-752b.

² D. Pugh, *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996, p. 409.

³ F. Schiller, *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, hg. v. P.-A. Alt, A. Meier, W. Riedel, DTV, München, 2004, Bd. 1 (*Gedichte. Dramen 1*), p. 269. D'ora in avanti con la sigla SW seguita dal numero di volume e della pagina.

orici della metà degli anni Novanta. Il conte Friedrich Stolberg, riconoscibile dalle iniziali, faceva parte della schiera dei nemici da stigmatizzare attraverso uno dei velenosi epigrammi: nel caso specifico, la sua colpa risiedeva nell'aver proposto al pubblico tedesco una traduzione dei dialoghi platonici – *Aus-erlesene Gespräche des Platon* (1796-1797, in 3 volumi) – in una prospettiva religiosa, ovvero cristianizzante, adatta – nell'ottica dei due “censori” – a una comunità di anime devote più che a filosofi o a lettori interessati a questioni estetiche. Dell'opera di Stolberg e dei suoi presupposti teorici si discute anche nel carteggio tra i due sodali, con toni evidentemente meno filtrati dalla struttura metrica, dalla contestualizzazione poetica del distico e favoriti soprattutto dalla natura privata della comunicazione epistolare. Così Goethe in una lettera da Weimar del 21 novembre 1795:

Haben Sie schon die abscheuliche Vorrede Stolbergs zu seinen platonischen Gesprächen gelesen? Die Blößen die er darin giebt sind so abgeschmackt und unleidlich, daß ich große Lust habe drein zu fahren und ihn zu züchtigen. Es ist sehr leicht die unsinnige Unbilligkeit dieses bornirten Volks anschaulich zu machen, man hat dabei das vernünftige Publicum auf seiner Seite und es giebt eine Art Kriegserklärung gegen die Halbheit, die wir nun in allen Fächern beunruhigen müssen. Durch die geheime Fehde des Verschweigens, Verruckens und Verdru-ckens, die sie gegen uns führt, hat sie lange verdient daß ihrer nun auch in Ehren und zwar in der Continuation gedacht werde⁴.

Al di là del giudizio sferzante sul lavoro di Stolberg, colpisce quella che può essere considerata una vera e propria dichiarazione di guerra. Schiller, rispondendo da Jena due giorni dopo, chiarisce di non aver ancora avuto la possibilità di leggere il lavoro di Stolberg che, ad ogni buon conto, definisce preventivamente con la parola latina «*delictum*»⁵, mentre la settimana successiva, sulla base più fondata di una lettura, aggiunge:

Die Stolbergische Vorrede ist wieder etwas horribles. So eine vornehme Seichtigkeit, eine anmaßungsvolle Impotenz, und die gesuchte, offenbar nur gesuchte Frömmerei – auch in einer Vorrede zum Plato Jesum Christum zu loben!⁶

Per quanto la polemica rivesta un ruolo determinante nel panorama del dibattito di questi anni, soprattutto in merito al progetto di *Bildung* del pubblico e dei lettori, ciò che in questo caso risulta di interesse è il rilievo assunto dai dialoghi di Platone – più in generale dalla sua filosofia – in anni decisivi per lo

⁴ J. W. Goethe, F. Schiller, *Briefwechsel*, Historisch-kritische Ausgabe, 2 Bde., hrsg. v. N. Oellers, Reclam, Stuttgart, 2009, Bd. 1, p. 135.

⁵ Ivi, p. 138.

⁶ Ivi, p. 143 (lettera del 29 novembre).

sviluppo dell'estetica idealistica. Il fatto che Stolberg decida di dare alle stampe una traduzione di quest'opera, corredandola di una introduzione che mette in luce il – supposto – carattere cristiano del pensiero socratico-platonico, testimonia evidentemente quanto grande fosse il peso culturale attribuito all'opera del filosofo greco. Ci troviamo in un contesto nel quale, già all'inizio degli anni Ottanta, il cosiddetto *Pantheismusstreit* aveva completamente spaccato in due partiti contrapposti il mondo filosofico e letterario, e l'*Atheismusstreit*, a cavallo del secolo, segnerà un'ulteriore, radicale divisione su temi legati al rapporto tra filosofia e religione: l'appropriazione ideologica del pensiero di Platone – e della figura di Socrate, centrale nella prefazione di Stolberg – da parte di una certa fazione si configura evidentemente come strumento per accreditarsi nel panorama culturale dell'epoca sulla base di un "sigillo" a garanzia del valore insindacabilmente vero delle proprie opinioni. Inoltre, lo stesso Platone era al centro di una animata controversia tra sostenitori e detrattori delle sue idee, che oltre a essere decisiva per le questioni specificamente inerenti alla sua filosofia e al valore della stessa, risulta un elemento fondamentale di connessione, di *Kulturtransfer* tra Francia e Germania. Come scrive František Novotný, in molti nella seconda metà del Settecento, piuttosto che affidarsi alla lettura diretta dei dialoghi o di altre opere di Platone, preferivano leggere la voce dell'*Encyclopédie Platonisme ou Philosophie de Platon*⁷, attribuita a Denis Diderot. L'articolo era stato profondamente influenzato dalla storia della filosofia di Johann Jakob Brucker⁸, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, uscita in 5 volumi tra il 1742 e il 1744, ripubblicata in una nuova edizione nel 1767 (tradotta anche in inglese nel 1791 in una edizione in 2 volumi); non un compendio di secondo piano, bensì «das Monument, auf das sich alle aufgeklärten Geister des damaligen Europa beziehen»⁹. Anch'essa, come la voce dell'*Encyclopédie* che ne è scaturita, sostituisce per molti la lettura diretta delle opere del filosofo greco. Senza voler entrare nel dettaglio delle diatribe legate alla supposta derivazione dell'idea di trinità da Platone o dal neoplatonismo, da un punto di vista della

⁷ F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Martinus Nijhoff, The Hague 1977, p. 487. Le voci dedicate a Platone e al platonismo nell'*Encyclopédie* sono in realtà due, una nell'ambito della teologia, opera del cavaliere di Jaucourt, l'altra di storia della filosofia, non firmata ma attribuita a Diderot.

⁸ L'opera di Brucker è da considerarsi come «die entscheidende Quelle» o persino «die Vorlage schlechthin» per quanto riguarda le voci legate alla storia della filosofia nell'*Encyclopédie*. Cfr. W. Schmidt-Biggemann, T. Stammen, (Hgg.), *Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Akademie Verlag, 1998, p. 245. Diderot prende in prestito una copia dell'opera di Brucker nel 1750 dalla Bibliothèque du Roi di Parigi.

⁹ L. Braun, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, p. 152.

ricezione, la visione di Brucker – un pastore protestante, razionalista e ascrivibile alla “scuola” wolffiana¹⁰ – viene profondamente rivista negli scritti degli illuministi francesi. La storia della filosofia di Brucker viene sì “saccheggata”, ma anche in qualche modo destrutturata, commentata, tagliata e reinterpretata dal *philosophe* in una prospettiva del tutto diversa, così che delle riserve “ideologiche” su Platone e sul platonismo presenti nell’autore tedesco non si trova traccia nella voce di Diderot. Il Platone letto in chiave razionalistico-wolffiana rientra, dunque, in Germania attraverso l’*Encyclopédie* epurato da quegli elementi metafisici e teologici che erano a fondamento della storiografia bruckeriana. Assai meno indulgente nei confronti del pensiero platonico è un altro degli illuministi francesi il cui pensiero e le cui opere sono sovente oggetto di discussione nella Germania dell’epoca, nonché degli scambi tra Goethe e Schiller: il racconto filosofico di Voltaire, *Le songe de Platon*, pubblicato nel 1756 ma composto già un ventennio prima, è una parodia impietosa della dottrina platonica incentrata in particolare su uno dei dialoghi che, più di ogni altro, è al centro dei dibattiti sul filosofo ateniese, il *Timeo*.

Tornando ancora alla traduzione oggetto degli strali di Goethe e Schiller, va sottolineato che l’intento di Stolberg è, con ogni evidenza, quello di costruire un modello che faccia da contraltare ideologico al lavoro epocale di Moses Mendelssohn, il cui «adattamento» del *Fedone* aveva avuto ben quattro edizioni in Germania (*Phädon, oder die Unsterblichkeit der Seele*, 1767, 1768, 1769 e 1776). L’immagine di Socrate che emerge dal lavoro di Mendelssohn è chiaramente anacronistica e lontana dalla verità storica, poiché risulta dalla sovrapposizione del modello di filosofo illuminista del diciottesimo secolo sulla figura di quello greco. Anche per Mendelssohn, così come per Stolberg, conta più Socrate di quanto conti Platone: il filosofo greco diviene, di fatto, portavoce delle idee dello stesso Mendelssohn trasformandosi in pratica in una sorta di adepto del pensiero leibniziano. Stolberg, nella sua prefazione, pur non citando esplicitamente Mendelssohn, smonta letteralmente questa lettura trasformando Socrate in un ambasciatore della dottrina cristiana. I riferimenti a valori propri delle sacre scritture, unitamente a diverse citazioni

¹⁰ In Brucker «we breathe the air of the Enlightenment. But it is a Christian Enlightenment.» E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki – Helsingfors 1974, p. 57. Per Tigerstedt le responsabilità di Brucker nella riconsiderazione dell’interpretazione neoplatonica sono decisive: «And this work of destruction occurred not in a learned paper, read only by the initiated, but in a manual, which, despite its size and language, was for several generations to be read, used, and plagiarized everywhere in Europe.» (*Ivi*, p. 61).

dal Vangelo e dalla Bibbia, costituiscono la base dell'interpretazione stolbergiana dei dialoghi platonici. Schiller aveva letto la traduzione di Mendelssohn durante gli studi presso l'Accademia militare, soprattutto grazie alla mediazione di Jakob Friedrich Abel, trovandovi una chiave che si conciliava perfettamente con l'impostazione antropologica del suo maestro, con l'idea del «ganzen Mensch», dell'uomo inteso come totalità compiuta di spirito e corpo; non poteva dunque non indignarsi, anni dopo, di fronte alla versione dottrinale di Platone offerta da Stolberg. Senza contare che, nel periodo intercorso tra la sua formazione e la sua maturità estetico-filosofica, l'idea di Grecia classica di cui Schiller si fa portatore scaturisce anche dal concetto winckelmanniano di bellezza ideale, che pure tanto deve al *Fedro* di Platone o a Proclo e al suo commento al *Timeo*¹¹.

Sempre in questo contesto, sempre in qualche maniera legata a questioni inerenti all'interpretazione della filosofia platonica, si sviluppa la polemica tra Johann Georg Schlosser e Immanuel Kant. Schlosser, cognato di Goethe e già traduttore di opere di Platone e di altri autori dell'antichità classica, nel 1796 dà alle stampe una *Fortsetzung des platonischen Gespräches über die Liebe*, in questo caso una riscrittura e un ampliamento delle idee sull'eros contenute nel pensiero di Platone, nel tentativo di conciliarle con il concetto cristiano dell'amore. Il lavoro è dedicato proprio a Stolberg, di cui si cita, elogiandola, la traduzione dei *Dialoghi*. La critica espressa da Kant nei confronti del misticismo dei sentimenti di derivazione platonica e dell'irrazionalismo contenuto negli scritti di Schlosser prende forma in uno scritto dal titolo *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, uscito sempre nel 1796, che provocherà la piccata risposta di Schlosser l'anno successivo: *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte*. Anche di questa polemica Schiller e Goethe parlano nel carteggio, prendendo evidentemente le parti di Kant, nonostante il rapporto di parentela che univa Schlosser e Goethe, e che obbligava quest'ultimo a una forma di cautela e di diplomazia. «Vornehm nennst Du den Ton der neuen Propheten? Ganz richtig. Vornehm philosophiert heißt wie Rotüre gedacht»¹², si legge in un altro celebre distico, in cui è palese il riferimento all'articolo kantiano contro Schlosser, e nel quale in modo sarcastico alla nobiltà del filosofare dei «nuovi

¹¹ Si veda in proposito M. Baur, *Winckelmann's Greek Ideal and Kant's Critical Philosophy*, in D. O. Dahlstrom (ed.), *Kant and His German Contemporaries. Aesthetics, History, Politics, and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, vol. 2, pp. 50-68.

¹² F. Schiller, *An Kant*, SW 1, p. 264.

profeti», o dei «Frommen»¹³, come li definisce Schiller in una lettera a Goethe, si contrappone, con l'uso di un raffinato termine di origine francese, lo statuto «borghese», nel senso più deterioro del termine, delle strutture fondanti di questo modo di intendere la filosofia.

Per cenni, dunque, e per casi esemplari, si è cercato di ricostruire quella che si potrebbe definire come una sorta di funzione platonica nel contesto culturale del diciottesimo secolo, in cui attorno al tentativo di interpretare il pensiero dell'autore greco e dei suoi discepoli si sviluppano alcune delle maggiori questioni estetiche e filosofiche dell'epoca, dallo spinozismo all'idealismo, sino a dibattiti più specificamente formali sul linguaggio filosofico, sulle modalità di diffusione dei testi antichi, sul loro rapporto con la modernità. Il discorso religioso cui si è fatto cenno nelle polemiche tra Goethe e Schiller da un lato, e tutti quegli autori che vedevano in Platone il precursore del cristianesimo dall'altro, si lega intimamente a un altro dei nodi tematici fondamentali di questo periodo, che si impone anche grazie alla mediazione di Rousseau: la critica all'arte nel disegno politico e sociale platonico, nonché, più in generale, nella formazione dell'uomo, è senza dubbio uno degli elementi in cui la fazione dei «religiosi» può trovare maggior sostegno nel voler ribadire un primato dell'entità divina sulle idee, e dunque una dipendenza della poesia dalla religione. L'impianto del Classicismo weimariano invece, in cui l'immaginazione e l'armonia delle diverse facoltà dell'uomo sono il fondamento dell'autonomia dell'arte e del suo ruolo preminente nella costruzione – estetica e politica – di una nuova umanità, si scontra con questo aspetto che emerge dal pensiero di Platone prima e di Rousseau poi trovandovi un ostacolo complicato da aggirare o da rimuovere.

In relazione alla produzione poetica e filosofica di Schiller, il quadro che emerge dai maggiori studi dedicati alla sua ricezione del pensiero platonico è abbastanza uniforme e chiaro: innanzitutto nell'affermare con ragionevole certezza la mancanza di un contatto diretto con le opere di Platone, che giunge invece a Schiller, come accennato, tramite diverse mediazioni, soprattutto nella fase giovanile della sua formazione e produzione. In particolare nella *Teosophie des Julius* è possibile cogliere gli influssi delle letture di Mendelssohn, di Friedrich Christoph Oetinger – nelle cui dottrine si integrano neo-platonismo, pietismo ed ermetismo (Jakob Böhme) –, e del suo adepto Karl

¹³ J. W. Goethe, F. Schiller, *Briefwechsel*, cit., p. 253 (lettera del 31 luglio 1796).

Friedrich Hartmann, insegnante di religione di Schiller tra il 1774 e il 1775¹⁴. Allo stesso modo si può considerare un punto acquisito dalla critica la tesi che il platonismo di Schiller si configura sostanzialmente come un metodo di lavoro, legato alla struttura del suo argomentare più che a una vera e cosciente appropriazione della filosofia platonica, una struttura dialettica in cui la sintesi, come funzione specifica della ragione, riesce a riunificare ciò che l'intelletto divide, partendo a sua volta da quanto i sensi percepiscono come unitario nella natura¹⁵. A partire da questi presupposti, un punto ci sembra meritevole di interesse nel panorama delineato, in relazione a un'altra figura che intesse con Schiller, a partire dagli anni Novanta, una proficua collaborazione e un intenso scambio di idee. Wilhelm von Humboldt può essere utilizzato da una doppia prospettiva per illuminare ulteriormente la natura dei legami di Schiller con la filosofia platonica, ovvero prendendo prima in considerazione alcuni suoi saggi contenenti riflessioni su Platone, successivamente soffermandosi sul noto e celebre scritto biografico del 1830 dedicato a Schiller.

Nel periodo tra l'agosto del 1788 e il 1790, Wilhelm von Humboldt redige un lungo saggio a cui il primo curatore dell'edizione dei suoi scritti, Albert Leitzmann, ha dato il titolo *Über die Religion*. Georg Forster sperava di acquisire il saggio per includerlo nelle sue *Kleine Schriften*, che avrebbero dovuto contenere anche contributi di alcuni tra i suoi amici più giovani. Humboldt esita, tanto che Forster rinnova la richiesta nel 1791; sul momento Humboldt sembra voler procedere a una profonda revisione del lavoro, che poi non avrà luogo, sino a che, nell'agosto dello stesso anno, rinuncerà definitivamente a inviare il saggio a Forster, non avendo la giusta disposizione d'animo per sottoporlo a una rielaborazione sostanziale. Subito dopo, però, diverse sezioni di questo lavoro verranno integrate dall'autore, in forma più o meno rielaborata, in altri scritti¹⁶. In effetti, l'intento di Humboldt è di indagare da un punto di vista filosofico la nascita e lo sviluppo delle

¹⁴ Su questi aspetti si veda A. Falduto, T. Mehigan (Edd.), *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, Palgrave Macmillan, Cham, 2023, p. 141; F. Schiller, SW 5, p. 1186 ss.

¹⁵ Così, in maniera schematica e sintetica ma efficace F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 265 sg. Se il lavoro di Beiser costituisce certamente un punto di riferimento in questo ambito della *Schillerforschung*, lo studio di D. Pugh, *Dialectic of Love*, cit., costituisce per coerenza del metodo, ampiezza di indagine e qualità dei risultati, una pietra miliare – così come riconosce lo stesso Beiser (*Schiller as Philosopher*, cit., p. 6) – non solo in riferimento al platonismo nell'estetica schilleriana, ma a diverse tematiche centrali nel pensiero dell'autore.

¹⁶ Cfr. W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. A. Flitner, und K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986⁴, Bd. V, pp. 289-293. D'ora in avanti con la sigla HW seguita dal numero di volume di pagina.

religioni in connessione con l'esercizio del potere, l'eventuale strumentalizzazione della fede da parte delle istituzioni nel corso della storia per fini politici o anche pedagogici. Il confronto con le religioni più antiche si sposa, nel frammento humboldtiano, con una concezione dell'uomo inteso come totalità armonica e compiuta, come entità autonoma, capace di fondare su sé stesso, e sulla consapevolezza della propria libertà, la sua autonomia; una idea che si coniuga altresì con la constatazione dell'intima connessione presente nelle comunità antiche tra i riti religiosi e la poesia, o l'arte in genere, in una concezione della religione come dimensione non istituzionalizzata e non rigidamente strutturata, non semplice ancella della filosofia. Rintracciare nelle argomentazioni di Humboldt – anche nelle parti riviste e riformulate – elementi del tutto affini a quelli che diverranno poi i principi del Classicismo di Weimar nella sua fase più matura, è cosa piuttosto immediata: tanto i concetti alla base dei grandi saggi schilleriani di metà anni Novanta quanto i fondamenti della filosofia kantiana, così come l'ideale di classicità greca che pervade l'intera epoca, innervano, in una prospettiva ovviamente più etnoantropologica o da storico delle religioni, le pagine di Humboldt. La sezione del saggio su cui mi pare opportuno soffermarsi, in relazione al confronto con alcuni aspetti della filosofia platonica, è quella in cui Humboldt riflette e argomenta sulla morale:

Aus der Betrachtung dieser beiden Seiten der Seele, der sinnlichen Begierde und der bloss geistigen Denkkraft und des Zusammenhanges, in dem diese beide mit einander stehn, müssen alle Grundsätze der Moral fließen. Denn die Moral muss das Verhältniss bestimmen, welches diese beiden Seiten gegen einander haben müssen¹⁷.

Subito dopo aver messo in primo piano l'importanza della dimensione legata ai sensi, Humboldt, per rafforzare le proprie tesi, fa per la prima volta riferimento a un dialogo di Platone, il *Simposio*, che evidentemente è decisivo per alcune questioni trattate in *Über die Religion*. Non mi pare un elemento privo di importanza o una scelta casuale il fatto che Humboldt non definisca con il termine filosofia l'opera di Platone: nel menzionare quella parte del dialogo in cui si narra della nascita di *Eros* dall'unione di *Poros*, (l'eccesso, l'abbondanza, l'ebbrezza), e *Penia* (la povertà, il bisogno, la mancanza), l'autore parla esplicitamente di «schöne[r] Dichtung»¹⁸. Tanto una eccedenza quanto un difetto nella *Sinnlichkeit* sono da considerarsi come elementi in grado di

¹⁷ W. von Humboldt, *Über Religion*, HW I, p. 11.

¹⁸ *Ibid.*

attivare una «Strebekraft»¹⁹ e una vitalità con un influsso diretto e immediato nell'animo umano, ovvero nella nostra parte spirituale. Il raggiungimento di un equilibrio tra queste due dimensioni è lo scopo da perseguire per uno sviluppo pieno e armonico dell'uomo – quanto queste dinamiche siano centrali anche nella strutturazione di certi personaggi schilleriani, appare evidente pensando ad esempio alla protagonista della *Jungfrau von Orlèans* e al suo essere del tutto scissa tra gli eccessi di idealismo ai limiti del fanatismo e i successivi sconvolgimenti dell'animo scaturiti dalla scoperta e dall'irruzione dell'eros nella sua esistenza. È ancora dal *Simposio* che Humboldt ricava la formula per definire attraverso la categoria del bello i limiti della presenza di questa dimensione dei sensi nel gioco dialettico tra corpo e spirito: «Ausbildung und Verfeinerung muss das bloss sinnliche Gefühl erhalten durch das Aesthetische»²⁰. L'arte, dunque, nel momento in cui coltiva il bello – l'idea del bello – persegue uno scopo morale nel senso più alto del termine. Tutta la complessa articolazione dei rapporti tra istinti e facoltà spirituali, così come la sottolineatura del ruolo della «prüfende Vernunft» nel trovare il giusto equilibrio tra le varie componenti dell'animo umano, tende a due scopi: una definizione della virtù – altro concetto chiave nei dialoghi platonici – e una sintetica ed efficace enunciazione dei compiti e dei principi fondanti della morale. Se la prima risiede esclusivamente nel giusto equilibrio di tutte le facoltà spirituali, il corollario derivante da questa considerazione è che l'uomo diviene il metro di giudizio di ogni cosa in fatto di morale (non il precetto religioso o la legge divina da cui esso scaturisce). In breve: «so kann die Grundlage aller Moral doch nur aus dem Studium des Menschen fliessen, wie er an sich ist, ohne Rücksicht auf gewisse äussre Beziehungen oder Verhältnisse»²¹. Questo principio assoluto ha, però, per immediata conseguenza un relativismo che, ancora una volta, si riallaccia al *Simposio* – non per diretta, esplicita citazione da parte di Humboldt ma per un'osservazione del curatore della prima edizione:

Sittlichkeit oder Unisittlichkeit ist ja nicht Eigenschaft einer Handlung, sondern allein des handelnden Subjekts. Schon die Alten – die vielleicht darum in allem, was Moral und sittliche Bildung angeht, unsre neuere Philosophie übertreffen, weil sie allein aus der Quelle der Erfahrung und Beobachtung schöpften, und auch mehr Gelegenheit und nähere Veranlassung hatten, den Menschen zu studiren – wiederholen es oft, dass keine Handlung an sich weder gut noch böse ist²².

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ HW I, p. 12. Qui Humboldt fa riferimento alle parole di Diotima a Socrate per cui l'amore consisterebbe nella procreazione nel bello. Cfr. Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla, Roma, 2001, p. 107.

²¹ HW I, p. 15.

²² *Ivi*, p. 16.

In una nota esplicativa Albert Leitzmann precisa il riferimento generico agli antichi da parte di Humboldt riportando il passo in cui, ancora nel *Simposio*, si esprime il medesimo concetto, quasi con le medesime parole²³. Anche in questo caso, è quasi superfluo ricordare quanto questi nodi concettuali e speculativi siano centrali nel teatro schilleriano, dal *Fiesko* al *Don Carlos* fino alla trilogia *Wallenstein*, senza dimenticare alcuni frammenti come il *Themistokles*. La legittimazione morale di certe azioni entra in un costante campo di tensione con le inclinazioni individuali, solo su questo terreno è possibile indagare attraverso l'arte, il teatro in questo caso, la genesi, lo sviluppo e infine l'esito di azioni scaturite da questo genere di conflitto. Lo spostamento dell'oggetto di indagine e di valutazione dall'azione al soggetto, la conseguente relativizzazione di valori morali considerati ora nella loro arbitrarietà, sono i costituenti essenziali di nuclei drammatici che Schiller sviluppa nel corso della sua attività, integrando la scrittura per il teatro con riflessioni di natura speculativa, dopo aver altresì incentrato le sue indagini storiche su figure, personaggi, situazioni in cui questo fulcro si impone come elemento strutturale. La correlazione rilevata tra la lettura humboldtiana della filosofia di Platone e i principi fondativi dell'attività poetica e drammaturgica di Schiller, il possibile influsso, per quanto mediato, dei concetti platonici sulle complesse dinamiche che animano le figure teatrali schilleriane, i loro conflitti interiori e con la realtà esterna, stanno sullo sfondo di quelle questioni inerenti al rapporto tra filosofia e religione, inevitabilmente connesse all'interpretazione del pensiero platonico, che hanno poi esteso il loro ambito di speculazione su aspetti e nodi decisivi del dibattito estetico. Il cerchio in effetti trova una sua chiusura in un passo ulteriore della riflessione humboldtiana: la genesi delle divinità antiche non sarebbe che l'esito di una elevazione della «personificierte sinnliche Schönheit auf der Thron der Gottheit», che avrebbe poi dato vita alla cosiddetta «Religion der Kunst»²⁴. Humboldt mette questa tesi in diretta connessione con la polemica scatenatasi immediatamente prima della redazione del saggio dedicato alla religione. In una breve nota l'autore specifica che, se si fosse assunto questo punto di vista nel confronto tra gli dei antichi e forme di divinità più moderne, si sarebbe evitato di giudicare in maniera tanto unilaterale un componimento poetico che, a suo giudizio, va annoverato tra i

²³ *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hrsg. v. A. Leitzmann, Photomechanischer Nachdruck, de Gruyter, Berlin, 1968, Bd. 1, p. 62, n. 1. Il passo del *Simposio* è contenuto nel discorso di Pausania: «Ogni azione è così: in quanto azione, in sé e per sé considerata, non è né bella né brutta» (Platone, *Simposio*, cit., p. 31).

²⁴ HW V, p. 20.

capolavori della lirica tedesca. Il riferimento è alla recensione della poesia di Schiller *Die Götter Griechenlandes*, uscita nel 1788 su «Der Teutsche Merkur», la rivista curata da Wieland. Stolberg scrive un commento di poche pagine dedicato alla lirica schilleriana, pubblicato sul fascicolo dell'agosto 1788 di «Deutsches Museum» – un'altra rivista edita da Heinrich Christian Boie – scatenando una diatriba assai accesa. Si tratta di un vero e proprio attacco su basi ideologiche in cui Stolberg enuncia in apertura del suo breve testo la sua idea di poeta, facendo ricorso alle parole di Platone: «ein geflügeltes, heiliges Wesen»²⁵. La poesia, a sua volta, viene definita come entità a servizio di una verità superiore, diretta emanazione di Dio: anche quando fa uso della finzione, dei giochi più arditi della fantasia, il suo scopo deve restare la rappresentazione di quella verità, a volte invisibile, altre abbagliante, in una forma diversa, e non il suo occultamento. La libera espressione dello spirito che ha dato forma al componimento schilleriano – «ein Geist, [...] welcher gegen Gott lästert [...] welcher die Tugend verächtlich zu machen sucht»²⁶ – non risponde alla forma e agli scopi ultimi della vera poesia. Il corrispettivo filosofico di questo atteggiamento poetico viene individuato da Stolberg in quel relativismo morale che nella filosofia antica era rappresentato dai sofisti e che, nell'ottica dell'autore, rispecchia esattamente il rovesciamento dei valori etici e religiosi messo in atto da Schiller nella sua lirica. Il paragone con Aloys Blumauer, poeta e scrittore austriaco illuminista, vicino alle posizioni dell'assolutismo illuminato e feroce antagonista del potere temporale della chiesa, è certamente uno dei punti più paradossali del breve scritto di Stolberg. Il verso di Blumaer «Nimm mir den Glauben, oder den Verstand!», una «schreckliche Alternation», equivalente a una bestemmia o a un atto di insubordinazione nei confronti del papa, sarebbe una sintetica espressione di quanto si legge in forma più articolata nell'ultima strofa di *Die Götter Griechenlandes*²⁷. Ma soltanto nel finale viene reso esplicito l'elemento pagano che Stolberg considera il maggior “peccato” poetico commesso da Schiller, ovvero l'aver preferito a quelle immagini poetiche che rappresentano il più intimo e sublime legame dell'uomo con Dio «die Spiele der griechischen Fantasie, deren Götterlehre

²⁵ F. L. Graf zu Stolberg, *Gedanken über Herrn Schillers Gedicht: Die Götter Griechenlandes*, «Deutsches Museum», 8 (August 1788), pp. 97-105, qui p. 97. Il riferimento è al dialogo *Ione* e alla definizione in esso contenuta della poesia come ispirazione divina. Stolberg parafrasa ampiamente in questa parte della recensione il testo di Platone per declinarlo poi in una prospettiva cristiana.

²⁶ Ivi, p. 102.

²⁷ Ivi, pp. 103 s.

die gröbste Abgötterei mit dem traurigsten Atheismus verband»²⁸. Le accuse di ateismo e di offesa al cristianesimo produrranno un effetto dirompente, Schiller rivedrà in maniera sostanziale i suoi versi redigendo una seconda versione della lirica per l'edizione del 1800 delle sue poesie, ma a parte gli effetti sull'opera poetica, l'accusa di Stolberg darà vita a un'accesissima controversia sui rapporti tra poesia e religione e, più in generale, sull'autonomia dell'arte. A prendere le difese di Schiller sarà soprattutto l'amico Gottfried Körner in un articolo pubblicato sul sesto fascicolo del 1789 della rivista «Thalia» con il titolo *Ueber die Freiheit des Dichters bei der Wahl seines Stoffes*. Non è necessario in questa sede ricostruire la storia di questo dibattito²⁹, ma si intuisce già dai pochi cenni forniti la ragione per cui, quasi un decennio più tardi, Stolberg costituisse per Schiller ancora un nemico da combattere con ogni mezzo: «Ich bin mit Stolberg in einer gerechten Fehde und habe keine Schonung nöthig»³⁰. Ma, tornando a Humboldt e alla sua nota relativa a questo dibattito, il punto di vista dell'autore in merito alle scelte di Schiller e al modo in cui il tema religioso viene affrontato nella poesia è chiarito facendo riferimento alla relazione tra il bello nella sfera sensibile e in quella morale:

Der Dichter wählt darin den Gesichtspunkt der Kunst, des sinnlich Schönen, und des sittlich Schönen, insofern es durch jenes ausgedrückt wird. Aus diesem Gesichtspunkt allein vergleicht er die Religion der Alten und die unsre, den Einfluss, den beide auf Sittlichkeit und Glückseligkeit haben. Aber er schliesst ja darum den Gesichtspunkt des rein und unvermischt Geistigen schlechterdings nicht aus³¹.

Schiller, evidentemente, non è un materialista, tanto meno un ateo. La scelta di citare in un passaggio successivo del saggio due versi della poesia di Goethe che aveva scatenato il *Pantheismusstreit*, il *Prometheus*, mostra in maniera chiarissima che Humboldt concepisce questo lavoro anche come un netto schieramento nel dibattito dell'epoca sui rapporti tra religione, arte e morale, collocandosi tra l'altro in una posizione poco gradita non solo ai «Frommen» ma anche alla fazione contrapposta³².

²⁸ Ivi, p. 105.

²⁹ In proposito si veda H.-D. Dahnke, *Die Debatte um Die Gotter Griechenlandes*, in H.-D. Dahnke und B. Leistner (Hgg.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, Aufbau, Berlin, Weimar, 1989, pp. 193–269.

³⁰ J. W. Goethe, F. Schiller, *Briefwechsel* cit., p. 253 (lettera del 31 luglio 1796).

³¹ HW 1, p. 20, n. 1.

³² I versi goethiani vengono citati in un passaggio in cui Humboldt ragiona sul legame tra religione e morale (ivi, p. 22), che nelle sue argomentazioni sono considerate in un rapporto di indipendenza. Proprio questa netta separazione renderà poco gradite le riflessioni humboldtiane sulla religione anche a quei filosofi rappresentanti della

L'anno prima della pubblicazione di questa poesia, Wilhelm von Humboldt aveva dato alle stampe la traduzione di due frammenti di Senofonte e di Platone con il titolo di *Sokrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit*. La breve introduzione chiarisce gli intenti del lavoro, del tutto analoghi a quanto espresso nelle ultime considerazioni poco sopra citate. Il confronto con testi dei Greci e dei Romani che hanno trattato questioni religiose, oltre a illuminare l'epoca contemporanea e a fornire una prospettiva utile a uscire da conflitti radicali tra sostenitori di tesi contrapposte – razionalisti e *Schwärmer* in sintesi –, interessa a Humboldt soprattutto nella prospettiva di una riflessione sulla relazione tra spirito e materia. E in questo breve testo emerge nuovamente una lettura di Platone che – a questo punto appare quasi scontato ribadirlo – non può non aver incontrato l'interesse di Schiller. Mi limito a citare un passaggio che mette in evidenza il nesso strettissimo tra le questioni filosofiche epocali e le argomentazioni del filosofo ateniese: «Wenn man den Platon das System seiner Gegner vortragen hört, so sollte man glauben, er habe es aus la Mettrie, oder dem Systeme de la nature entlehnt»³³. Humboldt è perfettamente consapevole dei limiti delle speculazioni di Platone sui rapporti tra corpo e movimento, sulla struttura e sui meccanismi dei nostri organi di senso; tuttavia, non è dei risultati ultimi delle sue ricerche che vuole discutere. Ancora una volta, a essere messe in primo piano sono l'efficacia e l'attualità del metodo di analisi platonico, la capacità di trattare i temi decisivi – o il tema decisivo: l'esistenza di Dio – partendo dall'indagine sull'uomo, sulla sua natura, sulle modalità con cui percepisce il mondo e con esso si relaziona³⁴. In questo sistema, la filosofia antica, la sua diffusione attraverso la traduzione, non devono essere mero strumento per ribadire la superiorità degli antichi sui moderni – gli echi della *Querelle* con-

Aufklärung berlinese – lo stesso Mendelssohn o Nicolai (cfr. in proposito HW V, p. 291) –, i quali nel contesto del «Panthemusstreit» pure si erano schierati più o meno direttamente a difesa di Lessing, contestando le accuse di spinozismo rivoltegli sulla base di una sua supposta dichiarazione riportata da Jacobi e relativa, appunto, al *Prometheus* di Goethe.

³³ W. von Humboldt, *Sokrates und Platon über die Gottheit, über die Vorsehung und Unsterblichkeit*, in *Wilhelm von Humboldts gesammelte Schriften*, cit., p. 7. La traduzione con la breve prefazione non è contenuta nell'edizione dei *Werke* in cinque volumi.

³⁴ Al 1793 risale un saggio, letto e annotato anche da Schiller, ma poi non pubblicato dal titolo *Über das Studium des Alterthums, und des Griechischen insbesondere*. Il principio alla base del saggio e ciò che ne determina l'interesse sono espressi esplicitamente da Humboldt in questi termini: «Aus der Betrachtung der Ueberreste des Alterthums in Rücksicht auf ihre Urheber entsteht die *Kenntniss* der Alten selbst, oder der *Menschheit im Alterthum*. Dieser Gesichtspunkt ist es, welcher allein in den folgenden Sätzen aufgefasst werden soll, theils seiner innren Wichtigkeit wegen, theils weil er seltner genommen zu werden pflegt.» HW II, p. 1.

tinuano a risuonare ancora per tutto il secolo e fanno da sfondo ai dibattiti qui sommariamente ricostruiti –, si profila invece come mezzo per un giudizio più corretto e pertinente sulla propria epoca.

Il nesso di questo insieme di osservazioni con Schiller e, in particolare, con gli elementi che legano Schiller a Platone, può essere ulteriormente esplicitato attraverso alcune affermazioni di Humboldt contenute nel saggio del 1830 – *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* – dedicato all'amico e collaboratore scomparso oramai venticinque anni prima. Si tratta in realtà di una «Vorerinnerung» per introdurre l'edizione dell'epistolario tra Humboldt e Schiller. Le parole di Caroline von Wolzogen illustrano la forza e la qualità di questo ritratto: «Nie ist etwas schöneres und wahreres über Schiller gesagt worden, und Niemand konnte es aus analogem inneren Reichtum des Geistes und Gefühles sagen als Sie»³⁵. Non vi è traccia in questo scritto di riferimenti espliciti a Platone. Ci sono, tuttavia, alcuni passaggi nella descrizione del metodo di lavoro schilleriano che possono rafforzare ulteriormente la tesi della presenza di una “traccia” del filosofo ateniese soprattutto in termini di sistema di pensiero. Uno degli elementi individuati da Humboldt, quello forse più superficiale, riguarda i rapporti tra poesia e filosofia, e mi pare opportuno prenderlo comunque in esame, anche in relazione alla definizione, citata in precedenza, che lo stesso Humboldt aveva dato di un passo platonico come «schöne[r] Dichtung». In Schiller poesia e filosofia costituiscono un'unità inscindibile, in un processo che non consiste in un semplice affiancamento o sovrapposizione delle due discipline, ma si sviluppa in una ricerca delle origini comuni delle stesse, che si esplica poi, con un classico schema triadico, in un ulteriore passaggio di rappresentazione:

Schiller kannte keine andre Beschäftigung, als gerade mit Poesie und Philosophie, und die Eigentümlichkeit seines intellektuellen Strebens bestand gerade darin, die Identität ihres Ursprungs zu fassen und darzustellen³⁶.

Ma i paragrafi più complessi della ricostruzione di Humboldt riguardano la riflessione su opere come *Über Anmut und Würde* e i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Nelle sezioni in questione, sia l'articolazione della prosa humboldtiana che il suo vocabolario lasciano intravedere una sorta di struttura sottostante alla descrizione delle dinamiche del pensiero schilleriano evidentemente costruita su base platonica o, se si vuole, plato-

³⁵ C. von Wolzogen, lettera a Wilhelm von Humboldt del 10 novembre 1830, in HW V, p. 417.

³⁶ HW II, p. 372.

nizzante. Conviene, in questo caso, riportare l'intero passo nonostante la sua lunghezza:

Die Vernunft, unbedingt herrschend in der Erkenntniss und Willensbestimmung, sollte die Anschauung und Empfindung mit schonender Achtung behandeln und nirgends in ihr Gebiet übergreifen, dagegen sollten diese sich aus ihrem eigenthümlichen Wesen, und auf ihrer selbstgewählten Bahn zu einer *Gestalt* emporbilden, in welcher jene, bei aller Verschiedenheit des Principis, sich der *Form* nach wiederfände. Diese, nicht auf entdeckbaren Wegen entstehende, sondern wie durch plötzliches Wunder überraschende Uebereinstimmung zu vermitteln, den in sich unabweisbaren Widerspruch beider Naturen durch einen in ihrer Wechselbeziehung auf einander gegründeten Schein aufzuheben, und dem Menschen dadurch in der Erscheinung ein *Bild* desjenigen zu geben, was ausser aller *Erscheinung* liegt, vermag allein die Richtung in ihm, welche wir die ästhetische nennen. Denn sie behandelt den Stoff mit einer, auf dem Gebiete der Sinnlichkeit entsprungenen, nicht von der Idee erborgten, und dennoch als Freiheit erscheinenden Selbstthätigkeit³⁷.

A conferma della “base platonica” di questa sezione centrale nel ritratto humboldtiano di Schiller, si può richiamare l'interpretazione delle poesie schilleriane da parte di un filosofo neokantiano, in particolare della poesia forse più platonica tra quelle filosofiche composte da Schiller, *Das Ideal und das Leben*. Nelle note, relative in particolare alla parola *Gestalt* contenuta nella quarta strofa, Friedrich Albert Lange scrive:

Unzweifelhaft war Schiller, obwohl er nur die kantische Philosophie selbständig studiert hatte, durch die häufigen Unterhaltungen mit Wilhelm von Humboldt tief in die *Anschauungen Platos* eingeweiht. Die Spuren der Einwirkungen griechischer Philosophie treten in unserem Gedicht weit bedeutender hervor als in irgend einem der philosophischen Aufsätze Schillers [...]. Kant reicht hier zur Erklärung nicht aus. [...] „Gestalt“ ist also hier soviel als Idee³⁸.

La lettura di Lange, in un dialogo implicito con il ritratto humboldtiano di Schiller, l'idea di Platone come una sorta di *trait d'union* tra Schiller e Kant³⁹, consente di ripensare l'idea, a dire il vero piuttosto parziale e riduttiva, del poeta-filosofo kantiano, e di definire altresì da una differente prospettiva la complessità dei legami di Schiller con la filosofia greca, ovvero con la sua “traduzione” in linguaggio poetico – lirico e drammatico – oltre che teoretico.

³⁷ Ivi, pp. 366 s. Corsivi miei.

³⁸ F. A. Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*, hrsg. v. O. A. Ellissen, Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig, 1897, p. 67.

³⁹ In proposito cfr. la prefazione di C. Russo Krauss, *Il ruolo di Schiller nel neokantismo di Lange*, in F. A. Lange, *Le poesie filosofiche di Schiller*, tr. e cura di C. Russo Krauss, FedOA Press, Napoli, 2025, pp. 9-18, in part. p. 14.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETl 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti
13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo

14. Essere e Tempo *novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*
24. *Κατ' ἐπιστήμην καὶ εὐνοίαν. Scritti scelti di Giovanni Indelli*, a cura di Giancarlo Abbamonte, Giuliana Leone e Francesca Longo Auricchio
25. Bernhard Arnold Kruse, *Introduzione a Siddhartha di Hermann Hesse*
26. Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Libro XIV*, introduzione, traduzione e note a cura di Eliodoro Savino
27. *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo
28. Marica Magnano San Lio, *Psichiatria e filosofia. Le radici epistemologiche della Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*
29. *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, edited by Anna Motta & Christopher Kurfess
30. *Profili dell'aristotelismo medievale. In ricordo di Valeria Sorge*, a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi

31. *Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza*, a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli
32. *Lingue, scritture e società nell'Italia longobarda. Un percorso di sociolinguistica storica*, a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola (in preparazione)
33. Giovanni Savino, *Traiettorie della destra politica russa nel Novecento*
34. *Nations in the Empire. The Many Faces of Indian Nationalism*, Proceedings of the International Conference held in Naples, Federico II University – Department of Political Sciences, 20-21 June 2023, edited by Maurizio Griffo, Diego Maiorano, Teodoro Tagliaferri
35. *Genealogie della modernità: prospettive critiche*, a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio
36. Filomena Fera, *Max Weber e il liberalismo russo. Il dibattito sui diritti fondamentali dell'individuo tra Oriente e Occidente*
37. *Platone e i platonismi (I). Fisica e metafisica in età imperiale e tardoantica*, a cura di Anna Motta e Chiara Cappiello
38. *Europa-Italia-Russia. Relazioni estere e orizzonti geopolitici*, a cura di Giovanna Cigliano
39. *Die moderne Subjektivität als ein Fragmentenmosaik. Festschrift für Bernhard-Arnold Kruse*, herausgegeben von Gianluca Esposito und Daniela Liguori
40. *Discorsi di delegittimazione. Percorsi dell'antispagnolismo nell'Europa moderna*, a cura di Giovanni Scarpato e Teodoro Tagliaferri
41. *Schiller e le sue fonti neo/Platoniche*, a cura di Claudia Lo Casto e Chiara Russo Krauss



Attraverso dodici saggi, il volume vuole contribuire a dipanare il complesso intreccio di platonismo e kantismo presente nella filosofia di Friedrich Schiller, indagando sia gli elementi concettuali che le fonti testuali che rimandano alla tradizione platonica e neoplatonica. Seguendo questa traccia vengono toccati tutti gli snodi fondamentali del pensiero schilleriano, dall'etica all'estetica, dalla politica alla teoria della conoscenza.

Claudia Lo Casto è professoressa associata di Storia della Filosofia Antica presso l'Università degli Studi di Salerno. Da marzo 2020 a giugno 2021, è stata Wissenschaftliche Mitarbeiterin presso il Dipartimento di filologia classica dell'Università di Tubinga. Tra le sue pubblicazioni: *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa 2017; *L'essere come dynamis. Heidegger interprete del Sofista di Platone attraverso Aristotele*, Pisa 2019; *Platone e il passato. La tradizione come risorsa per un progetto politico*, Baden Baden 2024.

Chiara Russo Krauss è professore associato di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove coordina SToNE – Laboratory for the Study of Neokantianism. Le sue ricerche si occupano di filosofia tedesca del XIX secolo, con particolare attenzione al dibattito sulla psicologia scientifica, il neokantismo e l'empirio-criticismo. Le sue pubblicazioni contano articoli su filosofi come Heinrich Rickert, Richard Avenarius, Wilhelm Wundt, Heymann Steinthal, e Friedrich Albert Lange, nonché le monografie *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi dell'empirio-criticismo di Richard Avenarius* (Le Cariti, 2013), *Wundt, Avenarius and Scientific Psychology* (Palgrave-McMillan, 2019), *The Philosophy of Joseph Petzoldt* (Bloomsbury, 2023).

ISBN 978-88-6887-407-0



9 788868 874070