



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

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 Tesauro (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> ». <i>Schiller poeta dell'ideale in Hermann Cohen</i>	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. <i>Il dialogo di Schiller con Platone e le affinità con l'interpretazione procliana</i>	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> ». <i>Il platonismo di Schiller nel contesto del dibattito settecentesco su filosofia e religione</i>	187

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 immersi 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 Masnadieri*. 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 di 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 forniscono 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 «pigritia 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 esponeva 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'Ateniense, 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'ecclettico 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 richiamanti 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 inginocchiamo, 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 Cochius, 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* (1764¹), 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 testimoniano 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 spiegazionale 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 negato, 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 *Masnadierei*). 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.