

Cinzia Ferrini

(Università di Trieste)

MODELLI DELLA GRECITÀ IN SCHILLER E HEGEL

§ 1 *Lo stato dell'arte e questioni di metodo*

Scopo di questo contributo non è di mettere in rapporto una visione poetica e una concezione filosofica di uno specifico aspetto dell'antichità classica¹, ma di proporre su tale tema un confronto fra Schiller ed Hegel che si ponga su uno stesso piano teorico. Un simile intento richiede qualche parola preliminare sulla comune unità di misura che si intende proporre fra i due, e che sarebbe difficile stabilire se si assumesse l'ipotesi che Schiller fosse stato un poeta che indulgeva nel vezzo di filosofeggiare, o si diletta ad indossare la maschera del filosofo quando scriveva poesie, o la cui vocazione lirica aveva ricevuto solo danno dalla filosofia, secondo alcuni giudizi che circolavano all'epoca, e che hanno trovato un'eco anche da noi in Italia nella severa valutazione di Croce della vena poetica di Schiller, e nelle profonde riserve di Mittner².

Va subito detto che, dal punto di vista metodologico, sembrerebbe trattarsi della classica questione indirimibile, dato che ciò che Schiller pensava, in proposito, di se stesso, appare solo interlocutorio, come quando al principe di Augustenburg, il 9 febbraio 1793³, scriveva che il proprio *Beruf zum Philosophieren* era ancora molto dubbio, ma che cercava di darselo. Né il ricorrere agli interpreti e alla distanza storico-critica per una migliore messa a fuoco di relazioni e aspetti formali ci fornisce risposte univoche. Un breve sguardo alla situazione della ricerca su

¹ Desidero precisare che parlando di specifico aspetto dell'antichità, e non di antichità *tout court*, intendo circoscrivere l'ambito del mio studio al modello della grecità classica, evitando di far confluire nella definizione di tale rappresentazione l'atteggiamento di Schiller o di Hegel verso la cultura orientale e la romanità.

² La prima valutazione è di Fichte, la seconda di Goethe, su cui si veda, rispettivamente, Nicola Saito: „Schiller e il suo tempo“. Poesia e polemica dal 1788 al 1795. Roma 1963, p. 213 e pp. 195-196. Per quanto riguarda l'Italia, ci riferiamo a Croce (cf. Benedetto Croce: „Poesia e non poesia“. Bari 1942, p. 34. Vedi inoltre il suo „Poesia germanica e poesia latina“. In: Id.: „Problemi di estetica“. Bari 1940, pp. 455-461), ma anche ai giudizi di Ladislao Mittner su, ad esempio, „Die Künstler“ e „Das Ideal und das Leben“. La prima lirica, „frutto di un denso travaglio ideologico“, presenterebbe „solo in singoli passi formulazioni poeticamente valide“; la seconda „costringe con pathos altisonante una vasta e ardua materia filosofica in strofe di compassata simmetria“: cf. Ladislao Mittner: „Storia della letteratura tedesca“. Vol. II. „Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)“. Tomo 2. Torino 1971, p. 570. Questi commenti puntuali si iscrivono nella seguente valutazione complessiva: „Schiller non è poeta grande, perché non è quasi mai poeta spontaneo; è un grandissimo retore ed un geniale drammaturgo dotato di un senso infallibile degli effetti scenici, di cui si vale per diffondere le sue idee, come d'altra parte delle sue idee spesso si vale (ecco una prima critica al suo idealismo) per rendere più efficaci i suoi spettacoli teatrali“ (*ibid.*, pp. 442-443).

³ Friedrich M. Müller: „Schillers Briefwechsel mit dem Herzog Fr. Chr. v. Schleswig-Holstein-Augustenburg“. Berlin 1875, p. 54. Citato in Saito: „Schiller“, p. 201.

,Schiller filosofo' lascia infatti l'impressione che ci si trovi di fronte in parte a un dialogo mancato fra gli studiosi, in parte a un tema non esaurito e bisognoso di ulteriori riflessioni⁴.

In un saggio del 1934 dedicato al carteggio fra Goethe e Schiller, Lukács aveva scritto, delle loro opere teoretiche, che costituivano “una delle più importanti tappe nel cammino della filosofia e dell'estetica tedesca, dalla dialettica soggettiva-idealistica di Kant a quella oggettivo-idealistica di Hegel”⁵. In ambito italiano, il giudizio negativo di Croce era stato ribaltato nel 1950 da Pareyson nel volume *L'estetica dell'idealismo tedesco*. Nella Prefazione del 1983 alla ripubblicazione, rivista e aggiornata, della parte dedicata a Schiller nel 1950, Pareyson affermava che il suo “medaglione” non aveva ancora perso la sua utilità e poteva ancora assolvere la sua funzione “in quanto volto a presentare Schiller filosofo quale egli era e voleva essere”⁶. Un più recente studio del 2001 di Ardovino ribadisce che la produzione teorica di Schiller appare “pienamente protagonista del dibattito postkantiano e più in generale della *Goethezeit*”⁷.

A questa linea interpretativa se ne affianca però un'altra, seppur minoritaria, che contesta l'integrazione di Schiller nella storia dell'idealismo tedesco, facendo perno sul fatto che egli non aveva mai condiviso l'opzione metafisica fondamentale dei post-kantiani: l'abolizione della cosa in sé.⁸ Una lettura, questa, che ascrive ad Hegel un fondamentale errore di giudizio quando interpreta il precetto etico-politico schilleriano di unità di spirituale e naturale, universale e particolare, come una teoria metafisica della realtà⁹. Successivi sviluppi di questo approccio hanno condotto a porre la questione della metafisicità o meno dell'estetica di Schiller, e ad approfondire il tema della sua supposta adesione alla dottrina delle cose in sé e del significato della nozione di parvenza (*Schein*) in rapporto alla soluzione hegeliana del problema della sensibilità dello spirituale, come marchio della nostra più alta interiorità nell'esteriorità oggettiva non dell'arte ma del linguaggio, un aspetto del tutto trascurato da Schiller¹⁰.

All'interno dell'approccio della prima tradizione di studi, gli aspetti indagati dell'opera di Schiller sono stati la volontà di fondazione dell'estetico, l'impianto metafisico, la filosofia della storia, evidenziando sia le provenienze, gli influssi e i debiti da lui contratti con i filosofi di professione della sua epoca (Reinhold, Kant, Herder, Fichte), sia i suoi apporti originali, in un lascito che lo ha fatto ritenere anche un precursore di Marx. Non solo dunque questa corrente

⁴ Ci aspettiamo un avanzamento della ricerca dal nuovo libro (annunciato per il Dicembre 2005 sul sito della Oxford University Press) di Frederick Beiser: „Schiller as Philosopher. A Re-Examination“, volto soprattutto a riconsiderare la sottigliezza delle impegnative argomentazioni anti-kantiane di Schiller.

⁵ Georg Lukács: „Goethe e il suo tempo“. Trad. it. di Enrico Burich. Verona 1949, p. 87.

⁶ Luigi Pareyson: „Etica ed estetica in Schiller“. Milano 1983, p. 5.

⁷ Adriano Ardovino: „Il sensibile e il razionale“. Schiller e la mediazione estetica. Palermo 2001, p. 11.

⁸ Così Emil C. Wilm: „The Philosophy of Schiller in its Historical Relations“. Boston 1912, p. 159.

⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁰ John McCumber: „Schiller; Hegel and the Aesthetics of German Idealism“. In: Michael Baur and Daniel O. Dahlstrom (eds.): „The Emergence of German Idealism“. Washington D.C. 1999, pp. 133-146.

maggioritaria della letteratura critica offre un ampio ventaglio di linee di ricerca, ma all'interno di ogni percorso selezionato presenta a sua volta una ampia varietà di termini di confronto. In rapporto ad Hegel, ad esempio, c'è tutta una serie di studi, fra cui particolarmente importante in Italia quello di Pareyson citato in apertura, che ha insistito sul pre-hegelismo di Schiller, facendo soprattutto perno sulla nozione – in *Sulla poesia ingenua e sentimentale* – di unità come totalità e di totalità come conciliazione, unità ritrovata dopo la scissione¹¹. Una ipotesi interpretativa, questa, che è stata però contestata in nome di una maggiore vicinanza di Schiller a Fichte relativamente al problema della finitezza che, è stato scritto: “sembra sbarrare la strada al rinvenimento in Schiller di una procedura dialettica come quella hegeliana, che tende come sua ragion d'essere a una continua problematizzazione proprio del finito stesso”¹².

Altri hanno invece basato la tesi di una linea di sviluppo da Schiller ad Hegel soprattutto trattando analiticamente singoli aspetti, ad esempio insistendo sui concetti di gioco e di parvenza (*Schein*)¹³, o, come Annemarie Gethmann-Siefert, concentrandosi sul ruolo critico-sociale dell'utopia e dell'apparenza bella, o ancora sul problema della ‘conciliazione estetica’ in Schiller ed Hegel, oppure sull'influsso di Schiller specie per la sua concezione della natura, sul giovane Hegel, unico sottoscrittore individuale delle *Horen* a Berna¹⁴.

Ci troviamo dunque di fronte a una situazione degli studi ricca e piena di suggestioni, ma al tempo stesso frammentaria e controversa. Per istituire allora una commensurabilità quantomeno non arbitraria fra le interpretazioni dell'antica Grecia di Schiller e di Hegel, tale che ci permetta di trattarle entrambe come modelli di comprensione del reale e di ricerca di senso sulla base di principi razionali, ci sembra più utile rivolgerci verso il lato di Hegel, il cui *Beruf zum Philosophieren* almeno non è in dubbio¹⁵. Va infatti notato che, definito da Wilhelm von Humboldt in una lettera del 1795 uno spirito la cui matrice generava insieme le due diverse disposizioni, poetica e filosofica¹⁶, Schiller riceverà proprio da Hegel il riconoscimento pubblico del significato speculativo delle sue posizioni. E' Hegel che ne inserisce l'opera nella storia del pensiero, individuandola come cerniera fra l'idealismo critico e quello assoluto, e che gli erige, come dice

¹¹ Pareyson: „Etica“ (nota 5) p. 181.

¹² Ardovino: „Il sensibile“ (nota 6) p. 36. Cf. anche Saito: „Schiller“ (nota 2) nota 106, p. 211: “Sulla questione del prehegelismo schilleriano si insiste ancora eccessivamente da parte dei ‘filosofi’. Naturalmente Hegel si è servito di Schiller, e per questo anche lo ammira, ma bisogna dire che per i suoi fini ne ha anche deviato la originaria prospettiva”.

¹³ Max Schasler: „Kritische Geschichte der Aesthetik“. Berlin 1872, p. 618.

¹⁴ Cf. Michael H. Hoffheimer: „The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development“. In: *Journal of the History of Ideas* XLVI 2 (1985), pp. 231-244; Cinzia Ferrini: „Nuove fonti per la filosofia della natura del primo Hegel: dal ‚Catalogue de la bibliothèque de Tschugg‘ a Berna“. In: *Rivista di storia della filosofia* 4 (1993), pp. 717-760: in particolare le pp. 717-725.

¹⁵ La vocazione di Hegel non era in dubbio neppure per Schiller, che in una lettera a Wilhelm von Humboldt da Weimar datata 18 agosto 1803 definisce Hegel un uomo onesto e giusto, e una “profonda testa filosofica”.

¹⁶ Cf. la lettera di W. v. Humboldt a Schiller del 4 agosto 1795. In: Albert Leitzmann (Hrsg.): „Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt“. Stuttgart 1900, p. 65.

Szondi, “un monumento” nelle sue *Lezioni di Estetica*¹⁷. Con riferimento esplicito alle *Lettere sull'educazione estetica*, il senso artistico di Schiller è infatti definito da Hegel quello di “uno spirito profondo e insieme filosofico”, che ha saputo conciliare l'estetica con i principi della speculazione, non solo penetrando nel concetto del bello artistico, ma proponendo la mediazione di ragione e naturalezza del sentimento e dell'inclinazione. A Schiller viene tributato il merito, tutto filosofico, di aver superato l'astrattezza e le frammentazioni della soggettività proprie della cosiddetta filosofia *scismatica* kantiana¹⁸. Schiller avrebbe così anticipato nell'arte, e nella vita attraverso l'arte, quell'idea che nell'elemento proprio del pensiero verrà fatta valere sin da Schelling come *principium essendi et cognoscendi*. Scrive Hegel:

Questa *unità* di universale e particolare, di libertà e necessità, di spirituale e naturale che Schiller colse scientificamente (*wissenschaftlich erfaßte*) come principio ed essenza dell'arte [...] questa unità dunque è stata fatta poi, *come idea stessa*, a principio della conoscenza e dell'esistente, e l'idea è stata riconosciuta (*erkannt worden*) come il solo vero ed effettivamente reale¹⁹.

Va notato che questo riconoscimento non è tuttavia esente da una presa di distanza. Infatti, sempre nell'*Estetica*, se da una parte viene rilevato che Schiller arriva a cogliere l'unità speculativa in sé razionale cui è giunta la filosofia post-kantiana, dall'altra di sottolinea che egli la esprime con metafore, in lirica come in prosa, senza arrivare a parlarne nell'unica forma che le è adeguata, quella filosofica. L'individuazione di questo limite sul piano concettuale implica però un apprezzamento su un altro piano, in quanto proprio questo ricorso all'immagine sensibile, secondo Hegel, permette il riscontro e il rispecchiamento di tale unità speculativa nella vita ordinaria²⁰.

Nel § 55 della sua *Enciclopedia*, Hegel riprende in controtendenza una critica giovanile alla *Critica del giudizio* kantiana contro la separazione fra le determinazioni oggettive ma formali delle categorie dell'intelletto e l'aposteriorità del concreto mondo empirico, lasciato nella sua determinazione al giudizio solo riflettente, di valore euristico e non costitutivo. In questo contesto, Schiller è di nuovo, e analogamente, chiamato in causa come colui che ha trovato nell'idea del bello artistico, dell'unità concreta tra pensiero e rappresentazione sensibile, la via di uscita dalle

¹⁷ Peter Szondi: „Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe“. Trad. it. di Pietro Kobau, intr. di Remo Bodei. Milano 1995, p. 172.

¹⁸ G.W.F. Hegel: „Sämtliche Werke“ (d'ora in poi SW). Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. v. Hermann Glockner. Bd. XII. „Vorlesungen über die Ästhetik“. Frommann 1927, p. 96. Trad. it. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro: „Estetica“. 2 Voll. Milano 1978. Vol. I, pp. 83-84.

¹⁹ Hegel: „Ästhetik“, p. 98. Cf. trad. it. modificata I, p. 86.

²⁰ Hegel: „Ästhetik“, p. 540; trad. it. I, p. 537.

astrazioni dell'intelletto che opera separando²¹. Un intelletto per cui, secondo Hegel, ciò che è più facile da comprendere, proprio perché astratto, è “il morto”, mentre la cosa più difficile è l'esistenza in quanto adeguata al concetto, essente in sé, vale a dire in quanto “vita”²².

Già in un Frammento del 1797/1798 Hegel aveva riecheggiato uno dei motivi ricorrenti della lirica schilleriana *Gli Dei della Grecia*, quando aveva riflettuto sulla differenza fra comprendere secondo leggi scientifiche/dominare la natura, consegnandola alla necessità meccanica, separando il soggetto dall'oggetto, e l'ideale religioso di animarla/divinizzarla, restituendola alla libertà della sua *vita spontanea*²³. Anche nel successivo *Delle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* del 1802/03 Hegel individuerà – alla stregua di Schiller – il principio di una scienza empirica che fa di Dio, della maestà del potere supremo, il creatore e il conservatore dell'unità del molteplice, come un principio formale, che rimane esterno e sospeso sulla molteplicità senza penetrarla, secondo quel rapporto di dominio dell'Uno/servitù subita dalla natura, sottolineato nello *Scholium Generale* aggiunto alla II edizione dei *Principia newtoniani*²⁴.

Tenere presenti insieme questi due aspetti, che investono sia il naturale che lo spirituale, permette di riconoscere non solo la presenza di Fichte²⁵ o quella di Herder²⁶, ma anche quella di Schiller, dietro quel progetto giovanile, lo *Erstes Systemprogramme* del 1796, probabilmente comune a Hegel, Schelling e Hölderlin, di una *mitologia della ragione* che conquistasse ed elevasse le masse popolari. La conciliazione di pensiero e sensibilità, di chiara e notoria matrice schilleriana, è infatti caratteristicamente concepita in unità con la presentazione di una fisica speculativa, ponendo l'istanza di come debba essere un mondo naturale per un libero ente morale²⁷. Tale istanza,

²¹ G.W.F. Hegel: „Werke von 1832-1845“. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel (d'ora in poi W). Bd. 8,I. „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)“. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a/M. 1983, § 55, p. 140; Trad. it. di Valerio Verra: „Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio“. Vol. I. La scienza della logica. Torino 1981, § 55, p. 219.

²² Hegel: W. Bd. 9,II. „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)“. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a/M. 1983, § 251, Zusatz, p. 37. Trad. it. di Valerio Verra: „Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio“. Vol. II. Filosofia della natura. Torino 2002, § 251, Aggiunta, p.102.

²³ Hegel: „Entwürfe über Religion und Liebe“. In: W. Bd. 1. „Frühe Schriften“. Frankfurt a/M. 1986. pp. 241-242.

²⁴ Si veda Cinzia Ferrini: „Guida al ‚De orbitis planetarum‘ di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni“. Con la coll. di Mauro Nasti De Vincentis. Bern *et al.* 1995, nota a 22,31-23,6, pp. 200-201.

²⁵ Cf. Merold Westphal, „Von Hegel bis Hegel‘: Reflections on The Earliest System-Programme of German Idealism“. In: Baur and Dahlstrom (eds.): „The Emergence“ (nota 9), pp. 269-287, in particolare le pp. 273-277.

²⁶ Sulla possibilità che il „Programma di sistema“ contenga un riferimento al saggio di Herder apparso sulle *Horen* nel 1796, „Iduna, oder der Apfel der Verjüngung“, che coniugava capacità di rinnovamento dell'umanità a una nuova mitologia con le funzioni di una “superiore pedagogia politica”, si sofferma Luigi Marino: „Hegel tra romanticismo e idealismo“. In: Pietro Rossi (a cura di): „Hegel“. Guida storica e critica. Bari 1992 (pp. 3-25): cf. pp. 11-13. Marino insiste anche sui rapporti fra questo testo e il primo romanticismo di Jena, specie con il successivo „Discorso sulla mitologia“ di Schlegel del 1799 (*ibid.*, pp. 15-18).

²⁷ Marino: „Hegel“ (nota 25), p. 13, pensa solo allo Schiller delle „Lettere sull'educazione estetica“ (così anche Westphal: „Von Hegel bis Hegel“ (nota 24), p. 282), e non a quello degli „Dei della Grecia“, dove è denunciata la miseria spirituale dello sperimentalismo e del meccanicismo della scienza moderna della natura, né prende in considerazione la istanza radicalmente libertaria del discorso politico di Posa nel „Don Carlos“ (vedi *infra*).

tipicamente insoddisfatta dalla terza *Critica* kantiana per le giovani generazioni, sembra fare eco alla condizione dell'uomo moderno che conosce la libertà, che ha infranto le proprie catene, e che come tale prigioniero liberato si volge a ricostruire un rapporto di nuovo autentico con una natura che è però stata duramente insterilita e piegata ai propri usi dal progresso scientifico durante la sua lotta per l'affrancamento, come Schiller tratteggia in *Der Sparziegang* (vedi *infra*). Al di là del problema di attribuzione delle idee (comunque redatte dalla mano di Hegel) espresse nello scritto del 1796, va sottolineato che questo motivo sarà fatto proprio da Hegel nel suo primo compiuto lavoro di filosofia della natura, in quanto la sua *Dissertazione sulle orbite dei pianeti* del 1801 si apre richiamando la tesi che la filosofia ha valore per la quotidianità e i bisogni degli uomini solo se discende dal cielo e ad esso viene ricondotta, risollevandosi dallo stato triviale cui l'avrebbe ridotta lo sperimentalismo newtoniano, intendendo lo studio della natura come una nuova fonte di intuizione e cognizione di Dio. In quanto derivante dalla ragione e costituita da idee, tale approccio sarebbe sorto da una energia più genuinamente etica del formalismo della scienza morale kantiana. Anche nello *Erstes Systemprogramme* si leggeva che se la filosofia produceva le idee (e solo ciò che è oggetto della libertà era idea) e l'esperienza i dati, si poteva sperare, in modo anti-baconiano,²⁸ “di ridare le ali alla nostra fisica, che progredisce faticosamente e lentamente negli esperimenti”, soddisfacendo così lo “spirito creatore”. Dall'altro si sottolineava la necessità di rendere comprensibile a tutti l'idea del filosofo, trovando nell'idea di bellezza quella forza unificante sensibilità e ragione che potesse mettere in comunicazione intellettuali e popolo, secondo il programma di un nuovo umanesimo politicamente libertario.

Anche oggi sentiamo dire sovente che la gente comune ha bisogno di una *religione sensibile*. Non solo la gente comune, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno [...] Prima che le idee vengano da noi trasformate in forma estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano *nel popolo* [...] Non più lo sguardo sprezzante, il cieco tremare del popolo di fronte ai suoi sapienti e ai suoi preti. Allora soltanto ci attende *uguale* educazione di *tutte* le facoltà, del singolo come di tutti gli individui. Non sarà più repressa nessuna facoltà²⁹.

²⁸ Nella „Instauratio Magna“, raccomandando di seguire un modello induttivo per gradi continui che salisse dagli assiomi minori o dalla semplice esperienza agli assiomi generali passando senza salti e interruzioni attraverso gli assiomi medi (senza dedurre questi dai generali), Bacone aveva scritto: “All'intelletto degli uomini, pertanto, non sono da aggiungere ali, ma piombo e pesi per impedirgli di saltare e volare” (Francesco Bacone: „Nuovo organo“. Trad. it. di Michele Marchetto. Milano 1998, Afor. CIV/104, pp. 194/195).

²⁹ Cf. Arturo Massolo: „Il cosiddetto ‚Erstes Systemprogramm (Frühsummer 1796)‘: un testo fondamentale per l'idealismo tedesco“ in Id.: „La storia della filosofia come problema“. Firenze: 1967, pp. 247-254. Sul debito, qui contratto, verso la lezione schilleriana che “i simboli della perfezione e del bello devono agire sull'intelletto”, si veda Umberto Carpi: „Antico e rappresentazione del moderno in Schiller“. In: Gian Mario Cazzaniga *et al.* (a cura di): „Metamorfosi del moderno“. Atti del convegno di Cattolica. 18-20 settembre 1986. Urbino 1988 (pp. 27-25), p. 38.

Per inciso, è di nuovo difficile sottrarsi all'impressione che in queste parole si traggano di fatto le conseguenze del discorso del Marchese di Posa a Filippo II nella Scena X, Atto III, del *Don Carlos*³⁰, la cui stessa *vis* era tesa a porre fine al regime di terrore instaurato dal Duca D'Alba e a riconoscere nella rivolta delle Fiandre quella istanza di rispetto dei diritti umani e del principio della libertà di pensiero che avrebbe dovuto costituire la ragion d'essere della monarchia spagnola (e che sarà l'istanza fondamentale del cap. XX del *Trattato teologico-politico* di Spinoza)³¹. Quasi che Schiller, giocando su una apparente inattualità³², avesse voluto rivendicare al tempo storico della Riforma Protestante (sul piano ideale), e della rivoluzione dei Paesi Bassi (sul piano reale)³³, la celebre orazione del vescovo di Aix nel giorno della incoronazione a Reims di Luigi XVI³⁴. Un discorso che nel giudizio dei contemporanei aveva sanzionato, nel quadro però del superamento *illuminista* dell'anarchia feudale e del dispotismo monarchico (e non del valore ideale della riforma

³⁰ Com'è noto la prima edizione del „Dom Karlos. Infant von Spanien“ (che conobbe altre quattro stesure) apparve a Leipzig, per i tipi di Georg Joachim Göshen, nel 1787 (fino alla Scena IX dell'Atto III il testo era stato pubblicato sulla rivista *Thalia* nel 1786: noi citeremo dal testo edito in Friedrich Schiller: „Werke und Briefe in zwölf Bänden“. Hrsg. von Klaus H. Hilzinger *et al.* (d'ora in poi W. u. B.). Bd. 3. „Dramen II“. Hrsg. von Gerhard Kluge. Frankfurt a.M 1989). La prima recensione fu di Wieland in „Der Teutsche Merkur“ del settembre 1787 (pp. cxxiii-cxxv). Per una prima rassegna sugli approcci interpretativi alla tragedia, cf. Helmut Koopmann: „Don Karlos“. In: Walter Hinderer (Hg.): „Schillers Dramen“. Neue Interpretationen. Stuttgart 1979, pp. 87-107. Vedi anche Helmut Koopmann: „Schiller-Forschung 1970-1980“. Ein Bericht. Marbach a/Necckar 1982, pp. 81-94; per una ricognizione dei temi e delle fonti del „Don Carlos“ alla luce anche dei risultati più recenti si veda Maria C. Foi: „La buona causa e i mezzi ignobili“. In: Friedrich Schiller: „Don Carlos“. A cura di Maria C. Foi. Venezia 2004, pp. 11-47.

³¹ Sulle fonti, sia quelle certe che solo congetturali, del discorso di Posa a Filippo II nel terzo Atto, cf. il commento alle ll. 3499-4041 del „Don Carlos“ di Gerhard Kluge, in Schiller: W. u. B. 3, pp. 1288-1296. Ci pare interessante notare che per Kluge siamo „informati in modo insufficiente“ sulla conoscenza da parte di Schiller di Rousseau e Montesquieu. Di quest'ultimo, in particolare, si sa con certezza solo che Schiller ne comprò un'edizione delle opere nel 1788, dopo la pubblicazione del „Don Carlos“, ma che poteva aver letto parti dell'„Esprit des Lois“ durante la sua educazione accademica alla Karlsschule (cf. *ibid.*, p. 1290). In relazione al tema fondamentale dell'Atto III e del suo possibile riferimento all'opera di Montesquieu è citato in particolare un lavoro del maestro stesso di Schiller, J. F. Abel, del 1784 (*ibid.*). Maria C. Foi (cf. il suo commento nelle note al testo Schiller: „Don Carlos“ (nota 29) nota 15 all'Atto III, Decima scena, p. 517), anche sulla base di recenti aggiornamenti (cf. „La buona causa“, nota 29, p. 45), riconosce l'intreccio delle voci delle seguenti opere di autori noti a Schiller nella filosofia politica di Posa: Montesquieu („Lo spirito delle leggi“); Rousseau („Contratto sociale“); Abbt („Sul merito“); Wieland („Storia di Agatone“); Sturz („Memorabilia di J.-J. Rousseau“); von Moser („Sui reggenti, sul governo e sui ministri“). Dai commentatori e interpreti nessun cenno viene mai fatto, a mia conoscenza, a un quantomeno possibile influsso della „Scienza della legislazione“ di Gaetano Filangieri, tradotta in tedesco a partire dal 1784 (v. *infra* note 34 e 35).

³² Cf. in proposito Maria C. Foi: „La buona causa“ (nota 29), p. 23, che parla di „anacronismo [...] non del tutto improbabile“.

³³ Nella seconda delle „Lettere sul Don Carlos“, Schiller rivendica al tempo della Riforma Protestante il merito di aver messo in circolazione le idee dei diritti umani e della certezza della libertà, poi messe in pratica dalla rivolta delle Fiandre (posizione che appare polemica rispetto alla celebrazione delle nuove conquiste di libertà del tempo dell'assolutismo illuminato di Filangieri: v. *infra* nota 35), e quindi rivendica la naturalità del carattere e della posizione del Marchese di Posa, che lungi dall'essere volutamente inattuale (cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, ll. 3670-3672), non poteva per Schiller trovare momento e luogo storico più adatto per nascere che alla corte di Filippo II con la sua Inquisizione, corte cui, storicamente, Giovanni d'Austria aveva riportato che i fiamminghi non chiedevano altro che „libertà di coscienza“(cf. Schiller: „Briefe über Don Carlos“. In: „Schillers Werke in sechs Bänden“. Hrsg. v. Joachim Müller. Bd. III. Olten/Stuttgart/Salzburg [circa 1960: d'ora in poi Werke], p. 225; ma per tutto questo tema rinviamo alla relazione di Crescenzi in questo volume).

³⁴ Cf. Gaetano Filangieri: „La scienza della legislazione“. A cura di Renato Bruschi, present. di Saverio Ricci. Napoli 1998, nota a p. 78. L'opera di Filangieri venne per la prima volta pubblicata in 7 volumi nel 1780-1785 a Napoli per i tipi di Raimondi. Sulla invariata edizione veneziana a cura di Ludovico Antonio Loschi per i tipi di Giovanni Vitto del 1782 venne condotta la traduzione del professore di diritto Johann Christian Siebenkees: „System der Gesetzgebung“. Anspach 1784-1793. Il primo volume della traduzione tedesca (cui ci riferiamo) comparve nel 1784.

protestante, come Nietzsche nell'*Anticristo* rimprovererà alla filosofia tedesca) la conquista moderna del diritto di dire impunemente la verità al sovrano, additandogli il punto dove finivano i suoi diritti e cominciavano i suoi doveri di cura del bene pubblico e di rispetto della vita e dell'umanità dei sudditi³⁵.

Da queste prima breve ricognizione ci pare risulti evidente che sul piano filosofico Hegel non cessa di presentarci, lungo tutto l'arco della sua produzione e con riferimenti impliciti o espliciti, uno Schiller con cui condivide bersagli polemici e diagnosi teoriche delle forme insoddisfacenti della modernità: l'astrazione, il formalismo, l'imperio del modello meccanico, la scissione, l'isolamento e l'insufficiente sviluppo delle forze, la subordinazione e la minorità intellettuale che impediscono l'autodeterminazione. Uno Schiller con cui ha in comune anche un progetto filosofico umanistico e dei fini etico-sociali da realizzare: l'unione di contenuto e forma,

³⁵ Questa orazione, simbolo della conquista del "diritto più necessario e più difficile" per poter avviare una riforma: quello di "poter profferire impunemente la verità ai principi" (Filangieri: „La scienza“, p. 77; trad. Siebenkees: p. 13; cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, l. 3973), è ricordata da Filangieri a conclusione della sua denuncia della vocazione guerriera e distruttiva della vita civile dei sovrani di Europa fino a tempi recenti ("Quali sono i soli oggetti che hanno fino a questi ultimi tempi occupato i sovrani d'Europa? Un arsenale formidabile, un'artiglieria numerosa, una truppa bene agguerrita [...] trovar la maniera di uccidere più uomini nel minor tempo possibile": Filangieri: „La scienza“, p. 71; trad. Siebenkees: pp. 1-2; cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, ll. 3776-3777; l. 3802). Ma adesso siamo in una nuova epoca: l'avvento dell'assolutismo ha segnato la fine dell'Inquisizione: "la religione, che il fanatismo aveva per più secoli imbrattata col sangue delle nazioni, e colla miseria dei popoli, è divenuta [...] il vincolo della pace e la base delle virtù sociali. Già il sacerdozio più non si mescola con il governo" (Filangieri: „La scienza“, p. 76; trad. Siebenkees: p. 11), e "il popolo non è più schiavo, ed i nobili non ne sono più i tiranni. Il dispotismo ha bandito nella più gran parte dell'Europa l'anarchia feudale, ed i costumi hanno indebolito il dispotismo"(Filangieri: „La scienza“, p. 73; trad. Siebenkees: p. 5). La necessità di una riforma della legislazione è divenuta "un grido della ragione e della filosofia" che dall'epoca di Montesquieu (il quale però "ha ragionato piuttosto sopra quello che si è fatto, che sopra quello che si deve fare") è "finalmente giunto ai troni. La scena si è mutata, ed i principi han cominciato a conoscere che la vita e la tranquillità degli uomini merita maggior rispetto; che ci è un altro mezzo indipendente dalla forza e dalle armi, per giungere alla grandezza, che le buone leggi sono l'unico sostegno della felicità nazionale"(Filangieri: „La scienza“, p. 72; trad. Siebenkees: pp. 3-4. Cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, ll.3824-3836; 3842-3847; 3857-3861; 3884-3916). Perché si compisse questo processo, "bisognava ristabilire i legami fra gli uomini, bisognava soprattutto, che gli uomini lasciassero d'essere schiavi, poiché la natura ha proibito allo schiavo di pensare" (Filangieri: „La scienza“, pp. 74-75; trad. Siebenkees: p. 8. Cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, ll. 3861-3862; 3907-3908). In questo contesto, Filangieri menziona il discorso del vescovo di Aix a Luigi XVII: "Si sa che in questi ultimi tempi un suddito di un gran re dell'Europa, destinato a parlare al suo principe nella più augusta cerimonia dello stato, nel momento della sua coronazione, momento nel quale in altri tempi si stringevano le catene dei popoli, in questo momento, io dico, questo suddito coraggioso ardì di chiamare il suo re innanzi al tribunale della pubblica opinione, ricordandogli che questo tribunale dovrebbe un giorno giudicarlo; ed ebbe il coraggio di mostrargli in piccola distanza quel punto, nel quale finiscono i suoi diritti e cominciano i suoi indispensabili doveri" (Filangieri: „La scienza“, pp. 77-78; trad. Siebenkees 1784, p. 14). L'azione di simili sudditi, o dei riformisti filosofi, è d'altronde necessaria, perché "il principe non può osservare tutto ciò che fa passare per buoni gli altri uomini, perché i bisogni dello stato l'obbligano spesse volte ad operare contro l'umanità e contro la religione"(Filangieri: „La scienza“, pp. 77; trad. Siebenkees: p. 13. Cf. Schiller: W. u. B. 3. „Don Carlos“, ll. 3796-3798; 3836-3837; 3938-3939; 3958-3960). Data l'eco e la diffusione dell'opera di Filangieri anche in Germania, e la coincidenza dei temi trattati con il motivo di fondo della scena fra Posa e Filippo II, crediamo non improbabile che il volume fosse noto o in possesso del giurista Gottfried Körner, dal quale Schiller avrebbe potuto averne notizia, o la copia in visione, a Leipzig o a Dresda già nel 1785.

una ragione che sappia anche parlare alla fantasia e al sentimento, la ricerca di una nuova totalità dal dolore della scissione che costituisce la cifra del mondo moderno³⁶.

Ma il tratto comune che più qui ci interessa è che nella visione di entrambi questi elementi sono tutti unificati e messi in rilievo dal contrasto con il modello di una bella armonia originaria della greicità classica, seguendone quella riscoperta e mitizzazione come proiezione ideale che si definisce proprio attraverso l'opposizione alla modernità, tipica della cultura tedesca di fine '700-inizi '800 e non solo a livello archeologico, letterario, o artistico-figurativo³⁷.

L'aspetto che mi accingo adesso ad esaminare non si presenta dunque, a mio parere, come uno fra i tanti temi isolabili di confronto fra Schiller ed Hegel, piuttosto, ci pare che il loro rapporto con il mondo greco possa valere come luogo privilegiato di raccolta di molte fra le direzioni di ricerca sopra ricordate, tale da permetterci di concludere con una sintesi significativa.

Per quanto riguarda Schiller, ciroscriverò le mie considerazioni a *Gli Dei della Grecia* (nelle due stesure del 1788 e del 1793)³⁸, *La passeggiata* (1795), *Le lettere sull'educazione estetica* (1795), il *Saggio sull'ingenuo e il sentimentale* (1795/1796, 1800): opere in cui la definizione della condizione moderna, l'individuazione delle sue forme religiose, scientifiche e culturali, sono esplicitamente elaborate per via di antitesi con la condizione del cittadino greco. Per quanto riguarda Hegel, mi riferirò in particolare agli *Scritti teologici giovanili*, alle *Lezioni sulla filosofia della storia* e alla *Fenomenologia*, dove il significato del politeismo, il valore della religione cristiana, le tappe del sapere di sé dello spirito umano come interiorità libera, soggettività infinita, hanno nel mondo greco una imprescindibile radice e termine di paragone, e porteranno Hegel a confrontarsi criticamente con l'approccio schilleriano.

§ 2 Schiller e il mondo greco come modello normativo e asintotico

Gli Dei della Grecia, malgrado il titolo, non parla solo di dei, e non ne parla come entità ontologicamente indipendenti e separate dall'uomo, ma come sue proiezioni – aventi valore in sé e oggetto di culto – di aspetti della propria natura, con cui egli rimane in comunicazione e rapporto di scambio. La lirica si apre con il senso doloroso del venir meno della bellezza infusa alle cose terrene dalla religione professata dagli antichi greci, quando la poesia era capace di trasfigurare

³⁶ Su questa continuata affinità di Hegel a Schiller, dagli scritti giovanili alle più tarde „Lezioni di Estetica“, cui però si affianca una „Auseinandersetzung“, cf. Hans H. Borchardt: „Schiller und die Romantiker“. Stuttgart 1948, p. 110.

³⁷ Per il contesto generale delle considerazioni che seguono, si veda il testo del corso „Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit“ tenuto da Szondi a Berlino nel 1961-2, rielaborato a Göttingen nel 1964 e tenuto di nuovo a Berlino nel 1965, pubblicato in Peter Szondi: „Poetik und Geschichts-philosophie I“. Bd. 2. „Studienausgabe der Vorlesungen“. Frankfurt a. M. 1974.

³⁸ La prima versione venne pubblicata sul „Teutsche Merkur“ del marzo 1788 e venne ripubblicata in Schiller: „Gedichte“. Zweiter Teil. Leipzig 1803. La seconda stesura è del 1793 ma venne pubblicata nel 1800, nella Parte II di tale raccolta.

gioiosamente gli aspetti ordinari e quotidiani dell'ambiente dell'uomo, ammantando il vero, con le sue immagini, di colori variopinti (strofa I)³⁹. Un tale mondo passato era in grado per Schiller di rappresentare la pienezza della vita, in quanto lo spirito umano esprimeva una natura eletta congiunta all'amore, e la natura fisica veniva spiritualizzata, divinizzata ed animata dal senso *umano* del sacro (strofa II). Nella Grecia classica, dove l'amore agiva come forza unificatrice del terreno e del sovrannaturale, il divino era capace di congiungersi con il mortale, così come il mortale poteva interagire con il divino, comunicare la sua sofferenza ad esso, arrivando finanche ad addolcirne la severità (strofa V, strofa XV).

Nella strofa XI, eliminata nella seconda versione (così come la strofa XV, dove il Dio unico era definito *heiliger Barbar*), il politeismo dei Greci, che avvicinava il divino alla mente e al senso dell'uomo (come nel caso delle feste dionisiache), è contrapposto alla separazione giudaico-cristiana dell'umano dal sovrannaturale, e l'unificazione della dimensione morale, religiosa ed estetica in una umanità che sentiva secondo natura, è contrapposta alla fatica e alla lontananza della comprensione intellettuale e del sentimento che i moderni hanno del sacro⁴⁰.

A questa prima ricostruzione segue, nella strofa XIX, rimasta immutata, l'invocazione alla Grecia come alla bella età scomparsa della *climax* della naturalità dell'umano. Quel mondo antico viene ulteriormente caratterizzato in funzione degli aspetti che più contrastano con la modernità, segnata dalle trasformazioni della religione e della scienza. Se prima la fonte, il colle o l'albero erano animati dalla presenza di ninfe o numi (strofa III), l'avvento del monoteismo appare, dal punto di vista della condizione esistenziale dei moderni, una disperante perdita spirituale. Gli oggetti che circondano l'uomo di cultura giudaico-cristiana sono devitalizzati e spogliati di senso. La natura dell'Occidente convertito al cristianesimo è scandita dalla regolarità immutabile delle leggi meccaniche, è una natura spiegata *iuxta propria principia*, che ha espunto da sé le

³⁹ Per l'analisi dettagliata dei temi di questa lirica, anche nel confronto fra le due versioni, rimandiamo al contributo di Zimmermann al presente volume. Cf. anche Michael Hofmann: „Schiller“. Epoche, Werk, Wirkung. München 2003, pp. 139-142. Per un'analisi comparata di questi contenuti con la lirica „Der Einzige“ di Hölderlin, si veda Karsten Harries: „The Epochal Threshold and the Classical Ideal: Hölderlin contra Hegel“. In: Baur and Dahlstrom: „The Emergence“ (nota 9), pp. 147-175. Si vedano in particolare le pp. 153-156.

⁴⁰ La seconda versione del 1793 espunge diverse strofe che avevano suscitato aspre reazioni e accuse a Schiller di aver ritenuto il paganesimo superiore al monoteismo cristiano, fra cui, particolarmente violento, comportando, com'è noto, l'accusa di 'blasfemia', l'attacco di Stolberg sul „Deutsches Museum“ dell'agosto 1788 (su cui si veda Rita Unfer Lukoschik: „Friedrich Schiller in Italien (1785-1861)“. Eine quellengeschichtliche Studie. Berlin 2004, nota 250 p. 217); sui particolari e sui vari partecipanti alla polemica, che vide scendere in campo, fra gli altri, Knebel, Wieland, Forster, Körner (ed ebbe echi anche in Goethe e Hegel), cf. Saito: „Schiller“ (nota 2), p. 17 sgg. Sui riflessi in Italia, a proposito della opportunità, contestata da Pellico per evitare reazioni al supposto disprezzo schilleriano per il dogma dell'unicità di Dio, e auspicata da Monti, di pubblicare una traduzione di „Gli Dei della Grecia“ sul primo numero de „Il Conciliatore“, si veda *ibid.*, p. 239 sgg; cf. inoltre, sulla controversa recezione degli „Dei della Grecia“ in Italia (fra gli entusiasti Gherardini nei suoi „Elementi di poesia“ del 1820), Unfer Lukoschik: „Friedrich Schiller in Italien“, pp. 212 sgg. Per un primo orientamento sui temi del divino e dell'umano nel contesto del cristianesimo occidentale e del progresso scientifico, cf. Melitta Gerhard: „Antike Götterwelt in Wielands und in Schillers Sicht: Zur Entstehung und Auffassung der ‚Götter Griechenlands‘“. In: John R. Frey (ed.): „Schiller 1759/1959“. Commemorative American Studies. Urbana 1959, pp.1-11.

trasfigurazioni della fantasia, lasciandoci più poveri di emozioni appaganti: il sole degli scienziati moderni è una sfera di fuoco priva di anima, non è più il carro d'oro di Helios (strofa III). L'invocazione della strofa XIX si configura qui come bisogno di recuperare *un senso di pienezza della vita* che si era realizzato in passato e che può adesso tornare ad esistere solo virtualmente grazie alla magia del canto poetico⁴¹. Lo *Schöne Welt, wo bist du? - Kehre wieder* è pronunciato dall'uomo del tempo più maturo che vive in una situazione di deprivazione e di separazione dal sacro circondato da una natura priva di valore in sé, cui la rivisitazione poetica non basta, e non accettando di rassegnarsi ad essa chiede di vivificare il suo culto, chiede che o Dio venga reso sensibilmente più vicino alla creatura, o che almeno venga addolcita, con la bellezza, la verità di una distanza incolmabile (strofe XXIV e XXV della versione del 1788). Nella seconda versione del '93, la famosa espressione "Quando ancora gli dei erano più umani, gli uomini erano più divini"⁴² non compare più, e ci si rassegna a indicare nella esanime (*entseelt*) parola del poeta ciò che unicamente può assicurare immortalità alla perduta pienezza degli antichi, a fronte del necessario tramonto di quell'epoca per le leggi stesse della vita⁴³.

Nella successiva lirica, *Elegie*, poi *Der Spaziergang*, del 1795, il discorso prosegue e si arricchisce con l'individuazione degli elementi di dissoluzione del bel mondo greco, portato dello sviluppo storico⁴⁴. Schiller accenna ai conflitti intra ellenici, alla dominazione araba, all'affermazione dello spirito mercantile, alle scoperte geografiche, alle trasformazioni della cultura e della scienza: lo spirito creatore dell'uomo indaga sulla materia, ne scopre le leggi, si libera dalla superstizione, dalla soggezione al principio di autorità. Viene tratteggiata qui una uscita dal mondo antico non più secondo il lato di una perdita di senso e di bellezza, ma del pericolo sotteso ad ogni (non rimpianto) progresso conoscitivo⁴⁵ frutto di una razionalità indipendente, ma anche disinibita,

⁴¹ La ricostruzione dell'ottica di Schiller che qui propongo, di uno Schiller interessato a concepire un modello armonico della greicità come cornice di senso per inquadrare la vita dell'uomo, sofferenze comprese, non vede pertanto in questa poesia una "interruzione sistematica" (o una rimozione per incompatibilità) del "lato oscuro dell'antichità greca", lato che sarà riprodotto nella seconda metà del XIX secolo da Burckhardt e Nietzsche (così Hofmann: „Schiller“ (nota 38), p. 141), e che emergerebbe poi, distruggendo l'idealizzazione armonica della greicità, nel pessimismo dell'ultimo Schiller come in „Kassandra“ (si veda su questo aspetto la diversa opinione espressa nella relazione di Osterkamp nel presente volume).

⁴² Schiller: „Die Götter Griechenlands“ (1788), strofa XXIV, vv. 191-192: "Da die Götter menschlicher noch waren/ Waren menschen göttlicher".

⁴³ Schiller: „Die Götter Griechenlands“ (1793), strofa XVI, vv. 96-97: "Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muß im Leben untergehen".

⁴⁴ Per un commento ai temi fondamentali della lirica, cf. Wolfgang Riedel: „Der Spaziergang“. Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller“. Würzburg 1989. Per una lettura in continuità tematica con gli „Dei della Grecia“ si veda Hofmann: „Schiller“ (nota 38), pp. 142-144.

⁴⁵ Nelle „Bemerkungen zu Wilhelm von Humboldt: Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere“ (1793), Schiller individua lo specifico (a livello conoscitivo) del mondo greco nell'aver l'oggetto di fronte a sé non già suddiviso nelle sue componenti differenziate secondo singoli tratti distintivi (caratteristica dell'epoca moderna, che perde in unità ma guadagna in sviluppo e chiarezza degli aspetti), bensì nella sua interezza, tuttavia in modo confuso e mescolato. La speranza sarà quella di giungere ad uno stadio di interezza ricostituita attraverso la chiarificazione di tutti i diversi lati dell'oggetto (F. Schiller: „Sämtliche Werke“. Auf Grund der Originaldrucke. Hrsg. von Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert. Bd. V. „Erzählungen/Theoretischen Schriften“. München 1967, p. 1042).

puramente strumentale, non ancorata a un autentico senso morale e religioso, isolata, priva di capacità di interazione con il mondo primitivo e sfrenato degli istinti. In *Gli Dei della Grecia* né l'uomo né gli dei smarrivano la propria misura quando entravano in contatto, legati com'erano dal vincolo d'amore, che impediva sia gli egoismi che il dispotismo dell'idolatria. Invece, nell'uomo che vive nello iato della trascendenza, la ragione si è storicamente sviluppata sulle altre facoltà senza darsi naturalmente la misura del proprio limite nell'agire pratico e nella sfera naturale dei bisogni, istinti, sentimenti dell'uomo: "L'uomo spezza le sue catene. Felice lui! Se solo non spezzasse, insieme alle catene della paura, anche i freni del pudore"⁴⁶.

Come vedremo meglio più avanti, ci pare che già qui per Schiller la malattia moderna del divario fra progressi del sapere e avanzamento della cultura e dell'educazione, della separazione fra facoltà teoretiche, pratiche, e retaggio istintuale dell'uomo⁴⁷, abbia il suo germe in una ambivalenza insita nella conquista della libertà dei tempi moderni: la libertà si mostra capace di affrancare la mente da ogni 'pensiero unico', dandole autonomia e criticità, ma anche, come nel *Don Carlos*, rappresenta un'ideale che per essere realizzato spingerà a disporre strumentalmente del destino degli individui, sacrificandone l'umanità, come accadrà per l'azione del Marchese di Posa, anche nei confronti di se stesso: un aspetto, questo, particolarmente evidenziato dai *Briefe* su questa tragedia⁴⁸. Analoghi sono gli esiti della signoria sugli uomini di Wallenstein; o anche, moltiplicando le opzioni e le prospettive, la conquista della libertà avrà l'effetto di appesantire e tormentare le coscienze, con la responsabilità della scelta, opponendo dovere a dovere, mettendo vita contro vita. Comunque sia, la libertà si mostra inscindibile dallo scatenamento degli istinti, quando alla caduta dei monoliti dell'autorità e della tradizione, religiosa, politica, intellettuale, non si affianchi una crescita sociale, civile e culturale⁴⁹. Questa lirica segna le 'stazioni' delle conquiste della libertà intellettuale della rivoluzione scientifica e del progresso tecnico come un calvario di oscurantismo e lotte religiose, di dispotismo politico e arbitrio della coercizione esterna, di leggi rigidamente astratte e formali. Nel far questo, Schiller non agisce semplicemente come storico della cultura o critico dell'illuminismo, ma ci rivela in controluce che esiste un'altra faccia del *sapere aude*: per lo stesso Schiller, si tratterebbe di un inseparabile lato tragico; per lo Hegel lettore del *Wallenstein*, di tratterebbe di un lato oscuro ma non tragico, bensì orribile (*entsetzlich*), in quanto in tale libertà sarebbe la morte ad essere opposta alla vita e a vincere su di essa⁵⁰.

⁴⁶Schiller: „Der Spaziergang“ (1795), vv. 139-140: "Seine Fesseln zerbricht der Mensch, der Beglückte, zeriff'er/ Mit den Fesseln der Furcht nur nicht den Zügel der Scham!".

⁴⁷ Come Schiller rimprovererà a Kant nel saggio „Grazia e dignità“ del 1793.

⁴⁸ Si vedano le considerazioni di Schiller nella lettera terza dei „Briefe über Don Carlos“. In: Werke III. pp. 228, 230-232, e il contributo di Luca Crescenzi a questi *Atti*.

⁴⁹ Schiller: „Der Spaziergang“, v. 141: "Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begirde".

⁵⁰ Hegel: „Über Wallenstein“ (1800/1801), in: W 1, pp. 619-620.

In *La passeggiata* il tema dell'irrinunciabile uscita da ogni stato di minorità è però svolto sotto il profilo del rapporto irrisolto dell'uomo moderno con la natura⁵¹. Qui la domanda di Schiller è: come recupera un rapporto autentico con il proprio ambiente di vita un uomo inevitabilmente reso criticamente adulto dalla storia ma anche stravolto da essa, abitante di una natura dominata dalla causalità efficiente, dalla finalità esterna, dall'utile e dall'uso, non più un sacro valore in se stessa, come quando nel mondo antico era animata dalla presenza degli dei. L'unica soluzione possibile è il riscatto di chi si sa essere un prigioniero che *libero* – dalle proprie catene - ritorna ai campi abbandonati. Un uomo consapevole e maturo che non rinnegando il presente del sole come corpo stellare privo di incanto oggetto della meccanica celeste, vi sa cogliere il divino carro dorato di Helios, centro di un sistema di corpi "animati", che portano in sé il proprio principio e centro del movimento, a differenza dei gravi terrestri, dove i pianeti "incedono come Dei nell'aere leggero", e che è l'espressione "più pura e più sublime" della ragione, l'oggetto più degno della contemplazione filosofica, come riterrà la *Naturphilosophie*.⁵² Una riappropriazione che ha come condizione di possibilità la invarianza e l'eternità di "quella stessa" natura che c'era al tempo greco, dato che il sole che ci sorride è sempre quello che sorrideva ad Omero.

Nelle coeve *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* l'uomo greco è presentato come colui che aveva onnilateralmente e completamente sviluppato se stesso senza sentire ancora le scissioni e le contrapposizioni laceranti fra sentimento e pensiero, immaginazione e intelletto, fede e ragione, essere e dover essere della modernità⁵³. La Grecia classica è vista come il mondo bello dell'armonia tra gli opposti, caratterizzata dalla semplicità di senso e gusto⁵⁴. A fronte della perdita di quella unione di città-natura-divinità, individuo e sostanza universale, l'uomo moderno che vive una condizione di miseria esistenziale, può riscattarsi, come già in *Gli Artisti* del 1789⁵⁵, solo tramite l'arte, attraverso un processo educativo che opera sulle forme della coscienza⁵⁶. Nella *Lettera VI* l'analisi del degrado contemporaneo è condotta in modo differenziato, a livello di classi

⁵¹ Si veda in proposito, in questo volume, il saggio di Giovanna Pinna.

⁵² Cf. Hegel: „Dissertatio“ (nota 52), p. 3: „animali illo, quod systema solis appellamus, non alia est sublimior puriorque rationis expressio, neque quae philosophica contemplatione dignior sit“.

⁵³ Hegel definì un "Meisterstück" il saggio „Über die ästhetische Erziehung“ in una lettera a Schelling da Berna datata 16 aprile 1795.

⁵⁴ Nel 1793 W. von Humboldt aveva ugualmente parlato di questo tipo di configurazione, legata alla giovinezza di una nazione, evidenziando la grande sensibilità dei greci per la bellezza dell'arte e della natura.

⁵⁵ Su cui si veda Saito: „Schiller“ (nota 2), pp. 62-71.

⁵⁶ Nella sua ricostruzione delle diverse accezioni che il mondo greco assume in Schiller (come tempo storico, norma ideale e mito culturale), Perone evidenzia che la Grecia, come luogo della bellezza, naturalità e serenità, è evocata da Schiller fin dagli scritti 1785-8, seguendo la lezione di Winckelmann. Questa concezione matura nel tempo individuando nel greco colui che è riuscito ad avere un rapporto ideale ma non astratto con la natura, capace di calare l'ideale nella sensibilità senza renderlo con ciò sensibile. Unita alla considerazione della perdita irrimediabile di tale bellezza (che solo l'arte può in qualche modo far rivivere), questa idealità di cui è capace il greco, se non può essere riprodotta nel presente (Schiller detestava la "grecomania" del suo tempo), può però avere valore normativo per il presente. Da qui il carattere "agonale" del rapporto con la Grecia, "sfida per tutti i popoli" (cf. Ugo Perone: „Schiller: la totalità interrotta“. Milano 1982, pp. 104-9).

sociali, di cultura, di civiltà, di legalità, di senso dello Stato, di meccanismi economici e di divisione del lavoro, e i suoi risultati si sottraggono all'essere etichettati come il prodotto, tanto ineluttabile quanto provvisorio, di un generico disagio della civiltà *à la* Rousseau⁵⁷. Schiller non accetta infatti di disinnescare il potenziale critico della sua disamina in nome della considerazione che l'incivilimento necessariamente richieda un distacco dall'unione sensibile con la natura⁵⁸. I Greci, a noi inferiori per livello di sviluppo scientifico e culturale, non avrebbero però “subito”, come i moderni, la civiltà, bensì l'avrebbero diretta, ed è in questa capacità di autodeterminazione e sviluppo del sé che consisterebbe la superiorità di tale forma di umanità, come sistema integrato di relazioni fra le parti e l'intero⁵⁹. A nostro parere, è la considerazione dell'intima, immediata, *organicità* di tale forma che guida le seguenti osservazioni di Schiller:

per quanto salisse in alto, la ragione si portava amorosamente dietro la materia, e benché scindesse sottilmente e minuziosamente, non mutilava mai. Essa invero, scomponeva la natura umana e la proiettava ingrandita nella sua splendida cerchia degli Dei, ma non per questo la riduceva in pezzi [...] Come del tutto diversamente accade presso noi moderni! [...] presso di noi [...] le forze dell'anima si mostrano anche nell'esperienza così scisse come lo psicologo le scinde nella teoria, e noi vediamo [...] intere classi di uomini sviluppare solo una parte delle loro attitudini, mentre le altre, come nelle piante rachitiche [...] sono accennate⁶⁰.

Accentuando un motivo della *Passeggiata*, va detto che qui Schiller evita esplicitamente di cadere in una nostalgia utopistica per un mondo incorrotto e esente da fratture e scissioni. Dichiarò infatti di non disconoscere i vantaggi che la sua generazione, presa nel complesso come sommatoria di discreti (anche, *à la* D'Alembert, rispetto ai risultati intellettuali), può vantare a fronte delle generazioni antiche. E' solo nel confronto tra singoli che i moderni perdono la loro battaglia. Alla

⁵⁷ Sul deciso rifiuto da parte di Schiller del ‘ritorno alla natura’ di Rousseau, cf. Szondi: „Antico e moderno“ (nota 17), pp. 166-170.

⁵⁸ Cf. Carpi: „Antico“ (nota 29), p. 30: “Schiller non concede alcunché, o pochissimo, ai reazionari evocatori del bello e dell'antico in funzione antimoderna, in chiave del rifiuto del progresso economico, tecnologico, produttivo”.

⁵⁹ Cf. il secondo capoverso della sesta lettera in Friedrich Schiller: W u. B. Bd. 8. „Friedrich Schiller theoretische Schriften“. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz *et al.*: „Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in Einer Reyhe von Briefen“. Frankfurt a.M. 1992, p. 570. Trad. it. di Antimo Negri: „L'educazione estetica dell'uomo in una serie di lettere“. In: Schiller: „Educazione estetica e Callia o della bellezza“. Roma 1971, pp. 125-6: “Il vanto della cultura e della raffinatezza, che noi con diritto facciamo valere nei confronti di ogni altra natura semplice, non può valerci nei confronti della natura greca, che si sposò con tutti i fascino dell'arte e con tutta la dignità della sapienza, senza tuttavia che ne fosse, come la nostra, la vittima. I greci non solo ci superano per una semplicità che è estranea al nostro tempo, essi sono, nello stesso tempo, i nostri rivali, spesso anzi i nostri modelli negli stessi pregi con i quali siamo soliti consolarci della innaturalità dei nostri costumi. Contemporaneamente ricchi di forme e di sostanza, contemporaneamente filosofi ed artisti, contemporaneamente delicati ed energici, noi li vediamo unire la giovinezza della fantasia e la virilità della ragione in una splendida umanità” „Über die Ästhetische Erziehung“ apparve su „Die Horen“. Bd. I,1. 1795, pp. 7-48, e Bd. I,2. 1795, pp. 51-94.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 126 (Schiller: W. u. B. 8, p. 571). Nella *Lettera XV*, al tema del politeismo greco, dove gli dei animavano la terra, e a quello della bellezza, si unirà quello del gioco, declinando la neutra “Wechselwirkung” organica secondo il paradigma del piacere della sensibilità, tanto che Perone parla di “intuizione che il mondo greco viveva di una felice capacità di scambiare, giocosamente conciliandoli, particolare e universale” (Perone: „Schiller“ (nota 56), p. 110). Sulla proposta di rieducazione estetica attraverso lo “Spiel”, come formula astratta o meramente virtuale, sentita come utopica da W. von Humboldt, cf. Carpi: „Antico“ (nota 29), pp. 34-35.

domanda da dove derivi questa inferiorità dell'individuo malgrado, kantianamente, la superiorità della specie, e perché mai il Greco potesse qualificarsi come rappresentante del suo tempo, mentre il moderno non potrebbe osare altrettanto, la risposta è che il primo prese le sue forme dalla natura, che tutto connette, associa e unisce, il secondo invece dall'intelligenza, che tutto isola e separa.

Sempre nel 1795/1796 appaiono sulle *Horen* le parti del saggio poi riunite e pubblicate nel 1800 nella II parte degli *Scritti minori in prosa* di Schiller con il titolo *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, dove la differenza fra l'uomo greco e l'uomo moderno è riformulata come contrapposizione fra una condizione di sentire naturale, di spontanea esistenza di per sé, semplicità, determinazione secondo leggi autonome ma intimamente necessitanti, e una di artificialità. Nel *Don Carlos* troviamo abbozzata questa differenza come divisione fra caratteri, come intuisce il Marchese di Posa quando delinea all'Infante la personalità istintivamente armonica di Elisabetta di Valois a fronte di quella 'artificiale' della Principessa di Eboli. Come tratto fondamentale dell'epoca moderna, la costruzione artificiale richiama, sempre per via di antitesi, un interesse e un sentimento morale, di amore e rispetto, una compartecipazione emotiva, velata di mestizia, per il naturale e per quella primitiva condizione perduta di naturalità dell'umano (come quando sostiamo davanti a rovine antiche). L'uomo della fine del '700 è caratterizzato da un bisogno acuto di colmare tale mancanza andando verso la natura fisica (piante, animali, minerali, paesaggi) o ingenuamente umana (bambini, costumi primitivi o di gente semplice)⁶¹.

Il rapporto con la natura è dunque molto più simpatetico e intimo, profondo e partecipato nell'uomo moderno che nell'antico, proprio perché egli non aveva smarrito la natura dell'umanità e non aveva un così impellente bisogno di oggetti nei quali ritrovarla. La rappresentazione del mondo greco di Schiller si precisa dunque come un modello normativo e asintotico ma non umiliante per l'uomo moderno:

Noi siamo liberi, essi sono necessari, noi mutiamo, essi rimangono identici. Ma solo quando i due caratteri si congiungono fra loro, quando la volontà segue libera la legge della necessità e in tutti i mutamenti della fantasia la ragione afferma la sua regola, si ha il divino o l'ideale. In essi scorgiamo dunque eternamente quel che ci manca, ma verso cui tendiamo, e a cui, pur senza mai raggiungerlo possiamo sperare di avvicinarci in un progresso infinito. Individuiamo in noi una superiorità che a loro manca e di cui non potranno mai partecipare, come gli esseri privi di ragione, o potranno farlo solo percorrendo, come la fanciullezza, la nostra stessa strada⁶².

La risposta a questo tipo di bisogno è un ritorno culturale alla naturalità dell'umano attraverso la via della ragione e della libertà moderne, senza rinnegare la superiorità morale delle

⁶¹ Friedrich Schiller: „Über naive und sentimentalische Dichtung“. In: W u. B. 8, p. 706. Trad. it. di Elio Franzini e Walter Scotti. „Sulla poesia ingenua e sentimentale“. Milano 1986, p. 11 .

⁶² *Ibid.*, p. 708; trad. it., pp. 12-13.

conquiste del tempo, dato che quella perfezione perduta e anelata non era frutto di scelte consapevoli. Qui Schiller sviluppa quel motivo che sopra abbiamo chiamato, dal suo punto di vista, il lato tragico del *sapere aude*, sostenendo che il privilegio del libero volere espone a lotte, drammi, tragedie interiori, inquietudini e che in certe condizioni all'uomo moderno piacerebbe rinunciare a tale superiorità, barattando il libero arbitrio con la tranquillità priva di scelta di chi non possiede una ragione critica.

Come abbiamo già accennato, un riflesso di questo atteggiamento verso l'antico a mio parere si ritrova nell'Atto secondo, Scena II, del *Wallenstein*, quando il condottiero, che ha rinunciato al servizio dell'imperatore, e ha deciso di unirsi ai suoi nemici, gli svedesi, con l'esercito ex-imperiale, chiede a Massimiliano Piccolomini di seguirlo. La risposta del giovane è esemplata sulla interiorizzazione della condizione esistenziale dell'uomo greco, di unità fra dovere e sentimento, come fase ancora non matura della personalità umana moderna, e della condizione di insicurezza e lacerazione dell'uomo inevitabilmente adulto posto di fronte alla libertà di scelta⁶³. Questa nostra proposta di lettura ci pare uscire rafforzata anche da un esame di una lirica dell'ultimo periodo, *Kassandra*: la figlia di Priamo, straniera fra gli argivi, è anche isolata dalla loro gioia per il ritorno di Agammennone, a causa della sua capacità profetica di antevvedere lo svolgimento tragico degli eventi⁶⁴. Questa condizione di consapevolezza aliena, dolorosa come un frutto avvelenato, come quella moderna⁶⁵, è una condizione cognitiva *antitetica*, sempre come nel caso dei moderni, a quella del senso oscuro, cieco, che non cessa di caratterizzare, per Schiller, l'immediata, irriflessa, acritica, necessitata e non libera, ma proprio per questo felice, coscienza dell'uomo greco, il quale paga questo prezzo per la sua gioiosa armonia intrinsecamente immune da scissione. Di più, questo sapere significa morte, mentre la mancanza di conoscenza consapevole che anche nell'ultimo Schiller caratterizza la naturale felicità dell'armonico sentire greco, significa vita⁶⁶.

Da questa ricostruzione dell'itinerario schilleriano intorno alla rappresentazione del mondo greco per i moderni, credo si possa enucleare almeno un punto fermo: esso è concepito da Schiller

⁶³ Cf. Friedrich Schiller: „Morte di Wallenstein“. Trad. it. di Vittorio Sermonti. In: Bonaventura Tecchi (a cura di): „Teatro tedesco dell'età romantica“. Torino 1962², (pp. 253-353), p. 278: *Massimiliano*: “Mio generale [...] tu mi dichiari maggiorenne, oggi. Finora mi avevi sempre risparmiato l'onere di trovare da solo la direzione giusta. Ti seguivo ciecamente. Mi bastava guardarti, che ero sicuro della via da seguire. Oggi, per la prima volta, mi rimetti a me stesso, e mi obblighi a discriminare fra te e il mio cuore”. *Wallenstein*: “Delicatamente fino ad oggi il destino ti ha cullato; compivi il tuo dovere quasi giocando, chè ti bastava attuare i tuoi limpidi impulsi con interezza di cuore. Non può durare sempre così. Ecco: le vie si scindono. Doveri lottano contro doveri. Nella guerra che si sta accendendo fra il tuo amico e il tuo imperatore è necessario che tu prenda partito”.

⁶⁴ Cf. Schiller: „Kassandra“: “Alles ist der Freude offen/ Alle Herzen sind beglückt/[...]/ Ich allein muß einsam trauern“ (vv. 25-26 e 29).

⁶⁵ Si veda l'invocazione di Cassandra al dio: “Meine Blindheit gieb mir wieder/Und den fröhlich dunkeln Sinn/ [...] / Zukunft hast du mir gegeben/[...]/Nimm die falsch Geschenk zurück“ (ivi, vv. 65-66; 69; 72).

⁶⁶ Cf. *ibid.*, vv. 59-60: “Nur der Irrthum ist das Leben/Und das Wissen ist der Tod”.

come un tutto organico, privo al suo interno di contraddizione⁶⁷. La natura olistica dell'umanità del cittadino ateniese funziona come una matrice primaria e immediata e, come tale, anche quando divide, non spezza in frammenti isolati, ma ricombina in immagini unitarie. La sua forma è l'immediata unità di dovere e religione del cuore, non conosce e non genera dal proprio interno opposizioni inconciliabili, alienazione, negatività, sacrificio di sé⁶⁸. L'armonia della coscienza collettiva del libero uomo greco è dunque frutto di un equilibrio risultato di specifiche condizioni storico-sociali, che non è affetto originariamente da un germe di dissoluzione *nella* sua stessa bellezza. Come abbiamo visto in vari luoghi, il duro momento della scissione e del conflitto fra cuore e doveri, dell'eteronomia, dell'artificialità, che a livello di coscienza collettiva accompagna il processo di affrancamento che dal Rinascimento culmina con l'Illuminismo, è per Schiller un successivo portato di trasformazioni epocali, di determinazioni storiche del lavoro, di crescita e affrancamento intellettuale, subentra come fase di sviluppo sociale, economico e culturale dell'umanità, da non rinnegare ma da metabolizzare ulteriormente, un processo che in nessun modo però inquina *al suo interno* la felice bellezza della naturalità del sentire greco, infanzia dello spirito umano⁶⁹.

A mio parere, tale *modello* schilleriano della greicità né si configura come un *cielo astratto* che si contrappone, quale estremo indipendente, all'*inferno concreto* del singolo uomo greco, né l'analisi di poesie che esprimono l'orrore dei destini tragici individuali degli eroi greci (come appunto in *Kassandra*) può esser fatta valere come prova di una caduta e degenerazione di esso, secondo una parabola dello sviluppo poetico e teorico di Schiller che andando dall'idealizzazione all'incubo tramuterebbe il modello stesso del mondo greco da antitesi della condizione moderna a riflesso delle sue lacerazioni. Piuttosto, a me sembra che in quanto *Vorbild* la 'greicità' sia, e si mantenga in Schiller, come una *rappresentazione* che inquadra la sofferenza umana (tanto perenne quanto la natura, come nel caso del sole, che è sia di Omero che nostro), in una *cornice di senso* che rimane fondamentalmente antitetica a quella moderna e caratterizzata da un rapporto *immediatamente* fiducioso, sereno, con il sacro, la natura, la vita, possibile solo in quanto sostenuto da una razionalità irriflessa e immatura rispetto alla nostra. In altre parole, ritengo si possa affermare che il modello della greicità libera, esente dalla divisione e dall'isolamento delle facoltà – portato della specializzazione del lavoro e della consapevolezza critica – sia da intendersi immune dalla *tabe dorsale* della modernità: la scissione e il conflitto tra ideale e reale.

⁶⁷ Cf. Luigi Pareyson: „L'estetica dell'idealismo tedesco“. Torino 1950, pp. 292-293.

⁶⁸ Negli scritti che vanno dal 1791 al 1793, Schiller teorizza il concetto di tragedia, utilizzando la nozione kantiana di sublime, e quindi incentrando la sua analisi sul piacere e sulla felicità. In particolare, il piacere estetico “è quello in cui il bello, il commovente, il sublime occupano l'intelletto, la ragione e l'immaginazione” (Pareyson: „L'estetica“. p. 38).

⁶⁹ In epoca moderna, l'associazione del greco con lo stadio infantile era stato già ricordato da Bacone come antico *topos* orientale: “Non si deve inoltre dimenticare il giudizio, o meglio, il vaticinio, di un sacerdote egizio sui Greci: ‘erano sempre fanciulli’ (pueri) [...]” (Bacone: „Nuovo organo“ (nota 28) Afor. LXXI/71, pp. 134/135).

§ 3 Hegel e il mondo greco come momento. Il dialogo con Schiller

I *Frammenti su religione del popolo e cristianesimo* (1793-5), risalgono al periodo giovanile di Hegel (Tübingen e Bern) e si compongono di 5 studi o riflessioni ad uso personale organizzati intorno alla domanda se la religione cristiana sia una *Volksreligion* o meno. Per *Volksreligion* Hegel intende una religione pubblica dove la codificazione del divino (concetti di dio, dottrine sull'immortalità, doveri e leggi morali) costituisce il patrimonio delle convinzioni di un popolo anche sul piano educativo, ed influisce sul suo modo di agire e di pensare. I bersagli polemici di Hegel, che lo guidano nell'impostazione stessa di questo tema, sono, notoriamente, affini a quanto abbiamo rinvenuto negli scritti di Schiller: il cristianesimo dogmatico basato sul solo principio di autorità, l'ideologia illuminista con i suoi esiti astrattamente legalitari: (scristianizzazione, costituzione civile del clero, imposizione estrinseca e formalistica del culto della Dea Ragione e della virtù), l'impresa kantiana di fondare la religione sulla pura ragion pratica, svuotandola di sentimento e inclinazione sensibile, alla stregua di quanto era stato fatto per la fondazione della morale. Hegel parte dalla insopprimibilità del bisogno e del sentimento religioso, ed è mosso dal problema di trovare le vie per cui un ideale possa calarsi nella vita degli uomini, diventando patrimonio del soggetto nel suo operare determinante⁷⁰. Si delinea fin da qui quella nozione di ideale della ragione cui nella *Filosofia della storia* e nella *Filosofia del diritto* si rivendicherà la realizzazione. Se in Schiller, nel 1788 come nel 1795, si avverte: vuoi un diffuso senso di mestizia e *pathos* per la mancanza di realizzazione dell'ideale, del divino, dell'unione di libertà e necessità, di sensibilità, intelletto e volere; vuoi una sua indefinita proiezione asintotica nel futuro, per Hegel, al contrario, la ragione non è così impotente, è bene autentico presente, potere di divenire processualmente ciò che essa è in sé o per natura⁷¹, e sin da questa fase giovanile perno di tale

⁷⁰Ci sia consentito citare la notissima lettera a Schelling datata 2 novembre 1800, dove troviamo la testimonianza di questo percorso (il frammento cui facciamo riferimento risale infatti ai tempi del sodalizio universitario tra Hegel e Schelling). Una volta guadagnato il punto di vista scientifico del sistema, Hegel retrospettivamente guardava ai contenuti dei suoi studi giovanili, stabilendo la seguente continuità: "Nella mia formazione scientifica, che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema; mi chiedo ora, mentre sono occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini" (G.W.F. Hegel: „Epistolario 1785-1808“. A cura di Paolo Manganaro. Napoli 1983, p. 156).

⁷¹ Hegel: SW XI. „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ pp. 66-67. Trad. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo (della ed. 1840 a cura di Karl Hegel): „Lezioni sulla filosofia della storia“. Bari 2003, pp. 32-33: “Come abbiamo detto, nulla è più comune oggi che lamentarsi perché gli *ideali* innalzati dalla fantasia non si realizzano, perché splendidi sogni sono distrutti dalla fredda realtà (Wirklichkeit) [...] Poeti come Schiller hanno presentato ideali siffatti [i.e. della ragione, del bene e del vero] in maniera molto commovente e colma di pathos, nel sentimento di una profonda tristezza per il fatto che tali ideali non possono trovare la loro realizzazione. Il caso è diverso, quando diciamo che la ragione universale si realizza: ciò non ha certamente nulla a che fare con il singolo individuo considerato empiricamente [...] E' più facile scorgere quel che fa difetto negli individui, negli Stati, nel governo del mondo, anziché il loro valore

intima necessità infinita di realizzazione è il fatto, è l'azione, come espressione del principio razionale, essenziale, di una interiorità, di un Sé che diviene sviluppando la propria natura. In quest'ottica Hegel si volge a riconsiderare il mondo greco, che lo interessa in quanto allora la religione era eticità: vale a dire "costume" spontaneo e non costrittivo e formale "imperativo morale": il mondo del sentimento e della credenza non era scisso da quello del dovere e della legge, ma anzi le leggi acquistavano forza dal fatto che i greci se le rappresentavano in accordo con il volere degli dei.

Nel primo frammento di *Religione popolare e cristianesimo*, Hegel vuole individuare quali siano le disposizioni per cui la religione, fuse dottrina e forza nel tessuto delle sensazioni umane, uniti gli impulsi ad agire, si mostri in questi viva ed efficace, divenga interamente soggettiva. Se essa è tale, allora non manifesterà semplicemente la sua esistenza col congiungere le mani, col piegare le ginocchia e con "l'inclinare il cuore di fronte alle cose sacre"⁷². Ora, queste indicazioni echeggiano motivi precisi dell'aspetto conflittuale, tragico rappresentato dal mondo greco, in modo paradigmatico nell'*Antigone* di Sofocle. Basti infatti pensare alla differenza soggettiva nel sentire e nell'agire tra Antigone e Ismene, che pur sono uguali di fronte ai doveri famigliari. Antigone, la sorella maggiore, fedele al proprio *nomen-omen*, secondo le parole del padre nell'*Edipo a Colono*, sente in modo più forte di Ismene l'eredità dei Labdacidi, i valori del *ghènos*, proponendosi quasi come una vestale della sua stirpe⁷³. Di converso, Ismene riconosce la giustizia e la sacralità dell'intento di Antigone, ma si professa "per natura" incapace, da parte sua, di agire contro la città e giudica "dissennata" la decisione di tumulare Polinice. Nei termini hegeliani, una disposizione religiosa che rimane professione intima, celata in una interiorità che rimane ineffettuale e non esce alla luce pubblica dell'agire, indica una religiosità non sviluppata fino alla pienezza di un deliberare che sia risultato di razionalità e spontaneità, di efficacia causale attraverso la libertà del volere, per le cui conseguenze l'agente può a ragione reclamare piena responsabilità⁷⁴.

Se nella *Fenomenologia* Hegel affermerà che "nel suo sussistere" il regno etico, il mondo greco, è – schillerianamente – non macchiato da scissione alcuna, non va dimenticato che il

autentico [...] In mezzo al conflitto di quegli ideali la filosofia deve condurci a capire che il mondo reale è come deve essere, che il bene autentico, la ragione divina universale, è anche il potere di realizzarsi".

⁷² Hegel: „Frühe Schriften“. W 1, pp. 16-17. Trad. it. di Nicola Vaccaro ed Edoardo Mirri: „Scritti teologici giovanili“. Vol. I. Napoli 1977, p. 37.

⁷³Sofocle: „Edipo re, Edipo a Colono, Antigone“ (d'ora in poi Ant.). A cura di Dario. Del Corno. Trad. it. di Raffaele Cantarella. Note e commento di Marina Cavalli. Testo greco a fronte. Milano 1991: si vedano le parole di Antigone ad Ismene nel Prologo: "Eccoti come stanno le cose: e presto mostrerai se sei di buona razza, ovvero, pur da nobile stirpe, vile [...] Considera se vorrai lottare e collaborare con me" (Ant. vv. 37-8; v. 41; trad. it. p. 261).

⁷⁴ Tant'è vero che Ismene, di fronte ad Antigone tradotta in giudizio, e a Creonte, invoca una condivisione di responsabilità nel seppellimento del fratello nemico di Tebe, ma questa viene respinta da entrambi, anche se in tempi diversi (nel Secondo episodio del Primo stasimo e nel Terzo episodio del Secondo stasimo, proprio sulla base della mancata partecipazione di Ismene all'azione reale e concreta di "toccare il cadavere": cf. Ant. vv. 531-581 (trad. it. pp. 293-297) e vv. 768-771 (trad. it. pp. 307-309).

semplice sussistere costituisce per lui solo la fissazione dell'aspetto iniziale di quel mondo, come se Schiller, rappresentandolo privo internamente di contraddizioni, nella sua bella armonia, lo avesse rappresentato secondo il primo momento della scansione processuale hegeliana di ogni realtà effettuale (una realtà non arbitraria, effimera, contingente, ma permanente e sostanziale: *Wirklichkeit*), in modo dunque ideale-astratto, immediato, secondo la sua „quieta organizzazione“, il suo „quieto movimento“. Nella *Fenomenologia* Hegel sosterrà che tale “bella quiete” si mantiene solo a patto di un mancato sviluppo della antitesi (tragica) fra volontà universale (oggettività) e volontà individuale (soggettività).

Caratteristica fondamentale, negativa e inquieta, del mondo etico dei greci, è infatti, per Hegel, che l'autocoscienza non è ancora sorta nel suo diritto come individualità singola (la persona giuridica dotata *qua talis* di diritti)⁷⁵. La sostanza etica si è divisa nell'opposizione *aequo jure* fra due coscienze: essa vale da un lato come volontà universale (la legge umana, lo Stato, il pubblico, il cittadino) dall'altro come il privato, il sangue della famiglia, l'ombra irreali di chi non ha diritti civili. Scrive Hegel che: “nessun fatto è ancora compiuto, ma il fatto è il Sé effettuale. Il fatto disturba la quieta organizzazione e il quieto movimento del mondo etico”⁷⁶.

Altrove ho analizzato le implicazioni del modo in cui, nella visione di Hegel, Antigone, dando massima e compiuta espressione al senso etico proprio della femminilità, lo rende effettuale, causa di una azione pubblica. Come individuo che non ha diritto di partecipare alla vita della *pòlis* alla stregua dell'uomo-cittadino, come singolarità che appartiene alla famiglia, e che sarebbe condannata a rimanere un'ombra ineffettuale, Antigone si eleva invece ad *intuire in positivo* il suo “per sé”, la sua sostanzialità interiore ed universalità, la libertà del suo Sé dai legami con le cose esterne, in quanto si assume *volontariamente*, a differenza di Ismene, il rischio della pena di morte.

In tal modo risale, in un processo di soggettivo approfondimento della propria personalità, mosso dalla forza che il movente religioso ha in lei, dall'oscurità spirituale della sensazione fino alla soglia dell'autocoscienza, in cui traluce solo per un momento la sua libertà in sé come essere umano. Tale processo è però qualcosa che non ne coinvolge il *pathos* essenziale, dato che tutta

⁷⁵ Cf. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“. W 3, p. 342. Trad. it. di Enrico De Negri: „Fenomenologia dello spirito“. 2 Voll. Firenze 1976. Vol. II, p. 22: “Ma dato il modo come in questo regno è costituita l'opposizione, l'autocoscienza non è ancor sorta nel suo diritto come ‚individualità singola‘. In questo regno essa individualità vale da un lato solo come ‚volontà universale‘, dall'altro solo come sangue della famiglia; ‚questo singolo‘ ha validità soltanto come l'‚ombra irreali“”. Scrive Remo Bodei nel suo saggio introduttivo agli scritti di Hölderlin sul tragico, tra cui le „Anmerkungen zur Antigonae“ che “Hölderlin è stato il primo a sapere con tanta profondità come il mondo greco non sia soltanto quello armonico, solare, a tutto tondo, di Winckelmann o di Schiller, ma quello ctonio, oscuro, micidiale, percorso da insanabili contraddizioni, che poco dopo sarà descritto da Hegel nel capitolo VI A della ‚Fenomenologia dello spirito, da Bachofen ne ‚Il matriarcato‘, da Fustel de Coulanges ne ‚La città antica‘ o da Nietzsche ne ‚La nascita della tragedia‘ e ne ‚La filosofia nell'epoca tragica dei greci“” (Friedrich Hölderlin: „Sul tragico“. A cura di Remo Bodei. Milano 1980, p. 43).

⁷⁶ Hegel: „Phänomenologie“, p. 342; trad. it. II, p. 22.

l'azione etica di Antigone rimane radicata nel suo essere sorella, consanguinea di Polinice, nel suo 'carattere', alla cui condanna, non sopravvive come individuo⁷⁷.

Perno del passaggio dalla "bella vita etica", nella sua quieta armonia, alla negatività distruttiva della sostanza scissa nei due estremi di ugual diritto della legge umana della città rappresentata da Creonte, e della legge divina dei penati rappresentata da Antigone, è dunque il compimento di un'azione ispirata da un sentimento religioso interamente soggettivo, e dunque effettuale. Il „fatto“ di cui parla Hegel non è pertanto un'accidentalità, una contingenza storica, ma l'operare di ognuna delle due coscienze etiche secondo il proprio principio, concetto, o la propria natura⁷⁸. La giustizia degli dei, cui entrambe rimettono il loro *pàthos*, è così sia il loro destino, cui non sopravvivono, sia la fine della forma della opposizione di coscienze unilaterali in quanto tale. Proprio per questo, l'esito della reciproca distruzione di finalità sostanziali in conflitto che si ha per Hegel nella tragedia greca non ha il significato di un loro annullamento *indifferenziato* da parte di un fato cieco e arbitrario⁷⁹. Da una parte, per Hegel, lo spirito greco ancora non comprende la soggettività nella sua profondità e valore infinito, e questo appare evidente sia dalla potenza del Fato (cui anche gli dei soccombono) sia dal ricorso dell'uomo all'oracolo, in quanto incapace di trarre da sé le proprie decisioni (come anche nel caso di Wallenstein). Dall'altra, nelle *Lezioni di filosofia della religione* si distingue tra *das Fatum*, che è "privo di concetto", "dove giustizia e ingiustizia scompaiono nell'astrazione", e *das Schicksal*⁸⁰, e nella *Fenomenologia*, si parla di

⁷⁷ Mi riferisco a Cinzia Ferrini: „La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone“. In: Linda M. Napolitano Valditara (a cura di): „Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi“. Trieste 2002, pp. 179-243.

⁷⁸ „Ma la coscienza etica sa quel che ha da fare ed è decisa ad appartenere o alla legge divina o alla umana. Questa immediatezza della sua decisione è un 'essere-in-sé' (Ansichsein), ed ha perciò, in pari tempo, il significato di un essere naturale [...] La natura, non l'accidentalità delle circostanze o della scelta, assegna l'un sesso all'una, l'altro all'altra legge; - o, viceversa, entrambe le potenze etiche stesse si danno nei due sessi la loro esistenza individuale e la loro attuazione“ (Hegel: „Phänomenologie“, p. 343; trad. it. II, pp. 23-24).

⁷⁹ Per una ricostruzione del contesto in cui si forma la concezione hegeliana di destino, si veda Yoichi Kubo: „Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel“. München 2000, p. 82 ss. Kubo ricorda il dibattito tra Herder, Gros e Jacobi sul motivo del destino (Schicksal) pubblicato su „Die Horen“ nel 1795, di cui mette in evidenza soprattutto la concezione di Herder, in parte ripresa da Hegel: il destino come risultato naturale del nostro agire con una dipendenza di causa ed effetto, l'agire che nel caso oltrepassi l'ordine o la legge di natura soffre il castigo del destino, etc. Altri riferimenti sono allo Schelling dei „Philosophische Briefe“ del 1795-6, con l'eroe tragico che si prova attraverso la sua libertà, soffrendo il castigo del destino, e soprattutto alla poesia „Das Schicksal“ di Hölderlin (1793), con il suo successivo approfondimento nel concetto di „Schule des Schicksals“, dal punto di vista della „Vereinigungsphilosophie“ (1798). Per uno studio delle analogie strutturali fra le redazioni della tragedia „Empedocle“ di Hölderlin e quelle dello „Spirito del cristianesimo“ negli „Scritti teologici giovanili“ di Hegel, con particolare attenzione al ruolo che in entrambi svolge il problema dell'individuo, del singolo e della sua realizzazione in ambito pubblico e privato, con il ruolo fondamentale svolto dalle nozioni di amore e destino (Schicksal), cf. Christopher Jamme: „Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels ‚Geist des Christentums‘ und Hölderlins ‚Empedokles‘“. In: Christoph Jamme u. Otto Pöggeler (Hgg.): „Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit“. Stuttgart 1983, pp. 300-324. Si veda anche „Idealismus mit Folgen“. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften. Hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme München: 1994, pp. 263-272.

⁸⁰ Cf. Kubo: „Der Weg“, p. 133: „Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraction verschwinden: in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises ‚sittlicher Gerechtigkeit‘“. Qui possiamo solo accennare alla forma di logicità che struttura il risultato positivo di questa opposizione di lati in equilibrio, il cui 'andare a fondo' non è nullificazione astratta, ma negazione determinata. La tesi che la struttura della

destino come *Schicksal* “onnipotente e giusto (*allmächtig und gerecht*)”⁸¹ - non di *Fatum* - che sorge dal tramonto delle due coscienze, come forza negativa della sostanza etica che le inghiotte entrambe, dando luogo al riconoscimento dell’uguaglianza formale e astratta in cui tutti valgono come persone (il mondo romano).

E’ rispetto a questi aspetti che gli interpreti hanno parlato, sin dal 1906, con Dilthey, di influsso del pensiero di Hölderlin su quello di Hegel a Francoforte, e molti studi hanno analizzato le analogie strutturali fra le redazioni della tragedia *Empedocle* di Hölderlin e quelle dello *Spirito del cristianesimo* negli *Scritti teologici giovanili* di Hegel, con particolare attenzione al ruolo che in entrambi svolge il problema dell’individuo, del singolo e della sua realizzazione in ambito pubblico e privato, con il ruolo fondamentale svolto dalle nozioni di *Liebe* e *Schicksal*⁸², che vediamo riprese in questo snodo fondamentale della fenomenologia dello spirito greco. Inoltre, è indubbio che, sia nella prefazione di Hölderlin al frammento di *Hyperion* pubblicato nel 1794 nella rivista di Schiller *Thalia*, così come in *Urteil und Sein* del 1795, il motivo della critica all’Io assoluto fichtiano, come fondamento indipendente da una relazione cognitiva con il mondo, aveva portato Hölderlin a definire il Sé autocosciente non come identità, ma come *dinamica* di direzioni contrarie, animato da un movimento interno di scissione e unificazione⁸³. L’autocoscienza viene intesa come separazione di sé da sé e, malgrado questa separazione e pur nell’essere opposto a sé, come il riconoscersi uno: il combinarsi dell’ autodistinzione dall’oggetto della propria attenzione (lo stare ‘sopra’ il mondo) con il comprendersi come uno e lo stesso con il proprio oggetto (lo stare ‘nel’ mondo), dava luogo a una teoria dell’unità dell’essere o *Vereinigungsphilosophie* quale “contrapposizione armonica” della vita,

tragedia costituisca una sorta di paradigma e segni l’origine storica della dialettica, è sostenuta da Cynthia Waller: „Hegel, Antigone and the Possibility of Ecstatic Dialogue”. In: *Philosophy and Literature* 14 (1990), pp. 268-283. Si veda anche Kenneth R. Westphal: „L’ispirazione tragica della dialettica fenomenologica di Hegel”. In: „Antichi e nuovi dialoghi” (nota 77), pp. 151-178 e Id.: „Hegel’s Epistemology”. A *Philosophical Introduction to the ‚Phenomenology of Spirit’*. Indianapolis/Cambridge 2003, pp.14-37.

⁸¹ Cf. Hegel: „Phänomenologie“, p. 349; trad. it. II, p. 30.

⁸² Mi riferisco in particolare ai lavori di Jamme, le cui conclusioni sono riassunte in Jamme: „Liebe” (nota 79), pp. 300-324. Sui limiti della conciliazione dell’uomo con la natura e il divino nel „Grund des Empedokles” di Hölderlin, anche in rapporto alla tragedia di Gesù nello „Spirito del cristianesimo”, si veda Roberto Racinaro: „Il futuro della memoria”. *Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*. Napoli 1985, pp. 84-89. Per uno studio in parallelo dello sviluppo spirituale di Hölderlin, Schelling ed Hegel fino al 1802, rimando alla minuta analisi di Panajotis Kondylis: „Die Entstehung der Dialektik”. Stuttgart 1979. In particolare, per la struttura hölderliniana dell’autocoscienza in „Urteil und Sein” ed „Hyperion” si vedano le pp. 318-409; sulla strutturazione di „Hyperion” in base ai principi della “Vereinigungsphilosophie”, cf. le pp. 340-365; sugli scritti francofortesi di Hegel e le nozioni di amore e destino alla luce del principio dialettico dalla “Verbindung der Verbindung und Nicht-Verbindung”, le pp. 512-524. Kubo conclude l’analisi dello sviluppo della “Vereinigungsphilosophie” di Hölderlin da Francoforte a Homburg e del suo influsso su Hegel, mettendo in luce condivisioni e differenze, ed esprimendo il giudizio che Hegel sicuramente subisce l’influsso di Hölderlin, ma solo in parte, adattando i pensieri dell’amico alle sue esigenze (Kubo: „Der Weg”, pp. 130-133). Ringrazio Luca Crescenzi per avermi invitato, nella discussione seguita alla mia relazione, ad integrarla con un cenno al ruolo di Hölderlin per il dialogo e il confronto di Hegel con Schiller.

⁸³ Cf. Dieter Henrich: „Hölderlin über ‚Urteil und Sein’”. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 14 (1965-1966), pp. 73-96; Id., „Konstellationen”. *Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart 1991, pp. 55-63 e 250-257; Francesco Moiso: „Il tragico nel primo Schelling”. In: *Annuario Filosofico* 3 (1987), pp. 101-165 (cf. in particolare le pp. 112-135).

e assumeva, nel frammento sulla *Morte di Empedocle*, il senso di una ricerca della morte per unirsi alla natura infinita. Non solo questa *contrapposizione armonica* non va confusa con la dialettica hegeliana dell'autosuperamento del finito, ma ci pare apparenti semmai, nel giudizio hegeliano, la poetica di Hölderlin allo Schiller che, sempre secondo lo Hegel del 1801, faceva trionfare la morte sulla vita nel *Wallenstein*. In effetti Hölderlin mutuava poi da Schelling, e non da Hegel, sia la terminologia concettuale nella quale si articolava la filosofia dell'identità schellingiana, sia soprattutto il concetto fondamentale che il pensiero fosse il legame di quegli opposti che sono la natura e la coscienza come indifferenza, o uguaglianza, dell'oggetto e del soggetto⁸⁴. Infine, è stato già rilevato come Hölderlin sia più vicino a Schiller che non ad Hegel, quando interpreta il binomio 'sacrificio del sé individuale/riconciliazione con il mondo' in modo sostanzialmente estetico⁸⁵ (e non etico, come vede Hegel, sia negli *Scritti teologici* che nella *Fenomenologia*).

Siamo qui credo arrivati alla matrice teorica che genera tutte le varie specifiche differenze filosofiche fra Hegel e Schiller in rapporto alle loro concezioni del mondo greco: la realizzazione della natura propria o del vero concetto dello spirito umano costituisce infatti per Hegel quel filo razionale della storia mondiale che assicura ai greci un posto sistematico in essa. L'in sé dello spirito è la libertà come autonomia, indipendenza, quell'essere, a differenza della materia, centro in se stesso, essere presso se stessi in quanto coscienti della propria essenza e destinazione: la libertà come sapere di sé⁸⁶. Dato che Hegel concepisce la natura dello spirito come un sapersi, giudicarsi (momento teoretico) e insieme come attività pratica di pervenire a se stesso, di prodursi, di farsi soggetto della propria sostanzialità, capacità di fare di sé ciò che esso è in sé⁸⁷, la ragione si definisce come l'operare conforme a tale finalità interna, l'attuazione, in ogni epoca, di quanto lo spirito sa di sé. La storia mondiale non è dunque concepita, alla stregua dell'affresco della *Passeggiata*, come una serie di trasformazioni che sopraggiungono dall'esterno e si cumulano nel tempo l'una all'altra⁸⁸, ma come il teatro della rappresentazione dello spirito umano, la

⁸⁴ Sullo Hölderlin di „Grund zum Empedokles” in rapporto alla concezione della tragedia nello Hegel di Francoforte, cf. Changyang Fan: „Sittlichkeit und Tragik”. Zu Hegels Antigone-Deutung. Bonn 1998, pp. 54-57.

⁸⁵ Cf. Jamme: „Liebe” (nota 79), pp. 320-321.

⁸⁶ Hegel: „Philosophie der Geschichte”, p. 44; trad. it., p. 17: “La materia è pesante perché preme verso un centro; secondo la sua essenza è un composto, le sue parti esistono l'una separata dall'altra [...] al contrario, lo spirito è tale perché possiede in sé il centro; lo spirito non ha unità fuori di sé, bensì l'ha trovata; è in se stesso e presso se stesso. La materia ha la sua sostanza in qualcosa di esterno; lo spirito è l'essere presso se stesso. E questa è la libertà; infatti, quando sono dipendente, mi trovo in rapporto con qualcosa di estraneo, con qualcosa che non sono io; non posso esistere senza qualcosa che stia fuori di me. Sono libero solo quando sono presso me stesso. Questo essere presso se stesso, proprio dello spirito, è coscienza di sé, è la coscienza che lo spirito ha di se stesso”.

⁸⁷ Hegel: „Philosophie der Geschichte”, pp. 44-45; trad. it., p. 17: “Due cose dobbiamo distinguere nella coscienza: in primo luogo il fatto di sapere qualcosa, in secondo luogo il che cosa, l'oggetto del nostro sapere. Nella coscienza di sé le due cose coincidono, poiché lo spirito sa se stesso, è l'attività di giudicare della propria natura e nel medesimo tempo è l'attività di pervenire a se stesso e così di prodursi, di fare di sé ciò che esso è in sé”.

⁸⁸ A proposito della sesta lettera sull'educazione estetica, sottolineando il percorso compiuto da „Gli Dei della Grecia”, scrive Carpi: „Antico” (nota 29), p. 33: “Risulta chiaro, innanzi tutto, che per Schiller quella dei Greci non è più *la*

raffigurazione del modo nel quale esso spirito elabora il sapere del suo essere in sé⁸⁹: il sapere di sé come libero. Non a caso, nel 1807, a due anni dalla morte di Schiller, Hegel aveva posto a chiusura della *Fenomenologia* una propria variazione di due versi tratti da *Die Freundschaft*, sostituendo *Seelenreiches* con *Geisterreiches*, e attribuendo con un possessivo allo spirito assoluto lo spumeggiare della ‘sua’ infinità dal calice dei regni dello spirito percorsi nel cammino fenomenologico⁹⁰.

Questa idea filosofica fondamentale permette ad Hegel di collocare il mondo greco in una fase processuale più avanzata di quella orientale ma inferiore al mondo germanico-cristiano, il cui avvento, dunque, a differenza di Schiller, non ha il significato di costituire la perdita di quel senso pieno e numinoso della vita che avevano gli antichi. Se nel 1788 Schiller aveva rimproverato alle „nebbie del nord“ di aver inaridito il mondo, per Hegel la coscienza che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell’umanità appartiene solo alla religione cristiana, con il concetto dell’uomo come figlio di Dio e partecipe della vita eterna tramite il Cristo, ed è stata saputa solo dal Protestantismo, dai popoli germanici⁹¹. Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, l’uomo in quanto tale, razionale, è libero in sé, e:

poiché non lo sanno, essi non sono liberi [...] Solo fra i greci è sorta per la prima volta la coscienza della libertà e per questo essi sono stati liberi; ma i Greci, come anche i Romani, sapevano soltanto che alcuni sono liberi, non l’uomo in quanto tale. Non lo sapevano nemmeno Platone e Aristotele. Di conseguenza, non solo i Greci hanno posseduto schiavi, così che la loro vita e l’esistenza della loro bella libertà furono vincolate alla schiavitù, ma anche la loro libertà in parte fu solo un fiore spuntato per caso, effimero e stentato, in parte fu insieme dura servitù dell’uomo, della natura umana⁹².

Questa posizione si riflette nel giudizio hegeliano verso la prima versione degli *Dei della Grecia* che compare nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Le riserve sulla prima stesura (si veda *infra* nota 97) riguardano proprio l’idealizzazione di un’età dell’oro della Grecia classica

perfezione, bensì *uno* specifico stato di perfetto equilibrio in rapporto a condizioni storicamente date e irripetibili: il poeta degli ‚Dei della Grecia‘ ha evidentemente letto, nel frattempo, il libro XIII delle ‚Ideen‘ herderiane”.

⁸⁹ “In base a queste determinazioni astratte possiamo dire che la storia mondiale è il teatro della rappresentazione dello spirito, la raffigurazione del modo nel quale lo spirito elabora il sapere del suo essere in sé. Proprio come il seme reca dentro di sé l’intera natura della pianta, il gusto, la forma dei frutti, così anche le prime tracce dello spirito contengono già *virtualiter* l’intera storia” (Hegel: „Philosophie der Geschichte“, p. 45; trad. it., p. 17).

⁹⁰ “aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit” (Hegel: „Phänomenologie“, p. 591; cf. trad. it., p. 305). “Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches/ schäumt ihm – die Unendlichkeit” (Schiller: „Die Freundschaft“, vv. 59-60).

⁹¹ “Solo le nazioni germaniche sono giunte alla coscienza, nel cristianesimo, che l’uomo è libero in quanto è uomo, che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell’umanità” (Hegel: „Philosophie der Geschichte“, p. 45; trad. it., p. 18).

⁹² Hegel: „Philosophie der Geschichte“, p. 45; trad. it., pp. 17-18. Sulla “portata dei concetti schilleriani di specializzazione e divisione delle facoltà in rapporto con la determinazione storica del lavoro”, scrive Carpi: „Antico“ (nota 29), p. 35: “Che la questione fosse stata decisiva anche per il caso greco, Schiller lo sapeva benissimo; sapeva benissimo, cioè, che l’indivisa totalità del cittadino greco era stata direttamente proporzionale al suo totale affrancamento dal lavoro attraverso lo sfruttamento degli schiavi”.

contrapposta all'impoverimento spirituale, alla estraneazione, al dominio formale delle leggi politiche e scientifiche e dei dogmi religiosi. Hegel non condivide, infatti, il rimpianto di Schiller per il tramonto della grecità, né tanto meno l'invocazione *Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder*⁹³. Così come non condivide una critica al cristianesimo quale annientatore della vita estetica, del mondo bello animato da naturali figurazioni mitologiche. Quello che per Schiller, nel cristianesimo, è celebrazione del rito attraverso la rinuncia alla vicinanza del divino, per Hegel è superamento dell'antropomorfismo, elevazione sulla mera naturalità, riconoscimento del naturale come punto di passaggio per la riconciliazione dello spirito con se stesso⁹⁴. Nel suo esame della mitologia greca, Hegel si attiene al filo conduttore della manifestazione del divino nella natura sensibile, con gli elementi naturali non più come sostanza di esso (era questo invece il caso con gli animali nella religione degli antichi egizi) ma come elemento della sua presenza. I nuovi dei che subentrano ai Titani, i quali erano immediatamente delle potenze naturali (ad es. Oceano), conservano al loro interno tali elementi, ma sono anche figure morali (ad es. Poseidone)⁹⁵. Questo aspetto, che vivificava tutte le prime strofe di *Gli Dei della Grecia*, costituisce per Hegel un difetto, non un pregio, della religione greca: il divino vi è infatti come naturalità che riceve la forma della spiritualità, non ancora come spiritualità che si determina per se stessa: Dio non è ancora per sé come spirito⁹⁶. Questa diversa impostazione si riflette anche sul giudizio circa il valore della rappresentazione umana del divino. Come abbiamo visto, per Schiller un segno di quella passata vicinanza dell'uomo al Dio di cui sente la mancanza l'uomo moderno, nel suo disagio per lo iato della trascendenza e della riduzione strumentale di una natura desacralizzata a terreno di dominio, era che gli dèi greci erano artisticamente rappresentati come uomini. Hegel cita la strofa XXIV del 1788: "Quando ancora gli dei erano più umani, gli uomini erano più divini", e commenta che gli dei greci non vanno ritenuti più umani rispetto al dio cristiano, rivendicando l'infinita maggiore umanità del Cristo che patisce la croce⁹⁷. Per Hegel infatti Cristo non si limita ad esistere nell'atto

⁹³ Per una dettagliata analisi della critica di Hegel nel complesso dei manoscritti delle sue „Lezioni di Estetica” alla ‚Trauer’ e alla ‚Sehnsucht’ della poesia di Schiller, cf. le pp. 244-246 di Annemarie Gethmann-Siefert: „Hegels These vom Ende der Kunst und der ‚Klassizismus’ der Ästhetik”. Hegel-Studien 19 (1984), pp. 205-258.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 245.

⁹⁵ Hegel: „Philosophie der Geschichte”, p. 321; trad. it. p. 206.

⁹⁶ Cf. Hegel: „Philosophie der Geschichte”, p. 314; trad. it., p. 202: “l’attività dello spirito [...] ha bisogno dello stimolo e della materia che fornisce la natura; non è spiritualità libera, capace di determinarsi da se stessa, ma è naturalità che ha ricevuto la forma della spiritualità – individualità spirituale. Lo spirito greco è l’artista plastico, che dà alla pietra la forma di un’opera d’arte”. E ancora si veda Hegel: „Philosophie der Geschichte”, p. 320; trad. it. p. 205: “Individualità dotate di una bellezza oggettiva: ecco che cosa sono gli dei greci. Lo spirito di Dio è qui costituito in modo tale che Dio non è ancora *per sé* come spirito: ma Dio è ‘qui’, si manifesta ancora in forma sensibile, sebbene la natura sensibile non sia più la sua ‚sostanza’, bensì solo un ‘elemento’ della sua ‘manifestazione’”.

⁹⁷ Hegel: „Philosophie der Geschichte”, p. 325; trad. it., p. 209. Si confronti tale passo con il seguente luogo di Hegel: „Ästhetik”, p. XX; trad. it. I, pp. 669-670: “Nel Cristianesimo, allora, non vi è affatto la celebrazione del Dio solitario, della sua mera separazione e distacco dal mondo privo di Dio, perché Dio è immanente proprio a quella libertà spirituale e a quella conciliazione dello spirito. Per questo aspetto, senz’altro false risultano le celebri parole di Schiller: ‘Da die Götter menschlicher noch waren,/ Waren menschen göttlicher’. Noi dobbiamo considerare più importante

di apparire, ma muore, annienta l'apparenza sensibile senza nientificare se stesso, risorgendo a una vita più vera di quella semplicemente e unicamente naturale, e solo da morto è rappresentato come assiso alla destra del Padre, è *vero* uomo in quanto 'momento' della divinità. Il 'difetto' insito nel mondo greco, la *ratio* del suo tramonto e del sorgere del mondo romano e del principio della persona, è dunque per Hegel la mancanza di giustificazione assoluta del concetto di uomo, che non è ancora saputo nel pensiero e tramite esso, come libero in sé, unità in sé della natura divina e umana secondo l'idea cristiana.

Qui non è la conquista della libertà a mostrare intrinseci risvolti tragici, dato che, per Hegel, nel mondo moderno, la libertà soggettiva è il fondamento dello Stato e della vita religiosa, e in tale libertà, è la vita dello spirituale che vince sulla morte del naturale. A differenza di Schiller, la conflittualità tragica investe invece il concetto di spirito greco *nella* sua stessa armonia, come il necessario portato della ignoranza del concetto dell'interiorità assolutamente libera, che costituisce invece il necessario principio di movimento della "bella vita etica" della Grecia antica, intimo elemento di corruzione del suo quieto sussistere⁹⁸. E' rispetto a questo parametro fondamentale che si comprende come, sempre in quelle *Lezioni di Estetica* che inseriscono filosoficamente Schiller fra i post-kantiani, Hegel citi, in altri luoghi, la nozione schilleriana di „bello artistico“ in quanto „ideale“ come qualcosa la cui natura è concepita in contrapposizione ai dolori e alle lotte della realtà, come bellezza di un calmo paese delle ombre, conchiuso in un autosoddisfacente calma e beatitudine, di cui è tratto essenziale la serenità in se stessa, la quiete dell'accettazione del destino nel dolore⁹⁹: come nell'arte classica letta da Winckelmann avveniva nel Laocoonte.¹⁰⁰

Con questo spero di aver mostrato come un esame storico-filosofico comparato attento ai significati teorici metta in luce, malgrado le molte affinità sopra richiamate, differenze di specifico valore speculativo tra le due impostazioni, e come l'individuazione e la coscienza di tali differenze, da parte di Hegel, gli abbiano permesso di integrare sistematicamente l'interpretazione schilleriana

quindi il mutamento successivo della conclusione, in cui così si dice degli dèi greci: 'Aus der Zeitflut weggerissen schweben / Sie gerettet auf des Pindus Höhn;/ Was unsterblich im Gesang soll leben/ Muss im Leben untergehen'. Con ciò viene interamente confermato quel che abbiamo sopra indicato: gli dei greci hanno il loro posto solo nella rappresentazione e nella fantasia, essi non possono trovare posto nella vita reale né possono dare allo spirito finito la sua suprema soddisfazione".

⁹⁸ Hegel: „Phänomenologie“, p. 354; trad. it. II, p. 35: "Questo tramonto della sostanza etica e il suo passaggio in un'altra figura è dunque determinato dall'essere la coscienza etica diretta alla legge essenzialmente in modo *immediato*; in questa determinazione della immediatezza è implicito che la natura in generale entri nell'azione dell'eticità. La sua effettualità fa vedere soltanto la contraddizione e il germe del corrompimento, di cui sono affetti la bella armonia del consenso e il quieto equilibrio dello spirito etico proprio in questa stessa quiete e bellezza".

⁹⁹ Hegel: „Ästhetik“, p. 217 sgg.; trad. it. I, p. 208 sgg. Il riferimento è alla poesia „L'ideale e la vita“.

¹⁰⁰ Il riferimento potrebbe attagliarsi al „Brief eines reisenden Dänen“. Der Antikensaal zu Mannheim del 1785. Per una prima ricognizione sull'atteggiamento di Schiller verso l'immagine dell'Ellade winckelmanniana (e lessinghiana), anche in riferimento alla storia (controversa) delle interpretazioni, si veda Henry Hatfield: „Schiller, Winckelmann, and the Myth of Greece“. In: „Schiller 1759/1959“ (nota 40), pp. 12-35. Cf. inoltre Szondi: „Antico e moderno“ (nota 17), pp. 56-59; Peter Szondi: „Poetica e filosofia della storia“. A cura di Roberto Gilodi e Francesco Vercellone. Torino 2001, pp. 211-212.

dell'antico, assimilandola al momento immediato-astratto della propria ricostruzione del contenuto essenziale dello spirito greco.