

Modelli di interpretazione della storia in Vico e Schiller

Maurizio
Pirro

Università di Bari

Concludendo il capitolo della loro storica *Bibliografia vichiana* dedicato alla diffusione dell'opera del filosofo napoletano all'interno della cultura tedesca, Benedetto Croce e Fausto Nicolini rilevavano che, a fronte di alcune affinità tra la *Scienza nuova* e il trattato sulla *Poesia ingenua e sentimentale*, la questione dell'esistenza di influenze vichiane in Schiller meriterebbe di essere riaperta, allargando l'analisi all'intera estetica schilleriana, "a cominciare dai frammenti che della non mai condotta a termine *Kallias* restano nella corrispondenza dell'autore col Körner" (375). Sarebbe interessante conoscere le ragioni per le quali i due bibliografi segnalavano proprio nel *Kallias* un *Geheimtip* per la ricostruzione di una tessitura vichiana, indicazione tanto più sorprendente se si considera che forse in nessuna delle altre opere teoriche di Schiller l'astrazione filosofica e lo slancio verso una severa distinzione tassonomica fanno tanto premio come nel *Kallias* sul tema prettamente vichiano della ricostruzione degli elementi pragmatici legati alle modalità della circolazione culturale. E però Croce e Nicolini coglievano nondimeno per altro verso un elemento centrale e di vera sostanza, lì dove invitavano a ridimensionare la portata complessiva della ricezione europea della *Scienza nuova*, almeno sino alla traduzione francese di Jules Michelet, del 1827. La posizione 'riduzionistica' dei due autori può certo dovere qualcosa al presupposto, caro soprattutto a Croce, dell'isolamento di Vico nel panorama della cultura del suo tempo, a quel 'mito-Vico' contro cui in tempi più recenti hanno protestato filologi come Peter Burke (7-16) e Andrea Battistini (11-3). Soprattutto in Germania però, come poi hanno ribadito alcuni studi documentari (Becchi 3-89), la conoscenza di Vico non supera effettiva-

mente il livello di un'informazione generica e imprecisa anche negli autori - Hamann e Herder su tutti - a cui pure, in forza di alcune evidenti contiguità tematiche, egli viene abitualmente accostato. Da questo dato di fatto è necessario partire.

Se si prescinde da un isolato riscontro del 1777 nel carteggio tra Hamann e Herder (Hamann 3:391-5) che è in realtà la prova di un pesante fraintendimento (Hamann confida all'allievo, non senza una punta di dispetto, di aver sfogliato una copia della *Scienza nuova* inviatagli dall'Italia, e di esserne rimasto deluso, poiché l'opera non è affatto, come sulla base di alcune testimonianze aveva creduto, un trattato di economia), la prima occasione favorevole a una diffusione dell'opera capitale di Vico in Germania risale al celebre colloquio che Goethe ha con Gaetano Filangieri durante il suo soggiorno a Napoli, nel marzo del 1787. Dalle parole di Filangieri Goethe ricava sì una corretta impressione dell'importanza del magistero vichiano per le avanguardie dell'illuminismo napoletano già protese verso la Rivoluzione del 1799; anche in questo caso, però, il contatto è troppo breve e superficiale per spingersi oltre uno sfocato apprezzamento: "Da una rapida scorsa al libro, che mi fu presentato come una reliquia, mi parve di vedere che vi sono raccolti presentimenti sibillini del buono e del giusto che un giorno verranno o dovrebbero venire; tutto ciò fondato su un'austera considerazione della tradizione storica e della vita. È bello che un popolo possieda un modello del genere; da noi in futuro sarà Hamann ad assumere questa funzione" (*Werke* 11:192). Quando poi, nel dicembre del 1792, Goethe invia a Friedrich Heinrich Jacobi una copia della *Scienza nuova* (che potrebbe essere la stessa mostratagli da Filangieri, ma non ci sono prove certe in proposito), definisce Vico "il politico napoletano" (*Goethes Werke* IV.10:45). L'occasione non viene evidentemente sfruttata. Ancora, Herder avrebbe potuto assumersi l'onere di un contributo più efficace all'innesto del pensiero vichiano nelle lettere tedesche, se è vero che, come scrive alla moglie nel gennaio del 1789, gli incontri fatti a Napoli durante il viaggio dell'88-89 erano stati talmente istruttivi che "per la mia filosofia della storia ho messo insieme più qui in otto giorni che a Roma in più di tre mesi" (Herder, *Briefe* 6:107). Quel che su Vico si legge in un passaggio dei *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Herder, *Werke* 7:697) suona però così distante dalle consonanze che Herder, a una conoscenza appena meno occasionale della *Scienza nuova*, avrebbe potuto facilmente accertare

rispetto al proprio stesso pensiero, da far dubitare che in quella sosta napoletana tanto fruttuosa, e poi negli anni a venire, Vico sia stato per Herder molto più che un nome a cui tributare un'ammirazione obbligata e non sostenuta da personale interesse. Se postuliamo dunque una dipendenza di Schiller dalle sue possibili fonti weimariane, queste fonti appaiono visibilmente di scarsa incidenza. E fino a prova contraria bisogna effettivamente concludere che Schiller non ebbe alcun contatto diretto con l'opera di Vico, considerata peraltro anche l'assenza di una traduzione tedesca della *Scienza nuova*, che verrà predisposta soltanto nel 1822, a cura di Wilhelm Ernst Weber, docente di greco e latino nei ginnasi di Wetzlar e Francoforte. Lo stesso Peter-André Alt, nel suo monumentale trattato su Schiller, si sente in obbligo, lì dove lascia cadere il nome di Vico a proposito del tratto parentetico che la concezione della storia assume nella proloquio del 1789, di indicare contestualmente un riferimento meno lontano dall'orizzonte schilleriano, e cioè il *De oratore* di Cicerone (1:613). Una lettura parallela di alcuni dei cardini ideologici nel pensiero di Vico e Schiller deve dunque in ogni caso avere sullo sfondo la consapevolezza dell'inesistenza di un rapporto di ricezione lineare.

Il che - e veniamo alla parte analitica vera e propria del nostro lavoro - è poi una remora tanto meno significativa quanto più proviamo a collocarci nell'ottica 'antipositivistica' e già tutta *kulturwissenschaftlich* che è tipica di entrambi gli autori (Hösle *passim*). In Vico, come in Schiller, la ricostruzione di singoli momenti di storia della cultura si inserisce in un'attività ermeneutica di raggio più ampio, volta a desumere una conoscenza globale del meccanismo formativo sotteso alla realtà specifica del dato di fatto. La distinzione dei fattori di discontinuità e trasformazione nel disegno delle attività sociali, economiche e culturali degli esseri umani avviene sempre in relazione strettissima con la comprensione degli elementi di persistenza, delle costanti ritmiche segretamente annidate sotto il rumore di superficie prodotto dal movimento incessante della storia. Tali costanti assicurano la coerenza complessiva che si stabilisce tra le oscillazioni di natura sincronica e quelle di tipo diacronico. Solo riportandole a una sintassi unitaria che si esplicita sul lungo periodo, infatti, le differenti espressioni del costume di una certa epoca possono essere intese nella loro organicità sistematica. E, d'altro canto, solo moltiplicando le connessioni materiali tra i vari settori dell'operare umano, solo intuendo nell'attività economica di un determinato periodo il riverbero delle sue istituzioni giu-

ridiche e delle sue rappresentazioni immaginali, secondo quella tecnica analogica cara a Vico quanto a Schiller, è possibile intendere nella sua integrità lo spettro delle implicazioni pragmatiche che discendono dall'applicazione dello schema generale di sviluppo.

Dato particolare e modello universale si incrociano dando luogo a una rete potenzialmente infinita di riferimenti intermediali che è alla base di quella nuova 'enciclopedia', rizomatica e espansiva, che Andrea Battistini (7-8) ha contrapposto in Vico al tipo illuministico dell'Enciclopedia lineare di Diderot e D'Alembert. Il centro di tale rete, e insieme il garante dell'efficacia ermeneutica di questa tortuosa enciclopedia dei saperi, è il singolo interpretante in grado di stabilire connessioni analogiche tra campi eterogenei e di proiettarle sia sulla conoscenza del passato, sia - ed è ciò che più conta - sulla comprensione del presente, focalizzando cioè i condizionamenti di ordine pragmatico ai quali va soggetta la sua stessa posizione di interprete e arrivando a intuire la complessiva omogeneità dei riferimenti simbolici attivi nelle varie forme di autorappresentazione adottate dai suoi contemporanei. In questa prospettiva, Vico e Schiller appaiono accomunati da quello storicismo di schietta intonazione pluralistica nel quale Isaiah Berlin ha individuato in alcune pagine decisive uno dei lasciti fondamentali del Settecento. La centralità del programma ermeneutico nella doppia direzione del passato e del presente, centralità evidente sia in Vico che in Schiller, apre spontaneamente alla comprensione dell'altro, poiché vi si viene invitati "a posare lo sguardo su società differenti dalla nostra, i cui valori ultimi siamo in grado di percepire come scopi vitali perfettamente comprensibili di uomini che sono, è vero, diversi da noi, ma sono pur sempre esseri umani, nella cui condizione noi possiamo - mediante un grande sforzo che ci si chiede di compiere - aprirci una via" (123).

Poste queste premesse sui momenti comuni nella tecnica generale di comprensione del mondo praticata da Vico e Schiller, passiamo a esaminare due problemi specifici, uno di carattere metodologico (il recupero della tradizione retorica in funzione euristica), l'altro relativo all'idea di sviluppo progressivo della storia. Sono questi i punti di più evidente vicinanza tra i due autori. La loro analisi dovrebbe peraltro permettere anche la messa a fuoco di alcuni significativi elementi di separazione, a cominciare dal predominio, in Schiller, di una più acuta sensibilità per l'azione svolta, nell'ambito di quello stesso sviluppo, da elementi di ristagno e di crisi che

nella costruzione vichiana finiscono invece il più delle volte per rimanere subordinati all'affermazione del principio salvifico della provvidenza.

Qualunque dibattito sul cambio di paradigma che nella cultura europea del Settecento coinvolge gli strumenti della retorica non può non tener conto della posizione avanzatissima che già agli albori del secolo si trovano a occupare le teorie ermeneutiche di Giambattista Vico. Nella prolusione *De nostri temporis studiorum ratione*, tenuta nell'ottobre del 1708 presso l'Università di Napoli per l'inaugurazione dell'anno accademico, e poi pubblicata nella primavera del 1709, la retorica non è più una tecnica codificata per la verbalizzazione in forma persuasiva di argomenti maturati nell'astrazione del processo speculativo, ma è ormai con tutta evidenza un metodo di interpretazione della realtà. L'universalismo cartesiano prescinde secondo Vico dall'esistenza di rapporti complessi nel variegato mosaico delle attività umane e si illude di poter esaurire la conoscenza dell'esistente attraverso un ventaglio definito di formulazioni tipologiche. Il mondo non è però il risultato della somma delle singole identità che lo compongono, ma è la tessitura, instabile e in perenne mutamento, delle relazioni concrete che si stabiliscono tra gli individui. Occorre un sapere mobile, prensile e flessibile, in grado di procedere dall'osservazione del particolare alla formulazione di ipotesi ermeneutiche che incorporino nel carattere aperto della loro struttura anche la previsione della loro stessa falsificabilità. La base di questo sapere empirico, contrario a ogni riduzione mentalistica, è la retorica, nella quale Vico vede essenzialmente un corrispettivo del *common sense* su cui proprio nello stesso periodo si andava concentrando l'attenzione dell'empirismo inglese.

La retorica è per Vico la traduzione discorsiva, nella prassi dei rapporti intersoggettivi, di quell'attitudine spontanea all'apprezzamento del giusto, indipendente dal giudizio astratto della ragione, in cui uno Shaftesbury, e ancor più un Hutcheson e un Dubos, identificano una sorta di 'sesto senso', un possesso perenne collegato ai meccanismi fondamentali della sensibilità soggettiva. Di più: solo la retorica può garantire la socializzazione del gusto individuale, e dunque la formazione di una *koiné* culturale riconoscibile, poiché fornisce, mediante il repertorio pluristratificato della topica (Viehweg 9-11), gli argomenti adatti a rendere un'idea pervasiva, a farne la base di un'ideologia condivisa. Solo la retorica permette all'interprete la ricostruzione degli elementi di contingenza che hanno determinato nella storia del pensiero scarti e deviazioni incompre-

sibili dal punto di vista della critica cartesiana, “anonima e acronica”, come la definisce Battistini (Vico 1321). Lo storicismo vichiano è di fatto inseparabile dal presupposto che la lettura del passato debba risalire ai modi propri della retorica praticata dai singoli popoli in determinati frangenti del loro sviluppo, ai modi, cioè, nei quali i gruppi sociali hanno rappresentato se stessi tramite sistemi simbolici più o meno articolati. Nella *Scienza nuova*, in cui il valore ermeneutico della retorica confluirà nell’accezione estensiva attribuita alla ‘filologia’ in contrapposizione al procedimento astratto e antipragmatico della ‘filosofia’, Vico insisterà appunto sul carattere discorsivo dei racconti mitologici. Il loro significato eziologico, proiettato sullo stato aurorale di una determinata civiltà, può essere inteso solo mediante una decostruzione di tipo retorico, destinata allo schiarimento delle tecniche narrative che strutturano il mito inteso come discorso collettivo formatosi in uno stadio dell’evoluzione in cui le forme dell’autocomprensione, in assenza di capacità di astrazione, debbono essere necessariamente agganciate a referenti simbolici concreti. Di qui, come è noto, il concetto di “universale fantastico”, formulato nella *Degnità* XLIX e desunto dal fatto “ch’i primi uomini, come fanciulli del gener umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti” (Vico 513-4).

Il recupero del potenziale ermeneutico implicito nella tradizione retorica ha poi in Vico come ulteriore conseguenza la rivalutazione del verosimile come oggetto elettivo dell’opera di poesia. Se il mondo si può comprendere solo nella prassi delle interazioni discorsive praticate dagli individui, se dunque il ‘certo’ - che Vico oppone al ‘vero’ come l’orizzonte proprio di ogni impresa interpretativa - è il frutto di un patteggiamento oggetto di una rinegoziazione costante, allora non ci sono potenzialmente limiti al gusto della combinazione analogica, alla moltiplicazione della rete di corrispondenze tra i vari livelli dell’operare umano, purché l’interpretante sia soggettivamente disposto ad attestare l’esistenza di una relazione tra due punti di quella rete. Vico supera così in un colpo solo l’opposizione tra imitazione dei classici e mimesi della natura in cui erano attardati i protagonisti della *Querelle* sugli antichi e i moderni, travolge d’impeto le teorie di Gottsched sull’analogia come motore dell’arte poetica (analogia che doveva in realtà costituire un fattore di freno e di regola-

mentazione rispetto all'anarchia dell'immaginazione), si spinge in fondo anche oltre Breitinger (che non riesce a intendere l'immaginazione come facoltà completamente autonoma e libera dall'obbligo di una verifica del contenuto di realtà dei suoi oggetti) e finisce per anticipare limpidamente il concetto di 'forma' in Schiller, lì dove, e siamo solo nel 1709, scrive che "i poeti si allontanano dalle forme comuni del vero, per foggiane altre più eccellenti e lasciano la natura incerta per seguire quella costante: si attengono dunque al falso, per riuscire in certo modo più veritieri" (147).

Così Schiller, nella ventiduesima lettera *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, scioglierà definitivamente il vincolo della fedeltà mimetica associando l'effetto dell'opera di poesia alla qualità della sua costruzione argomentativa. Indipendentemente dal contenuto, che per sua natura è in grado di sollecitare solo "einzelne Kräfte" (5:639) occasionalmente disponibili in questo o in quel fruitore, è la coesione formale dell'oggetto d'arte a suscitare quell'impressione di totalità che libera il consumo dell'arte da qualunque limitazione di ordine funzionale e invita l'individuo all'esplicitazione di tutte le proprie attitudini. Sicché il *Werther*, si leggerà nel trattato *Über naive und sentimentalische Dichtung*, deve la sua eccellenza proprio alla ricomposizione che l'estremità del contenuto trova nella potenza della sua organizzazione formale; l'opera d'arte, infatti, "ist schön, edel und ohne Rücksicht auf alle Einwendungen einer frostigen Dezenz beifallswürdig, sobald es naiv ist und Geist mit Herz verbindet" (5:743).

In Schiller il presupposto della coerenza retorica è sia vichianamente il metodo privilegiato per l'interpretazione della realtà, sia in generale il cardine sul quale si struttura tutta la sua concezione antropologica. Ciò vale sia per lo Schiller teorico dell'arte e critico della cultura, se si identifica nello *Spieltrieb* un principio di costruzione della personalità nel senso di una disposizione armonica ed equilibrata di singole parti in un disegno organico e unitario (e una base argomentativa è del resto implicita nella "Deduktion des Schönen aus der Bestimmung des Menschen" che Carsten Zelle [*Über die ästhetische Erziehung* 429] ha segnalato come movente principale della saggistica schilleriana), sia a maggior ragione per lo Schiller storiografo. Basterà per questo un accenno alle tesi esposte nella *Antrittsvorlesung* sulle finalità dello studio della *Weltgeschichte*, e in particolare alle riserve espresse sul punto di una interpretazione teleologica della storia. Poiché, dice in sostanza Schiller, la storia è tutt'altro che pros-

sima alla sua conclusione, il compito dello studioso dotato di “philosophischer Kopf” (in opposizione al tipo del “Brotgelehrte”) è fornire un’interpretazione convincente dei fatti. Ecco l’ambito proprio della retorica, presentata come il criterio ermeneutico più sicuro perché saldamente pragmatico, in grado sia di ricostruire le motivazioni degli individui che hanno operato, sia di mobilitare gli individui che dovranno operare. Il racconto storiografico acquista in questo modo una “konstruktivistische Dimension” (Prüfer 254). Prevarrà infatti, tra le tante possibili, l’interpretazione “welche dem Verstande die höhere Befriedigung und dem Herzen die größte Glückseligkeit anzubieten hat” (4:764). E nella premessa alla *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* Schiller aveva coerentemente indicato il proprio obiettivo nella sollecitazione del lettore alla produzione ‘in proprio’ di sentimenti di entusiasmo nei confronti dei fatti della storia (4:29).

Proprio la *Antrittsvorlesung* è il documento più chiaro di una concezione della storia di orientamento progressivo che, sostenuta ancora dal principio di una circolazione erotica universale messo a punto negli scritti giovanili, andrà incontro, a partire dai primi anni Novanta, a una graduale revisione che, come ha mostrato Wolfgang Riedel (205-11), culminerà nello scetticismo del saggio *Über das Erhabene*. Tale revisione procederà peraltro da un lucido intendimento delle contraddizioni annidate nello schema della lezione inaugurale e si concentrerà in modo pressoché esclusivo sui problemi ermeneutici accesi in Schiller dal contatto fra il modello teorico di uno sviluppo lineare e le vicende concrete della storia politica e sociale dell’ultimo scorcio di secolo.

In questo senso, la correzione dello schema progressivo ed “evoluzionistico” (Koopmann 63) nella direzione di un ritorno spiraliforme a una condizione originaria ulteriormente potenziata dall’asprezza dello sforzo di civiltà necessario a riprodurne lo spirito sarà per Schiller la risposta all’osservazione empirica che tutte le forme di progresso materialmente esperite nella prassi della storia presente finiscono immancabilmente per mettere in moto la dinamica disumana del disordine politico o dello sfruttamento capitalistico. Nel 1789 Schiller può ancora vagheggiare uno stato di risoluzione dei conflitti nel quale l’intera Europa è retta da un “Friedensgrundsatz [...], welcher allein den Staaten wie den Bürgern vergönnt, ihre Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten und ihre Kräfte zu einem verständigen Zwecke zu versammeln” (4:760). E in questa stes-

sa chiave aveva avuto buon gioco a presentare l'insurrezione delle province olandesi come la semplice chiusura di un cerchio mediante il ripristino del 'diritto di natura' inteso come un paradigma sovratemporale di validità universale. A metà degli anni Novanta il modello è ormai in pezzi, e Schiller deve precocemente fare i conti con il problema hegeliano dell'apparente insensatezza della storia. Annuncia così un ardito capovolgimento di prospettiva, assumendo la "Unbegreiflichkeit" stessa della storia "zum Standpunkt der Beurteilung" (5:804), e associa a questa svolta metodologica il disegno di un 'terzo stato' alternativo sia alla beatitudine priva di coscienza dell'età 'ingenua', sia alla 'coscienza infelice' del Moderno.

Vico non aveva ignorato il problema. Già nel *De nostri temporis studiorum ratione* la percezione di totalità generata dalla conoscenza della cultura degli Antichi era stata esplicitamente contrapposta alla frammentazione dei saperi presso i Moderni: "[...] l'istruzione è male organizzata e sconclusionata tanto che, pur dottissimi in singole dottrine, nella totalità, che è poi il fiore del sapere, si finisce per valere ben poco" (209). Nella *Scienza nuova*, però, e su questo valgono ancora le osservazioni formulate negli anni Venti da Erich Auerbach (27-31), l'ipoteca di carattere teologico neutralizza tutte le possibili variabili estranee o perfino ostili alla piena distensione dello schema progressivo implicito nella successione fra le tre età della storia (degli dei, degli eroi e degli uomini). La modernità viene integralmente riassorbita nel sistema ciclico imperniato sulla persistenza di costanti invariabili che dettano a ciascuna epoca il perimetro di massima entro il quale poter esplicitare i propri tratti individuali. La base pragmatica dello storicismo vichiano, che lo porta a far coincidere, in una delle più celebri *Degnità* della *Scienza nuova*, la natura delle cose con le varie fasi della loro evoluzione genetica, con il "nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose" (500), non è mai di ostacolo alla determinazione di fattori intesi a regolamentare secondo clausole non modificabili i tempi e le modalità della transizione da un ciclo all'altro. Il 'filologo', certo, deve volgersi alla comprensione dei caratteri specifici e arbitrari di una civiltà in un determinato momento del suo corso evolutivo; ma questa operazione sarebbe impensabile senza il chiarimento preliminare dello schema generale di ispirazione divina che tutti i popoli sono obbligati a rispettare, indipendentemente dalla configurazione particolare che poi il loro modo di operare assume all'interno di quello stesso schema.

Per Vico ogni epoca si sviluppa in ogni caso lungo un binario pre-stabilito. Il compito dello storico è fare luce sulla *ratio* sottesa a tale sviluppo. Si spiega così la sostanziale impermeabilità della successione di ‘corso’ e ‘ricorso’, i quali si avvicendano per decreto della provvidenza non appena un singolo segmento è giunto al limite del suo naturale esaurimento, fatta salva anche la possibilità, per la provvidenza stessa, di improvvisare dei rimedi estemporanei, qualora il ciclo minacci di incepparsi (è il caso della transizione dal regime aristocratico proprio dell’età degli eroi a quello monarchico tipico dell’età degli uomini, del quale, ove tardi a innestarsi mettendo in pericolo la sopravvivenza stessa dei popoli, Vico scrive che “se la provvidenza non truova sì fatto rimedio dentro, il va a cercar fuori” [966], giustificando *a posteriori* l’instaurazione di un dominio straniero). Il potere normativo esercitato dall’intelligenza divina non inibisce d’altro canto, come ha visto Marc Fumaroli, la capacità formativa autonoma della storia, poiché “la decadenza non appare come un termine, ma come un ritorno [...] gravido di un nuovo inizio alla feconda barbarie primitiva” (228).

Per Schiller la situazione sta in termini sensibilmente diversi. Innanzi tutto egli non cerca tanto un sistema interpretativo volto alla formulazione di una teoria generale della storia universale, quanto un modello culturale inteso a rendere possibile l’azione politica nel presente. Se Vico ha bisogno di ipotizzare dei ‘bestioni’ selvaggi e paurosi agli albori del genere umano, per marcare concretamente la dinamicità del ciclo di sviluppo, in Schiller è sempre chiarissimo che il primitivismo svolge unicamente un compito euristico, essendo il paradigma di riferimento sul quale misurare il ritmo alterno e non preordinato delle oscillazioni culturali nella storia di una civiltà. Certo, sono notevoli le consonanze tra le caratteristiche che Schiller attribuisce alla sensibilità ‘ingenua’ e il concetto di ‘sapienza poetica’ in Vico, che è tipico appunto degli stadi aurorali di un popolo. Il dominio del modo mimetico, l’incapacità di astrazioni analitiche, l’assenza di istanze soggettive, tutta la sfera dell’ingenuo in Schiller coincide quasi completamente con l’attitudine dei primi uomini in Vico a cogliere analogie puramente materiali, a organizzare la propria esperienza su simbolismi elementari, mediante i quali ogni fenomeno del reale è proiettato sul mondo della divinità. La coincidenza viene però meno su un punto fondamentale: per Vico quello della sapienza poetica è uno stadio definito da limiti cronologici precisi e destinato a essere superato senza residui

dallo stadio successivo; per Schiller l'ingenuo è una modalità soggettiva e costantemente operante nella storia della civiltà che - ed è l'aspetto veramente decisivo - presuppone necessariamente, per produrre forme tangibili di cultura, la compresenza del suo opposto, di una percezione 'sentimentale' già disponibile ad assumere consapevolmente il paradigma dell'ingenuo come metro per la definizione del proprio stato.

Lo *choc* dell'individuo sentimentale a contatto con l'immagine finzionale di una condizione di beatitudine ormai perduta è per Schiller il primo passo verso la riconquista dello spirito sotteso a quella condizione, verso il superamento dei limiti della civiltà attraverso gli strumenti della civiltà stessa. È questo, come è noto, il senso del progetto di un idillio rinnovato, messo a punto nelle sue linee strategiche nei grandi trattati degli anni Novanta e sottoposto a una verifica pragmatica in tutti i drammi a partire dal *Wallenstein*. Liquidate in poche battute le forme di poesia pastorale attardate nella rievocazione di una passata età dell'oro, e animate per questo da un istinto puramente conservatore e regressivo, Schiller, nel capitolo della *Poesia ingenua e sentimentale* dedicato al genere dell'idillio, chiarisce che il vagheggiamento di quella condizione beata deve coincidere per gli uomini del presente con un obiettivo possibile, da attingere con le armi di quella medesima civilizzazione che nel corso della storia ha irresistibilmente allontanato gli uomini dallo stato di persuasione delle origini. È il paradosso di un moto progressivo che, nel momento del massimo sforzo, ritorna al punto di partenza, e lungi dall'aver esaurito o solo indebolito le proprie energie, si ritrova invece al colmo della propria potenza. È il rinnovamento dell'ingenuità naturale dell'Arcadia nella piena maturità culturale dell'Eliso. Il miraggio di una conciliazione degli opposti che avevano occupato tutto il pensiero del Settecento: unità e molteplicità, movimento e quiete. La sensibilità ingenua non conosce l'infinito, scrive Schiller, e dunque non può reggere l'impatto con le radicali trasformazioni della modernità, è destinata a restare una forza statica e infertile. D'altra parte, il sentimentale, con il suo gusto dell'illimitato, rischia di sfiancarsi nella pura esibizione del gesto rivoluzionario, di per sé incapace di qualunque cambiamento. Serve insomma un profondo rinnovamento ideologico, la capacità di pensare l'innovazione attraverso il cammino a ritroso. Molta filosofia politica, soprattutto nel Novecento, si abbevererà a questo appello; Walter Benjamin volgerà all'indietro la testa dell'angelo della storia, Alexander Langer - nella sua visionaria lettera a

San Cristoforo - indicherà nell'imposizione di un freno all'anarchia dello sviluppo l'unica posizione politica veramente 'progressiva' nelle società a capitalismo avanzato (328-32).

Schiller si pone essenzialmente due problemi: quale classe sociale può farsi carico di questa operazione, e come si può concretamente flettere in senso autocorrettivo la tendenza della società al dinamismo e all'espansione, come cioè, del progresso, si possono valorizzare gli aspetti benefici, senza scatenare contemporaneamente anche le sue energie distruttive. La prima domanda costituisce di fatto l'oggetto delle lettere sull'*Educazione estetica*. Schiller vede bene come il modello di un ritorno lineare allo stato naturale sia oramai da ritenere superato e lo sostituisce con il progetto di un "Naturstand in der Idee" (5:574). Tuttavia né la situazione economica del presente, dominata dalla disuguaglianza, né a maggior ragione quella politica, divisa tra due alternative - assolutismo e rivoluzione - ugualmente distruttive, lasciano intravedere un'*élite* disposta a promuovere la nascita dello stato estetico. Nella *Poesia ingenua e sentimentale* questa assenza viene presentata come priva di rimedio; servirebbe, si dice, "eine Klasse von Menschen [...], welche, ohne zu arbeiten, tätig ist und idealisieren kann, ohne zu schwärmen", ma questa classe non esiste, e non è compito del teorico lavorare alla sua formazione: "ob eine solche Klasse wirklich existiere, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äußern Verhältnissen wirklich existiert, diesem Begriffe auch im Innern entspreche, ist eine andre Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen habe" (5:768).

Questo è semmai un compito del drammaturgo, e Schiller lo affronta, dal *Wallenstein* in poi, in una doppia ottica: quella stilistico-retorica e quella propriamente ideologica. Alla prima ottica corrisponde quel registro del 'sublime patetico' che Carsten Zelle (*Die doppelte Ästhetik* 147-219) ha individuato come la forma addetta in Schiller alla rappresentazione e alla terapia dei mali della civilizzazione (ed è interessante che anche Vico, nel confronto tra Omero e Virgilio, avesse visto nel 'sublime' una modalità espressiva congeniale a un'epoca tarda). L'ottica ideologica riguarda invece direttamente il problema del temperamento di progresso sociale e umanesimo. Basterà qui, in conclusione, accennare al modo in cui questo problema trova soluzione nel *Tell*. Si tratta di una drastica negazione della possibilità di pervenire a una trasformazione virtuosa della civilizzazione a partire dalle condizioni proprie dell'epoca presente.

L'uscita dallo stato di non libertà tipico della condizione 'sentimentale' è infatti possibile solo a una comunità, come quella degli Svizzeri, in cui i processi di alienazione scatenati dalla trasformazione economica della società non hanno di fatto mai avuto inizio. I confederati, che si salutano senza esitazioni nel nome delle "alte Zeiten" e della "alte Schweiz" (Schiller 2:934), devono unicamente ripristinare una situazione di quiete interrotta da un fattore esterno, non correggere un processo avviato nel seno della loro stessa comunità. Come proclama Stauffacher durante la cerimonia del Rütli, "Wir stiften keinen neuen Bund, es ist / Ein uralt Bündnis nur von Väter Zeit, / Das wir erneuern" (Schiller 2:955-6). L'epoca delle passioni, del dinamismo incontrollato, è ancora di là da venire, e si annuncia sullo sfondo nella cupa vicenda di Johannes Parricida, subito sottoposto da Tell a un trattamento di normalizzazione volto a contenere il potenziale eversivo della sua storia. La salvezza è possibile solo a chi è salvo fin dal principio. In questo senso l'epigrafe dell'opera è nelle parole desolate con cui Attinghausen commenta il tradimento di Rudenz: "Unter der Erde schon liegt *meine* Zeit, / Wohl dem, der mit der *neuen* nicht mehr braucht zu leben" (Schiller 2:948).



- Alt, Peter-André. *Schiller. Leben - Werk - Zeit*. München: Beck, 2004².
- Auerbach, Erich. "Vorrede des Übersetzers". In Vico, Giambattista. *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach. München: Allgemeine Verlagsanstalt, 1924, 7-39.
- Battistini, Andrea. *Vico tra antichi e moderni*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Becchi, Paolo. *Vico e Filangieri in Germania*. Napoli: Jovene, 1986.
- Berlin, Isaiah. *Il legno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee*. Milano: Adelphi, 1994.
- Burke, Peter. *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*. Berlin: Wagenbach, 1987.
- Croce, Benedetto. *Bibliografia vichiana*. Accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini. Napoli: Ricciardi, 1947.
- Fumaroli, Marc. *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*. Milano: Adelphi, 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von Erich Trunz. München: Beck, 1994¹².
- Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar: Böhlau, 1887-1919.
- Hamann, Johann Georg. *Briefwechsel*. Hrsg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel, 1955-1979.
- Herder, Johann Gottfried. *Briefe. Gesamtausgabe 1763-1803*. Unter Leitung von Karl-Heinz Hahn hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar. Weimar: Böhlau, 1977 ss.
- . *Werke*. Hrsg. von Martin Bollacher u.a. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985 ss.
- Hösle, Vittorio. "Einleitung". In Vico, Giovanni Battista. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Hamburg: Meiner, 1990, vol. 1, XXXI-CCXCIII.
- Koopmann, Helmut. "«Das Rad der Geschichte». Schiller und die Überwindung der aufgeklärten Philosophie". In *Schiller als Historiker*. Hrsg. von Otto Dann, Norbert Oellers und Ernst Osterkamp. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1995, 59-76.

- Langer, Alexander. *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*. Palermo: Sellerio, 1996.
- Prüfer, Thomas. *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau, 2002.
- Riedel, Wolfgang. "«Weltgeschichte ein erhabenes Object». Zur Modernität von Schillers Geschichtsdenken". In *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*. Hrsg. von Peter-André Alt, Alexander Košenina, Hartmut Reinhardt und Wolfgang Riedel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, 193-214.
- Schiller, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedel. München-Wien: Hanser, 2004.
- Vico, Giambattista. *Opere*. A cura di Andrea Battistini. Milano: Mondadori, 1990.
- Viehweg, Theodor. *Topica e giurisprudenza*. Milano: Giuffrè, 1962.
- Zelle, Carsten. *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1995.
- , "Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795)". In *Schiller-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Hrsg. von Matthias Luserke-Jaqui. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2005, 409-445.