
Schiller, Hölderlin e la Rivoluzione Francese. L'eredità di Posa e Licurgo nell'*Hyperion*

Laura Anna Macor

Abstract: This paper aims to redress current views about the impact of the French Revolution on German culture, focusing on Schiller and Hölderlin. In particular, it examines how German intellectuals were anything but entirely dependent on external, i.e. French, input in their theories of political leadership and constitution; rather, they were well able to rely on genuinely German patterns of thought. The connection Schiller-Hölderlin exemplifies this situation best: the latter's novel *Hyperion* (1797-1799) depicts the failure of a political insurrection which, besides forming an obvious link to the French Revolution, uncovers a number of ideas which are to be traced back to the former's essays *Briefe über Don Karlos* (1788) and *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789-1790). In so doing, not only did Hölderlin prove his own indebtedness towards his fellow countryman – as well as the importance of Schiller's so-called minor writings – but also, and most importantly, he used typically German lenses to interpret a French event, thereby providing a clue to understanding the continuity of German culture beyond what is otherwise justly considered a watershed.

Key-words: Schiller, Hölderlin, French Revolution, *Hyperion*, *Briefe über Don Karlos*, *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*

1. Introduzione

La reazione degli intellettuali tedeschi alla Presa della Bastiglia e a tutti gli avvenimenti successivi rappresenta ormai un aspetto indagato a fondo dagli studiosi, sia storici (della filosofia) che germanisti. In particolare, l'atteggiamento di Schiller e Hölderlin di fronte a un rivolgimento di tale portata vanta ricerche di grande spessore, consacrate a raccogliere e commentare documenti biografici diretti o indiretti, a studiarne le tutt'altro che problematiche traduzioni letterarie e a ricostruirne così l'evoluzione.

Dopo una sorta di tabù postbellico, la prima coraggiosa stagione di ricerca in questo senso è stata aperta tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso sulla scia di un'interpretazione marxista che, sì, come non si è mancato di notare, ha astoricamente importato contrapposizioni ideologiche novecentesche in un contesto del tutto differente, ma ha avuto comunque l'oggettivo merito di inaugurare un ambito di studio fino ad allora ingiustamente

trascurato. Hölderlin in veste “giacobina”¹ – se non addirittura «neo-giacobina sulla via per il socialismo»² – oppure in veste “democratica” o “liberale” è andato allora a occupare le colonne delle riviste scientifiche e gli scaffali delle biblioteche specializzate,³ mentre lo Schiller “borghese”, colpevole di un codardo escapismo non solo e non tanto nei confronti della realtà del suo tempo, quanto e soprattutto nei confronti della propria gioventù “ribelle”, è rimasto a confermare il topos dell'arretratezza politica e costituzionale dei territori tedeschi a fronte, in particolare, di Francia e Inghilterra.⁴ Con il progressivo e inesorabile sgretolamento delle identità politiche e ideologiche alla base di questa svolta negli studi, anche gli esiti (ma non i temi!) di questa svolta hanno subito una decisa ridefinizione: l'utilizzo di categorie prossime allo slogan, tanto più se di matrice squisitamente contemporanea, è stato dismesso in favore di un più sobrio approccio storico, e il confronto con realtà straniere è stato privato della carica normativa che rischiava di assorbirne qualsiasi altra valenza. Ci si è così concentrati su esperienze politiche antecedenti e/o alternative alla Rivoluzione Francese che in misura diversa ne hanno condizionato la ricezione nei territori tedeschi, fornendo materiale di riflessione prima, durante e dopo il 1789: la Rivoluzione americana,⁵ la massoneria in generale e l'ordine degli Illuminati in particolare.⁶ Sostanzialmente estranea è rimasta invece la ricerca su Schiller e Hölderlin alla sfida aperta da Margaret C. Jacob, prima, e da Jonathan I. Israel, poi, sul concetto di *Radical Enlightenment*⁷ – probabilmente per una ormai connaturata sfiducia nel potere esplicativo di categorie storiografiche avvertite come rigide e monolitiche.

Il presente articolo trae profitto da tutti i dibattiti qui solamente accennati e intende proseguire sulla strada della contestualizzazione, storica e letteraria. In quanto segue si cercherà cioè di mostrare come l'*Hyperion* di Hölderlin, pubblicato tra il 1797 e il 1799, debba parte della sua polemica politica alla lettura di due testi cosiddetti “minori” di Schiller, i *Briefe über Don Karlos* (1788) e la *Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789-1790). Oltre e aldilà del risultato specialistico in ambito storia della fortuna (per Schiller) e delle fonti (per Hölderlin), l'esito di questa indagine permetterà di comprendere come la Rivoluzione non rappresenti una cesura netta, una sorta di “ora zero” di fronte a cui nessun elemento antecedente o alternativo resiste, quanto piuttosto una novità, sì, diromponente, che va però a immettersi in un fecondo e multiforme contesto di idee, esperienze e dibattiti.

2. Psicologia politica e legislazione in Schiller (1788-1790)

In scritti solitamente (e a torto) considerati “minori”, tra il 1788 e il 1790 Schiller analizza questioni di rilevanza solo in apparenza meramente estetica o storica, che lo proiettano in realtà in ambito squisitamente politico. Cercando infatti di difendere la verosimiglianza del personaggio del Marchese di Posa dalle critiche dei recensori, nei *Briefe über Don Karlos* (1788) egli offre un raffinatissimo saggio di psicologia politica la cui spregiudicata lucidità ha non a caso fatto pensare a Nietzsche,⁸ mentre nel testo di filosofia della storia *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789-1790) egli rivisita l'approccio biografico di Plutarco e ne estrapola due modelli legislativi antitetici.

Si tratta in entrambi i casi di analisi di grande importanza e di perdurante validità non solo per Schiller stesso, ma anche, come si vedrà più avanti, per gli autori della generazione successiva.

2.1. Il Marchese di Posa

La discutibile condotta del Marchese di Posa e, in particolare, il suo atteggiamento ambiguo nei confronti dell'amico ed eroe eponimo del dramma, Don Karlos, provoca nei lettori del tempo numerose perplessità e critiche, a cui Schiller replica punto per punto nei *Briefe über Don Karlos*. Il risultato è però quasi più sconcertante delle obiezioni stesse, che Schiller, sì, neutralizza, mostrando di non essere stato né ingenuo né leggero nel dirigere le scelte di Posa in una direzione in apparente contraddizione con il suo carattere, senza però in fin dei conti negarne il nucleo profondo di verità. Una serrata analisi psicologica condotta sulla scorta delle più recenti acquisizioni in materia di scienza empirica dell'anima infatti, da un lato, permette di giustificare le scelte del Marchese e di renderle del tutto credibili, dall'altro, finisce per confermare il fondo dispotico del comportamento di Posa, con buona pace delle sue stesse convinzioni filosofiche, morali e politiche.⁹

Il recensore della *Allgemeine Literatur-Zeitung* aveva sostenuto che nel rapporto con l'infante «non si riesce più a riconoscere il Marchese», poiché «un Posa, che agisce in maniera così entusiastica per la libertà generale di tutti gli uomini, non incanta il suo nobile amico [...] e non cerca di spingerlo tramite piani ben congegnati ad azioni di cui questi non vede i veri motivi». Così facendo infatti, «Posa rinnega la semplice grandezza del suo carattere, per diventare un avventuroso intrigante, perché non sono solo le intenzioni a caratterizzare il modo di pensare di un uomo, ma anche, e in misura ancora maggiore, i mezzi che egli sceglie per realizzarle».¹⁰ Anche il recensore della *Kritische Uebersicht der neusten schönen Litteratur der Deutschen* si era soffermato sull'atteggiamento tutt'altro che illuminato di Posa, definendo Karlos «un ragazzo cresciuto [ein großer Knabe], guidato dal Marchese», e concludendone l'impossibilità di continuare a ritenere quest'ultimo, «tanto elogiato per la sua virtù, un uomo onesto, dal momento che si accomoda a simili sotterfugi».¹¹

Insomma, i recensori non avevano risparmiato il paladino di un anacronistico illuminismo alla corte di Filippo II dalla paradossale accusa di dispotismo. Sorprendentemente, lo stesso Schiller conferma nel corso della sua analisi questo capo d'accusa di primo acchito così fuori luogo, riconoscendo di «aver lasciato che il Marchese si perda nel dispotismo», proprio mentre percorre la strada verso il suo scopo, cioè «la realizzazione di un generale godimento della libertà»: ¹² egli effettivamente, come avevano sostenuto i suoi detrattori, «si arroga il diritto di esercitare un arbitrio dispotico sul suo amico, lo guida ciecamente, come si fa con un minore [Unmündiger], e così facendo lo conduce sulla soglia della rovina».¹³

Schiller e i suoi critici convergono quindi nella diagnosi, ma non, per rimanere nell'ambito della (peraltro particolarmente pertinente) metaforica medica, nell'individuazione della eziopatogenesi. I detrattori della credibilità del carattere del Marchese avevano ritenuto che Schiller, pur di garantire lo sviluppo della trama, avesse consapevolmente scelto di «fare violenza alla verità interna di questo carattere», sacrificando quindi la verosimiglianza dovevano dipendere.¹⁴ Schiller rivendica invece la sensatezza della scelta e, anzi, la sua superiore verità antropologica e psicologica, dal momento che il comportamento del Marchese è fondato «sull'intero contesto di questo carattere» e non sul desiderio di renderlo attraente agli occhi del pubblico.¹⁵ Schiller afferma di aver «posto più di una volta nel dramma la situazione più brillante alla verità», e anche nel caso del Marchese «quello che egli riteneva verità gli era interessato più» della carica meramente ideale, di «bellezza e purezza».¹⁶ A questo punto la difesa messa in atto dal drammaturgo sul suo personaggio diventa un vero e proprio affondo di psicologia politica, tanto lucido quanto sconcertante.

Schiller assume come «verità [...] che l'uomo più disinteressato, più puro e più nobile, per devozione entusiastica al suo ideale di virtù e [...] felicità, sia spesso esposto al rischio di disporre degli individui in maniera arbitraria tanto quanto il despota più egoista», e si trovi in fin dei conti «in collisione con la libertà degli altri più o meno nella stessa misura di chi abbia come ultimo scopo il suo proprio io».¹⁷ Schiller prosegue con lo stesso implacabile tono: «la vera grandezza dell'animo conduce spesso alla lesione della libertà altrui non meno di quanto facciano egoismo e sete di potere, perché agisce per amore dell'azione e non del singolo soggetto»; l'obiettivo ultimo è «l'intero [das Ganze]», e questo conduce a trascurare «l'interesse, in confronto minore, dell'individuo [das kleinere Interesse des Individuums]», che viene irrimediabilmente assorbito nella dimensione del tutto.¹⁸

La conclusione è di carattere generale e finisce per prescindere dal caso concreto (e peraltro fittizio) qui preso in esame: «i motivi morali tratti da un ideale di eccellenza da raggiungere», che sia cioè posto in una dimensione futura a cui si debba fattivamente lavorare, «sono spesso esposti a un abuso dannoso, causato da un rivolgimento molto umano», dove all'idea generale si affiancano progressivamente «certe passioni che si trovano più o meno nel cuore di tutti gli uomini: sete di potere, arroganza e orgoglio».¹⁹

Schiller sta quindi disegnando il ritratto dell'idealista che, pur motivato da ideali condivisibili, non riesce a opporre resistenza ai "moventi collaterali" che lo spingono a servirsi degli stessi mezzi utilizzati dal versante a lui inviso. L'alibi di un fine giusto, che quindi nobiliterebbe i mezzi ingiusti, non regge agli occhi di Schiller, che vi vede solo una scorciatoia, destinata a rivelarsi un vicolo cieco.

Schiller arriva a questa diagnosi antropologica sulla scorta, sì, dei suoi studi medici e psicologici alla *Karlschule* di Stoccarda, ma anche, e forse soprattutto, sulla scorta delle vicende che negli anni Ottanta avevano riguardato l'Ordine degli Illuminati di Baviera e il loro fondatore Adam Weishaupt. La messa al bando dell'Ordine nel 1784 e la pubblicazione, nel 1787, di documenti confiscati tra il 1785 e il 1786 e relativi alle attività segrete (lettere, piani e relazioni), avevano ingenerato un dibattito di grande rilievo sulle riviste al tempo più diffuse: al centro dell'attenzione il metodo per niente illuminato di reclutamento e indottrinamento della setta, che sembrava reggersi sulla cieca fiducia più che sul giudizio autonomo, sulla subordinazione più che sulla parità, sulla permanente tutela più che sull'acquisizione della tanto decantata maggiore età. Le accuse avanzate su più fronti nei confronti di questo modo di procedere possono essere riassunte nella formula, utilizzata da Christian Gottfried Körner in una lettera proprio a Schiller, «dispotismo dell'illuminismo [*Despotismus der Aufklärung*]».²⁰

Lo stesso Schiller avvicina esplicitamente Posa agli Illuminati, dicendo che se questa confraternita ha «uno scopo morale, e se questo scopo è il più importante per la società umana, esso deve essere comunque almeno molto simile a quello che si prefiggeva il Marchese di Posa»,²¹ e conclude poi la sua disamina di psicologia politica con un'esortazione evidentemente retorica, invitando il suo lettore interlocutore a individuare anche un solo «fondatore di un ordine, o anche l'ordine stesso, che – pur con i fini più puri e le intenzioni più nobili – si sia sempre astenuto da arbitrarietà nell'applicazione, da *violenta ingerenza* nella libertà altrui, dallo spirito della *segretezza* e dell'*ambizione*»; che, nel tentativo di concretizzare «uno scopo morale, pur scevro di qualsiasi contaminazione spuria», non si sia lasciato trascinare «inavvertitamente a violare la libertà altrui, a mettere in secondo piano il rispetto per i diritti altrui, che erano pur sempre stati per lui i più sacri, e a esercitare non di rado il più arbitrario dispotismo, senza per questo aver cambiato il proprio scopo o aver subito nei suoi motivi il minimo svilimento».²²

A fronte di una genealogia dell'idealismo politico a tal punto spietata non stupisce che nel corso dei decenni si sia potuto parlare, naturalmente non senza polemiche, di Posa come di un «despota dell'idea»,²³ di un «Robespierre ad portas»²⁴ e come di «un fanatico della virtù, che per un ideale astratto perseguita altri uomini»; insomma, come di «una figura teatrale in cui alla vigilia della Rivoluzione Francese [...] sono anticipati successivi sviluppi e tendenze», riassumibili nella «figura di Robespierre come Büchner l'ha portata in scena circa cinquant'anni dopo».²⁵

Ora, se appare evidentemente inverosimile attribuire a Schiller una seppur vaga previsione del terrorismo giacobino per come questo si presentò a partire dal settembre 1792 (tanto più che il Marchese di Posa descritto nel dramma conserva il rispetto per l'umano in quanto tale,

perfino nei riguardi di Filippo II), e se l'indagine storica ha ormai permesso di riferire in maniera chiaramente più corretta a Weishaupt e alle vicende legate all'Ordine degli Illuminati le riflessioni di Schiller, è lecito comunque supporre che il modello di psicologia politica sperimentato non sia rimasto inerte nella coscienza politica successiva, non solo di Schiller. La "natura spuria" di ogni idealismo, necessariamente contaminato da egoismi e passioni del tutto umane, rimane come esito valido al di là del riferimento storico e di paragoni più o meno discussi, tanto più che a detta dello stesso Schiller la caduta nel dispotismo non riguarda solo Posa, ma anche «tutti coloro [...], che si trovano sulla sua stessa via».²⁶

2.2. Licurgo

Nel 1790 Schiller dà alle stampe il saggio *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*, risalente a lezioni tenute nell'estate dell'anno precedente all'Università di Jena e, al pari di altri tre coevi scritti di filosofia della storia, fortemente influenzato dai saggi minori kantiani.²⁷

Schiller propone le due biografie parallele di Licurgo e Solone, seguendo il modello di Plutarco, ma allo stesso tempo variandolo sensibilmente, nella misura in cui decide di non affiancare due personaggi rispettivamente tratti, l'uno, dal mondo greco, l'altro, da quello romano, ma di rimanere esclusivamente nell'ambito del primo.²⁸ Egli affronta separatamente le due figure di legislatori, offrendo inizialmente un'accurata sintesi degli avvenimenti e un'esatta panoramica dei rispettivi provvedimenti, per poi procedere a formulare un giudizio sull'operato di entrambi. Il verdetto è positivo per Solone e negativo senza riserve per Licurgo. Nello specifico, si assiste a una sorta di "bilancia valutativa": l'inappellabile condanna delle scelte politiche di Licurgo comporta un'esaltazione perfettamente speculare della condotta di Solone, presentato come l'esatta antitesi del mitico legislatore spartano e come l'antesignano di una corretta comprensione del ruolo delle istituzioni. In altre parole: dove Licurgo sbaglia, Solone coglie nel segno.²⁹

Le scelte di Licurgo vanno nella direzione di uno Stato autarchico, sobrio e stabile: nessuna moneta, nessun lusso e nessun commercio. La vita in comune comprendeva i pasti e, attraverso l'educazione, arrivava fino alla gestione della morte, mai pensata in funzione del singolo, ma sempre ed esclusivamente in funzione della collettività. Non per niente Schiller utilizza l'immagine del «cerchio» per descrivere il principio di fondo a cui Licurgo si era ispirato:³⁰ la sua legislazione era «veramente compiuta in se stessa», poiché tutto era «in stretta connessione reciproca; ogni cosa era tenuta dal tutto e teneva a sua volta il tutto». Licurgo – afferma Schiller non senza «un gradevole stupore» – «non avrebbe certo potuto scegliere mezzi migliori per raggiungere lo scopo al quale mirava: uno Stato staccato da tutti gli altri, bastante a se stesso e in grado di conservarsi grazie alla sua circolazione interna e alla sua viva energia».³¹ Il confronto con l'esterno era interdetto e, ove obbligato dalle circostanze, perlopiù belliche, diventava una reazione automatica di difesa del «centro».³² Ora, se in relazione alla sua finalità ultima, vale a dire la costruzione di «uno Stato fondato su se stesso e indistruttibile», la legislazione di Licurgo viene definita

«un capolavoro di scienza politica e umana», in relazione alla natura e alla destinazione ultima del genere umano essa fallisce miseramente.³³ Schiller parla a questo proposito di violazioni «del diritto naturale e della moralità», fornendone anche una rassegna completa, dalla soppressione dei «sentimenti più belli e naturali» come «l'amore coniugale, l'amore materno, l'amore filiale, l'amicizia», all'atteggiamento «disumano verso gli schiavi, [...] vittime sciagurate» in cui «veniva maltrattata l'umanità», fino al bando di «ogni attività artistica» e di «ogni rapporto commerciale con altri popoli».³⁴

L'assunto «di considerare l'uomo come un mezzo invece che come un fine» – applicato non solo agli schiavi, ma anche agli stessi Spartiati³⁵ – viola la dignità dell'uomo. A questo si aggiungono il fissismo e l'atemporalità della costituzione spartana, che Schiller vede in netta opposizione al senso delle istituzioni, semplice mezzo per un fine più alto: «il fine dell'umanità non è altro che lo sviluppo di tutte le energie umane, il progresso. Se una costituzione impedisce che si svolgano tutte le energie insite nell'uomo, se impedisce il progredire dello spirito, essa è dannosa e riprovevole», e perfino «la sua durata si trasforma piuttosto in un demerito che in un vanto; essa sarà un male prolungato: quanto più durerà, tanto più farà danno».³⁶

Solone è il riflesso speculare di Licurgo. Le sue scelte vanno in direzione opposta rispetto a quella imboccata da quest'ultimo e tendono a promuovere il confronto, lo sviluppo e l'affinamento delle facoltà umane. Solone mostrò «rispetto per la natura umana» e «non sacrificò mai l'uomo allo Stato, mai il fine al mezzo [...]». Le sue leggi erano vincoli blandi, nei quali lo spirito dei cittadini poteva muoversi liberamente; egli «dischiuse ogni via possibile alla genialità e allo zelo dei suoi cittadini», cosicché «ad Atene maturarono tutte le virtù, fiorirono tutte le arti e le industrie, agirono tutte le molle dell'attività e furono coltivati tutti i campi del sapere».³⁷ L'Ateniese – così Schiller prosegue il confronto – «trattava i suoi schiavi con umanità e uno schiavo maltrattato aveva il diritto di denunciare il suo tiranno».³⁸ Inoltre, e con quest'ultimo punto il confronto tra i due legislatori raggiunge la sua acme, Solone dispose che le sue leggi dovessero rimanere valide «per cent'anni», dimostrando così una lungimiranza assai maggiore rispetto a Licurgo: egli comprese cioè che «le leggi sono al servizio della formazione [Bildung] e che le nazioni nella loro età virile hanno bisogno di una guida diversa da quella dell'infanzia». Al contrario, Licurgo decise di rendere permanente «l'infanzia degli Spartani».³⁹

A fronte di una tale decisione nel commisurare i provvedimenti politici dei due legislatori al metro della dignità, del fine ultimo e dei diritti dell'uomo, non stupisce che le tesi esposte siano state definite «visionarie» perché oltrepassano di gran lunga i limiti del XVIII secolo,⁴⁰ e siano state considerate un «deterrente anche rispetto alle tentazioni organicistiche» del periodo «dopo la Rivoluzione»,⁴¹ veri e propri «documenti dell'anticipazione», dotati – a fronte del filo-laonismo del totalitarismo montagnardo – di una portata quasi profetica.⁴²

Come già per il caso di Posa, va da sé che parlare di «anticipazione» in un contesto come questo non necessariamente significa oltrepassare i limiti metodologici che

qualsiasi ricerca storica deve sapersi porre e saper rispettare, ma significa semplicemente individuare le fonti e le convinzioni pregresse con cui non solo un autore, ma anche i suoi lettori si apprestano a interpretare gli eventi che di volta in volta si propongono loro. È del resto da escludere che, nonostante la mancata inclusione nelle *Kleinere prosaische Schriften* del 1792, lo scritto abbia smesso di circolare ed esercitare una qualsiasi influenza sulla riflessione del tempo. E questo non solo per la tematica squisitamente politica che lo caratterizza, ma anche per il particolare orientamento di filosofia della storia scelto. Schiller connette infatti una puntuale valutazione dei provvedimenti presi da Licurgo e Solone con un approccio diacronico tipico del tempo, dove sviluppo dell'individuo e del genere umano nel complesso delle generazioni diventano uno lo specchio dell'altro: al pari dei singoli, anche i popoli, macro-proiezioni dei loro membri, si trovano costantemente in stadi di sviluppo che devono poter essere superati per raggiungere il successivo, ed è per questo moralmente illecito pretendere di fermarli a un gradino determinato della loro formazione (non per niente Schiller ricorre a termini come «infanzia» ed «età virile» nel discutere le scelte di Licurgo e Solone).⁴³

Nel 1784, nel noto saggio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kant aveva affermato che «un secolo non può impegnarsi e giurare di porre la generazione successiva in una condizione che la metta nell'impossibilità di estendere le sue conoscenze (soprattutto se tanto necessarie), di liberarsi dagli errori e soprattutto di progredire nell'illuminismo», tanto che una eventuale decisione in questo senso va considerata un «crimine contro la natura umana».⁴⁴ Fa eco Schiller, ribadendo con riferimento a Licurgo che una «legge che impegnasse una nazione a rimanere ferma a una concezione che le fosse sembrata la migliore in un certo periodo – ebbene, una tale legge sarebbe un attentato contro l'umanità».⁴⁵

Si sarebbe tentati di applicare la succitata valutazione di Schiller su Posa anche a Licurgo, e di affermare che l'errore di quest'ultimo non riguarda solo lui, ma anche «tutti coloro che si trovano sulla sua stessa via».

3. L'Hyperion di Hölderlin

Friedrich Hölderlin assume fin da subito, probabilmente anche per motivi generazionali, un atteggiamento molto più entusiastico e partecipe di Schiller nei confronti della Rivoluzione Francese, tanto che nel 1792 l'ancor giovane studente della Facoltà Teologica di Tubinga, riferendosi alla Prima Guerra di Coalizione, esorta la sorella a «pregare per i Francesi, i difensori dei diritti umani [*Menschenrechte*]», esprimendo nel contempo la speranza che qualcosa possa accadere anche nel ducato del Württemberg.⁴⁶

Il coinvolgimento di Hölderlin per gli eventi francesi è dichiarato e, ancora una volta a differenza di Schiller, è testimoniato da molti documenti: lettere, attestazioni di terzi, amicizie e frequentazioni nonché ovviamente la produzione letteraria stessa. Questo non significa però che il suo sia stato un entusiasmo acritico e del tutto passivo, tutt'altro. Hölderlin non condivideva infatti il programma della Montagna e si schierò senza riserve né mezzi termi-

ni a favore della Gironda: Brissot è ai suoi occhi «il buon patriota» e Marat «l'infame tiranno», la cui fine è opera della «sacra Nemese», che «farà in modo di dare a tempo debito anche ai restanti profanatori del popolo la giusta ricompensa per i loro bassi intrighi e per i loro progetti inumani». ⁴⁷ Di lì a qualche mese, Hölderlin si informa presso l'amico Neuffer dei «destini dei deputati Guadet, Vergniaud» e, ancora una volta «Brissot», destini che sono per lui spesso motivo di «amarezza», ⁴⁸ esprimendo di converso l'anno successivo soddisfazione per la morte di Robespierre, che gli sembra «giusta» e di buon auspicio, «foriera di conseguenze positive», perché solo dopo la venuta di «entrambi gli angeli, umanità [*Menschlichkeit*] e pace», potrà prosperare «la causa dell'umanità [*Menschheit*]». ⁴⁹

In questo processo di entusiastico avvicinamento, assiduo aggiornamento e consapevole valutazione, Hölderlin si lascia guidare anche da Schiller e dai suoi scritti, non in ultimo proprio dai *Briefe über Don Karlos* e dall'analisi di psicologia politica in essi esposta.

Il *Don Karlos* torna con una certa insistenza nell'epistolario proprio del 1793 ed è per lo studente all'ultimo anno della Facoltà Teologica di Tubinga una fonte di primo piano dal punto di vista politico. Nel settembre del 1793 Hölderlin definisce «il dialogo del Marchese di Posa con il re il [suo] passo preferito» ⁵⁰ e si lancia in una appassionata difesa del momento storico in cui si trova a vivere:

Il mio amore va al genere umano, certo non a quello corrotto, schiavo, inerte che incontriamo troppo spesso anche nella più limitata esperienza quotidiana. Io amo la grande, bella disposizione anche in uomini corrotti. *Io amo il genere umano dei secoli a venire*. Perché questa è la mia più intima speranza, la fede che mi mantiene forte e attivo, che i nostri nipoti saranno migliori di noi, che la libertà deve venire una buona volta e la virtù potrà prosperare nella calda e sacra luce della libertà meglio di quanto possa fare nella gelida sfera del dispotismo. Noi viviamo in un'epoca in cui tutto prepara a giorni migliori. Questi germi di rischiaramento [*Aufklärung*], questi desideri e sforzi silenziosi dei singoli per la formazione del genere umano si diffonderanno e rafforzeranno, e porteranno splendidi frutti. ⁵¹

Se in questo passo, e in particolare nella frase evidenziata in corsivo, è evidente l'eco della tirata del Marchese di Posa e della sua affermazione di fronte a Filippo II: «il secolo non è maturo per il mio ideale. Io sono il contemporaneo dei miei posteri», ⁵² nel prosieguo dell'argomentazione hölderliniana emerge con molta chiarezza anche il filtro dei *Briefe über Don Karlos* e, nello specifico, dell'affondo psicologico sperimentato su Posa.

A fronte dell'amore appena dichiarato per il genere umano nella sua totalità Hölderlin si appropria infatti delle riflessioni schilleriane del 1788 su astratto e concreto, intero e singolo, riconoscendo di essere incline più alla considerazione dell'ideale che alla partecipazione per le sorti del singolo. L'aspirazione hölderliniana è quella di agire nella dimensione collettiva, ma «il generale, se non ci porta proprio a trascurare il singolo, fa però in modo che non viviamo più con tutta l'anima per il singolo, una volta che il generale sia diventato oggetto dei nostri auspici e dei nostri desideri». ⁵³ Non è difficile riconoscere il filtro della succitata riflessione schilleriana secondo cui

l'«intero» fa in modo che «l'interesse, in confronto minore, dell'individuo sparisca».

Per questo – così Hölderlin concretizza nella lettera in questione il riferimento al *Don Karlos* e all'interpretazione politica dell'amicizia fornita nei *Briefe* – la sua amicizia col fratello non può rimanere inalterata: Hölderlin non potrà restare «un amico tenero come prima», ma sarà comunque un «amico fedele e attivo» con cui condividere un ideale. L'amicizia non deve più essere ricondotta a un vincolo affettivo e privato, ma a un legame che leghi i cuori «in maniera più salda, più indissolubile, più intima» di quanto qualsiasi affezione personale sia in grado di fare. ⁵⁴ Ancora una volta, era stato Schiller a vedere in Posa l'«amico più freddo», il cui «cuore è troppo ampio per pulsare per un solo uomo» e la cui «propensione per il principe» non poggia quindi su un'«affinità personale». ⁵⁵

Evidentemente, Hölderlin si lascia ispirare da uno dei drammi più letti e celebrati negli anni rivoluzionari, non in ultimo proprio dagli studenti, e cerca di applicarne i moduli teorici al proprio percorso. ⁵⁶ L'influenza schilleriana non cessa comunque con il periodo giovanile, ma, anzi, è rinvenibile anche nella versione definitiva dell'*Hyperion*, uscito in due volumi nel 1797 e nel 1799.

L'erede di Posa nel romanzo è Alabanda, che ne assume carica ideale, appartenenza ideologica e connesse aporie. Se per ovvi motivi cronologici Posa è una sorta di massone (e Illuminato) ante litteram, Alabanda lo è davvero. Egli appartiene infatti alla lega della Nemese, i cui metodi di reclutamento e indottrinamento richiamano da vicino quelli delle società clandestine dell'epoca, dalla pratica del giuramento all'ingerenza nella sfera personale dei membri per arrivare alla manipolazione delle intenzioni altrui. La cooptazione di un nuovo membro dell'ordine avviene in maniera emblematica e tipica del tempo: il futuro confratello entra in contatto con un appartenente alla setta, che ovviamente non si rivela come tale, in un incontro all'apparenza casuale, nel quale vengono impartiti consigli e suggerimenti a prima vista insignificanti, ma che in realtà determinano in maniera decisiva il destino della persona da cooptare e ne indirizzano le esperienze di vita verso una sempre maggiore affinità e una sempre più probabile adesione al programma della società segreta. Questo immette la persona in questione a sua insaputa in una rete politicamente orientata che la prepara alla successiva entrata in seno all'ordine. Alabanda, per esempio, dopo aver incontrato quello che scoprirà essere un membro di spicco della lega della Nemese, ma prima di esserne messo al corrente, viene arrestato due volte «perché ci si immaginava che svolgess[e] segretamente una pericolosa attività» ⁵⁷ – segno, questo, della fitta trama di contatti che si sta creando attorno a lui indipendentemente dalla sua volontà. Non per niente, quando i congiurati lo trovano insieme a Hyperion, il commento di Alabanda è sarcastico, ma per niente sorpreso: «“Mi trovereste”, disse egli ridendo, “anche se mi nascondessi al centro della terra”». ⁵⁸ Ma nemmeno una volta entrato a far parte della società, il nuovo membro si trova a gestire una situazione più trasparente. Lo stesso Alabanda ricorda il senso di frustrazione provato a fronte delle scarse e scarse informazioni provenienti dall'alto: gli adepti non vengono edotti degli scopi concreti alla cui realizzazione pur devono collaborare, ma ne rimangono all'oscuro seguendo alla

cieca istruzioni impartite senza chiarimento alcuno. Non a caso Alabanda riferisce di essersi sentito in una condizione di «costrizione» e di aver visto «ben poco delle grandi azioni della lega». ⁵⁹

Non stupisce che il programma dei vertici della setta preveda una vera e propria distorsione della metaforica luce-oscurità e un conseguente rovesciamento dell'iniziale fine illuministico. Si tratta di sfruttare «sciocchi e accorti, semplici e saggi», che «aiutano *ciecamente* [blindings]» al raggiungimento degli scopi della setta, senza però essere tutti resi «veggenti [sehende Gehülfe]», privilegio, questo, destinato solo ai presunti «migliori». ⁶⁰

Alabanda non è però una mera vittima dell'ideologia dispotica della società segreta, che egli in realtà condivide e propaganda in prima persona. Se i suoi compagni ritengono che per «ripulire la terra» sia necessario afferrare «le erbacce alla radice» e «strapparle insieme alle radici affinché secchino sotto l'ardore del sole», ⁶¹ secondo Alabanda «un popolo presso il quale spirito e grandezza non generano più spirito e grandezza [...] non ha più diritti», e «servi e barbari» non devono nemmeno essere migliorati, ma semplicemente collocati «al di fuori del vittorioso cammino dell'umanità». Le «erbacce» vanno bruciate via e «i pigri ceppi» fatti esplodere «fuori dalla terra». ⁶² Inoltre, Alabanda mantiene il segreto sulla sua appartenenza alla setta e desta così un motivo di risentimento in più nell'amico, che si sente tradito «come una sposa che venga a sapere che il suo amato vive segretamente con una sguadrina». «Egli è cattivo [...], sì, è cattivo, finge sconfinata fiducia e vive con siffatta genia – e te lo nasconde». ⁶³

Ora, senza voler (né dover) appiattire il personaggio di Alabanda su quello di Posa, è però evidente che il primo ripercorre il tracciato di un "idealismo spurio" inaugurato dal secondo, cedendo ad «arbitrarietà nell'applicazione, *violenta ingerenza* nella libertà altrui e spirito della *segretezza* e dell'*ambizione*», vale a dire a quelle falle psicologiche che Schiller aveva individuato come caratteristiche salienti di qualsiasi «fondatore di un ordine, o di un ordine stesso», pur se entrambi animati dai «fini più puri e dalle intenzioni più nobili». ⁶⁴ Infine, proprio come Posa, anche Alabanda si dimostra disposto a sacrificare l'amicizia a tutto questo complesso di motivi e ideali. ⁶⁵

Non rimane inascoltato in Hölderlin nemmeno il secondo tema schilleriano qui analizzato, vale a dire l'eredità di Licurgo e il valore da attribuire al suo modello legislativo. Nell'*Hyperion* si incontra infatti una lunga digressione in cui Atene e Sparta vengono paragonate, analizzate e giudicate quanto a principi ed esiti politici, e in cui, proprio come nella fonte schilleriana, si registra la stessa propensione per la liberalità di Atene di contro all'artificialità di Sparta.

... tutto negli Spartani era frutto di educazione, ogni eccellenza ottenuta o comprata per mezzo di diligenza e di conscio impegno e anche se, in un certo senso, si può parlare della semplicità degli Spartani, non esisteva in loro, come naturale, una vera e propria ingenua semplicità. I Lacedemoni frantumarono troppo presto l'ordine dell'istinto, degenerarono troppo presto e, pertanto, anche la disciplina dovette incominciare troppo presto per loro: perché disciplina e arte cominciano troppo presto là dove la natura dell'uomo non ha ancora raggiunto maturità. La natura

perfetta deve vivere nell'uomo prima che egli vada a scuola, affinché l'immagine della fanciullezza gli indichi la via del ritorno dalla scuola verso la perfetta natura.

Gli Spartani rimasero un eterno frammento, poiché chi non è stato, un tempo, un perfetto bambino, difficilmente sarà un uomo perfetto... ⁶⁶

Hölderlin sta rielaborando la connessione tra filosofia della storia e analisi politica messa in atto da Schiller, approfondendo in particolare il parallelismo tra filo- e ontogenesi. Gli Spartani hanno violato il naturale ritmo che regola la crescita del singolo e hanno anticipato l'inizio dell'educazione, pregiudicandone così irreversibilmente la riuscita. Una terminologia altrimenti riferibile solo all'individuo ("uomo", "scuola", "bambino", "fanciullezza") diventa chiave di accesso per l'interpretazione di un progetto legislativo importante, ma sbagliato. ⁶⁷

Non così Atene.

Ancora una volta! L'esser gli Ateniesi cresciuti così immuni da influssi violenti e così giustamente nella sobrietà del loro alimentarsi è causa della loro eccellenza; ciò soltanto lo ha potuto fare!

Lasciate l'uomo indisturbato sin dalla culla; non strappatelo dalla ben chiusa gemma del suo essere, non strappatelo dalla culla della sua infanzia! [...]

Così l'Ateniese divenne uomo", continuai, "così doveva diventarlo! Ero uscito bello dalle mani della natura, bello d'animo e di corpo, come si suol dire.

[...]

L'Ateniese non può sopportare l'arbitrio perché la sua divina natura non vuole essere turbata, non può sopportare ovunque la legge perché non ne ha necessità ovunque. Dracone non è il suo uomo; egli vuole essere trattato con delicatezza, e a buon diritto. ⁶⁸

Il riferimento a Dracone "copre" quello mancante a Solone e garantisce completezza al tracciato schilleriano, visto che, sulla scia di Plutarco, Dracone svolge un ruolo "negativamente prolettico" a Solone anche in Schiller. ⁶⁹

Insomma, senza voler (né dover) ancora una volta appiattire tutto l'interesse di Hölderlin per Licurgo sull'influenza di Schiller, è però evidente che filosofia della storia, parallelismo tra onto- e filogenesi e giudizio sulla validità delle forme statali dell'antichità sono un portato *anche* schilleriano, che incide sulla riflessione post-rivoluzionaria di un giovane personalmente interessato alle conseguenze delle Guerre di Coalizione. Non per niente, a giudizio di Hyperion «chi vuol fare dello Stato una scuola di costumi, non sa quale colpa commette. Tutte le volte che l'uomo ha voluto fare dello Stato il suo cielo, lo ha trasformato in un inferno». ⁷⁰

4. Conclusione

Travolto dall'entusiasmo per la Rivoluzione e dalla speranza di poterne vedere i frutti anche in Svevia, Hölderlin non dimentica spunti e riflessioni non immediatamente legati agli eventi di Francia, ma con questi ultimi evidentemente destinati a intrecciarsi. A Schiller va riconosciuto in questo senso un ruolo centrale, non solo per la statura intellettuale che questi aveva ormai acquisito nell'ultimo decennio del XVIII secolo, quando cioè Hölderlin lavora

al suo romanzo, ma anche per la particolare fascinazione da lui esercitata sul giovane poeta (e compatriota). Sono in particolare due acquisizioni dello Schiller cosiddetto “minore” a rivivere nell’*Hyperion* e ad arricchirne la tessitura narrativa e filosofica già molto densa: la contaminazione dell’idealismo politico con la tendenza umana al dispotismo, da un lato, e il paragone tra Sparta e Atene in ottica di filosofia della storia e riflessione legislativa, dall’altro.

La difesa dei diritti del singolo rappresenta l’esito di entrambi questi plessi teorici e proietta sia Schiller che Hölderlin in un orizzonte culturale che trascende il loro tempo per arrivare a lambire il nostro.

Note

¹ Cfr. Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.

² Pierre Bertaux, *War Hölderlin Jakobiner?*, in: *Hölderlin ohne Mythos*, a cura di Ingrid Riedel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, pp. 7-17, qui p. 9.

³ Cfr. Adolf Beck, *Hölderlin als Republikaner*, in: «Hölderlin-Jahrbuch», XV (1967/68), pp. 28-52; Christoph Prignitz, *Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution*, Buske, Hamburg 1976, pp. 97, 116.

⁴ Cfr. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974², pp. 57-63; Christa Bürger, *Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst im höfischen Weimar. Literatursoziologische Untersuchungen zum klassischen Goethe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 130-139. Su tutto questo mi permetto di rimandare alla rassegna di studi contenuta nel mio: *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, ETS, Pisa 2006, pp. 13-59.

⁵ Cfr. Jeffrey L. High, *Schiller, the French Revolution, and the Primary Sources*, in: *Die Goethezeit. Werke – Wirkung – Wechselbeziehungen. Eine Festschrift für Wilfried Malsch*, a cura di Jeffrey L. High, Schöningh, Göttingen 2011, pp. 100-141; Idem, *Schillers Rebellionskonzept und die Französische Revolution*, Edward Mellen Press, Lewiston (NY) 2004; Idem, *Schillers Unabhängigkeitserklärungen: die niederländische Plakkaat van Verlatinge, der „amerikanische Krieg“ und die unzeitgemäße Rhetorik des Marquis Posa*, in: «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft», LIV (2010), pp. 80-108.

⁶ Cfr. Hans Graßl, *Hölderlin und die Illuminaten. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe des Verschwörer-motivs im Hyperion*, in: *Sprache und Bekenntnis. Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs. Hermann Kunisch zum 70. Geburtstag. 27. Oktober 1971*, Duncker & Humblot, Berlin 1971, pp. 137-160; Idem, *Tragende Ideen der illuminatistisch-jakobinischen Propaganda und ihre Nachwirkungen in der deutschen Literatur*, in: *Geheime Gesellschaften*, a cura di Peter Christian Ludz, Schneider, Heidelberg 1979, pp. 335-366; Hans-Jürgen Schings, *Die Illuminaten in Stuttgart. Auch ein Beitrag zur Geschichte des jungen Schiller*, in: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», LXVI (1992), pp. 48-87; Idem, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Niemeyer, Tübingen 1996; Ulrich Gaier, «Das böse Gewirre», in: *„Wo sind jetzt Dichter?“ Homburg, Stuttgart 1798-1800*, a cura di Ulrich Gaier, Valérie Lawitschka, Stefan Metzger, Wolfgang Rapp e Violetta Waibel, Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen – Eggingen 2002, pp. 57-98; *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, a cura di Walter Müller-Seidel e Wolfgang Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; Reinhard Breymayer, *Friedrich Hölderlin, Patensohn eines Freimaurers! Eine genealogische Studie zu Freimaurern im Umkreis Hölderlins*, in: «Tau. Zeitschrift der Forschungsloge Quatuor Coronati», XXXI (2005), 1, pp. 91-98; Hans-Jürgen Schings, *Revolutionsetüden. Schiller – Goethe – Kleist*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 119-144; L. A. Macor, *Friedrich Hölderlin*, cit.; Eadem, *Friedrich Hölderlin and the Clandestine Society of the Bavarian Illuminati. A Plädoyer*, in: «Philosophica», 88 (2013), 1 [Special Issue: *How Radical Can Enlightenment Be?*], a cura di Emiliano Acosta], pp. 103-125.

⁷ Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin Ltd, London 1981, seconda edizione rivista Cornerstone Books, Lafayette (Louisiana) 2006; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; Idem, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation*

of Man 1670-1752, Oxford University Press, Oxford 2006; Idem, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2010; Idem, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford 2011; Idem, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Princeton 2014; Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment and Freemasonry: where we are now*, in: «Philosophica», 88 (2013), 1 [Special Issue: *How Radical Can Enlightenment Be?*], a cura di Emiliano Acosta], pp. 13-29; *Radikalaufklärung*, a cura di Jonathan I. Israel e Martin Mul-sow, Suhrkamp, Berlin 2014; *Concepts of Radical Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion*, a cura di Frank Grunert, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der europäischen Aufklärung, Halle 2014.

⁸ Cfr. Luca Crescenzi, *Da Schiller a Nietzsche. Studi sui Briefe über Don Carlos*, in: *Schiller und die Antike*, a cura di Paolo Chiarini e Walter Hinderer in collaborazione con Alexander von Bormann, Gerhart von Graevenitz, Gerhard Neumann, Günter Oesterle e Dagmar Ottmann, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 177-193.

⁹ Appartiene ormai agli aspetti indiscussi della ricerca la consapevolezza della competenza schilleriana in ambito di psicologia empirica; si vedano su questo gli ormai classici: Wolfgang Riedel, *Die Aufklärung und das Unbewußte. Die Inversionen des Franz Moor*, in: «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», XXXVII (1993), pp. 198-220, aggiornato in: *Von Schillers Räubern zu Shelleys Frankenstein. Wissenschaft und Literatur im Dialog um 1800*, a cura di Dietrich von Engelhardt e Hans Wilkkirchen, Schattauer, Stuttgart 2006, pp. 19-40; Walter Hinderer, *Friedrich Schiller und die empirische Seelenlehre. Bemerkungen über die Funktion des Traumes und das „System der dunklen Ideen“*, in: «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft», XLVII (2003), pp. 187-213.

¹⁰ Johann Friedrich Jünger, in: «Allgemeine Literatur-Zeitung», II (10. Juni 1788), Nr. 139, coll. 529-536, qui coll. 534-535.

¹¹ Christian Viktor Kindervater, in: «Kritische Uebersicht der neusten schönen Litteratur der Deutschen», I (1788), St. 2, pp. 9-62, qui pp. 61, 39.

¹² Friedrich Schiller, *Werke. Nationalausgabe (=NA)*, edita su incarico della *Stiftung Weimarer Klassik* e dello *Schiller-Nationalmuseum* di Marbach, a cura di Julius Petersen, Lieselotte Blumenthal, Benno von Wiese e Norbert Oellers, Böhlau Nachfolger, Weimar 1943ss., XXII, p. 172.

¹³ *Ivi*, p. 169.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 169-170.

¹⁷ *Ivi*, p. 170.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 171.

²⁰ *Körner a Schiller*, 18 settembre 1787, NA, XXXIII/1, p. 145. Sul ruolo delle vicende degli Illuminati per i *Briefe über Don Karlos* e non solo si vedano: H.-J. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., pp. 163-186 (*Despotismus der Aufklärung. Illuminatendebatte und Briefe über Don Karlos*); Wolfgang Riedel, *Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten*, in: *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 107-125; Jörg Robert, *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, de Gruyter, Berlin – Boston 2011, pp. 281-292 (*Illuminaten des Schönen*); Susanne Aigner, *Friedrich Schiller und die Politik. Schillers politisches Denken im Wandel der Zeit*, Tectum Verlag, Marburg 2012, pp. 68-81.

²¹ *Briefe über Don Karlos*, NA, XXII, p. 168.

²² *Ivi*, pp. 171-172. Sulle competenze schilleriane in materia giuridica e, quindi, sulla consapevolezza sottostante a qualsiasi riferimento di Schiller al “diritto” e ai “diritti”, rimando a: Klaus Lüderssen, *„Daß nicht der Nutzen der Staats Euch als Gerechtigkeit erscheine“*. Schiller und das Recht, Insel, Frankfurt/M. 2005; Yvonne Nilges, *Schiller und das Recht*, Wallstein Verlag, Göttingen 2012; Maria Carolina Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata 2013.

²³ André von Gronicka, *Friedrich Schiller's Marquis Posa. A Character Study*, in: «The Germanic Review», 26 (1951), pp. 196-214, qui p. 199.

²⁴ Cfr. Dieter Borchmeyer, *Rhetorische und ästhetische Revolutionskritik: Edmund Burke und Schiller*, in: *Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß. Walter Müller-Seidel zum 65. Geburtstag*, a cura di Karl Richter e Jörg Schönert, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 56-79, qui p. 65; Wilfried Malsch, *Robespierre ad portas? Zur Deutungsgeschichte der Briefe über Don Karlos von Schiller*, in: *The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection*, a cura di Gertrud Bauer-Pickar e Sabine Cramer, Fink, München 1990, pp. 69-103; Walter

Müller-Seidel, *Der Zweck und die Mittel. Zum Bild des handelnden Menschen in Schillers Don Carlos*, in: «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft», XLIII (1999), pp. 188-221, qui pp. 216ss.; Dieter Borchmeyer, „*Marquis Posa ist große Mode*“, *Schillers Tragödie Don Carlos und die Dialektik der Gesinnungsethik*, in: *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbinde*, cit., pp. 127-144, qui p. 128; Karl S. Guthke, *Schillers Dramen. Idealismus und Skepsis*, zweite, erweiterte und bearbeitete Auflage, Stauffenburg, Tübingen 2005, pp. 136ss.

²⁵ Ulrich Karthaus, *Schiller und die Französische Revolution*, in: «Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft», XXXIII (1989), pp. 210-239, qui p. 219. Schings (*Revolutionsetüden*, cit., pp. 66, 68) si fa promotore di una sorta di “riabilitazione metodologica” del confronto tra Posa e Robespierre, affermando che «si può ripercorrere» la via dal primo al secondo «senza dover necessariamente far coincidere inizio e fine», e ribadendo la “natura anticipatoria” dell’«anatomia dell’idealista dispotico», della «tipologia del sostenitore dei diritti umani imprigionato in paradossi», che Schiller disegna nei *Briefe*.

²⁶ *Briefe über Don Karlos*, NA, XXII, p. 172.

²⁷ Su questo scritto, in relazione a Kant ma non solo, si vedano: Alexander Schmidt, *Athen oder Sparta? Friedrich Schiller und der Republikanismus*, in: *Der ganze Schiller – Programm ästhetischer Erziehung*, a cura di Klaus Manger con la collaborazione di Nikolas Immer, Winter, Heidelberg 2006, pp. 103-130; Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, von der Verfasserin aus dem Italienischen übersetzt, auf den neuesten Stand gebracht und erweitert, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 143-150 (*Schillers Geschichtsphilosophie: nur ein Umweg?*); Y. Nilges, *Schiller und das Recht*, cit., pp. 115-133; S. Aigner, *Friedrich Schiller und die Politik*, cit., pp. 82-87.

²⁸ Schiller conosce le *Vite* già alla *Karlschule* e se ne lascia ispirare fin da subito; su questo cfr. Luca Zenobi, *Schiller e Plutarco: dai Räuber al Themistokles-Entwurf*, in: *Schiller und die Antike*, cit., pp. 208-222.

²⁹ Il paragone tra Sparta e Atene non rappresenta certo una novità nella storiografia moderna, in particolare di ambito francese; sull’emergere di un forte interesse per la coppia Sparta-Atene nella cultura tedesca, argomento che attende ancora una vera e propria analisi sistematica, si vedano: Barbara Bauer, *Der Gegensatz zwischen Athen und Sparta in der deutschen Literatur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, in: *Staats-theoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500-1800*, a cura di Barbara Bauer e Wolfgang G. Müller, Harrassowitz, Wiesbaden 1998, pp. 41-94; Elisabeth Décultot, *Sparta vs. Athen. Topographien der Antike im französischen und deutschen Geschichtsdiskurs des 18. Jahrhunderts*, in: *Topographien der Antike in der literarischen Aufklärung*, a cura di Annika Hildebrandt, Charlotte Kurbjuhn e Steffen Martus, Peter Lang, Bern 2016, pp. 41-56.

³⁰ *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*, NA, XVII, p. 417.

³¹ *Ivi*, p. 421.

³² *Ivi*, p. 422.

³³ *Ivi*, p. 423.

³⁴ *Ivi*, p. 424.

³⁵ *Ivi*, p. 425.

³⁶ *Ivi*, p. 423.

³⁷ *Ivi*, pp. 440-441.

³⁸ *Ivi*, p. 441.

³⁹ *Ivi*, p. 439. Licurgo ordinò che le sue prescrizioni rimanessero inalterate fino al suo rientro da Delfi, da dove egli però non tornò perché decise di darsi la morte, proprio con l’intento di tenere legati i cittadini alla sua costituzione (cfr. Plutarchus, *Lycurgus*, 29, 1-9, in: Idem, *Vitae parallelae*, III, 2, a cura di Claes Lindskog e Konrat Ziegler, Teubner, Leipzig 1973, pp. 43-45). A questa decisione Schiller allude nel breve dialogo *Der Spaziergang unter den Linden* del 1782 e più diffusamente nei già citati *Briefe über Don Karlos* (XXII, pp. 75, 174).

⁴⁰ Y. Nilges, *Schiller und das Recht*, cit., p. 129.

⁴¹ M. C. Foi, *La giurisdizione delle scene*, cit., p. 153.

⁴² H.-J. Schings, *Revolutionsetüden*, cit., p. 68.

⁴³ Sul paragone tra sviluppo collettivo e sviluppo individuale, al tempo molto diffuso, rimando a: Sabine Andresen e Daniel Tröhler, *Die Analogie von Menschheits- und Individualentwicklung. Attraktivität, Karriere und Zerfall eines Denkmodells*, in: «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 77 (2001), 2, pp. 145-172; Lucas Marco Gisi, *Die Parallelisierung von Ontogenese und Phylogenese als Basis einer „anthropologischen Historie“ im 18. Jahrhundert*, in: *Naturforschung und menschliche Geschichte*, a cura di Thomas Bach e Mario Marino, Winter, Heidelberg 2011, pp. 41-59; Laura Anna Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, pp. 213-293.

⁴⁴ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussische Akademie der Wissenschaft-

ten, Reimer – de Gruyter, Leipzig – Berlin 1910 (1900¹), VIII, p. 39. Oltre a Kant, Schiller deve evidentemente molto anche a Lessing, cfr. L. A. Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung*, cit., pp. 143-150.

⁴⁵ *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*, NA, XVII, p. 424.

⁴⁶ Friedrich Hölderlin, *Große Stuttgarter Ausgabe* (=StA), a cura di Friedrich Beißner e Adolf Beck, Kohlhammer, Stuttgart 1943-1985, VI/1, p. 77. Sull’atmosfera rivoluzionaria del Württemberg, e soprattutto delle sue istituzioni formative (Università di Tubinga, *Stift, Karlschule*), in quegli anni si vedano: Uwe Jens Wandel, *Verdacht von Democratismus? Studien zur Geschichte von Stadt und Universität Tübingen im Zeitalter der Französischen Revolution*, Mohr, Tübingen 1981; Frank Völkel, *Im Zeichen der Französischen Revolution. Philosophie und Poesie im Ausgang vom Tübinger Stift*, in: *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler*, a cura di Andreas Großmann e Christoph Jammé, Rodopi, Amsterdam – Atlanta 2000, pp. 96-120; Macor, *Friedrich Hölderlin*, cit., pp. 117-137; Valerio Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Abada, Madrid 2011, pp. 57-64; Jörg Schweigard, *Studentische Netzwerke im Zeichen der Französischen Revolution. Politische Gruppenbildungen, Meinungstransfers und Symbole an süddeutschen Hochschulen (1791-1794)*, in: *Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke*, a cura di Martin Mulsow e Guido Naschert, Meiner, Hamburg 2012 [«Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», 24 (2012)], pp. 317-344, qui pp. 319-331.

⁴⁷ *Al fratello*, Tubinga, seconda metà del luglio 1793 (estratto e regesto), StA, VI/1, p. 88.

⁴⁸ *A Neuffer*, Nürtingen, primi dieci giorni dell’ottobre 1793, StA, VI/1, p. 95.

⁴⁹ *Al fratello*, Waltershausen, 21 agosto 1794, StA, VI/1, p. 132.

⁵⁰ *Al fratello*, Tubinga, prima metà del settembre 1793, StA, VI/1, p. 93.

⁵¹ *Ivi*, pp. 92-93 (corsivo mio).

⁵² *Don Karlos*, NA, VI, p. 185.

⁵³ *Al fratello*, Tubinga, prima metà del settembre 1793, StA, VI/1, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Briefe über Don Karlos*, NA, XXII, p. 143. Hölderlin si era procurato (non è ancora stato possibile definire quando) anche il primo volume della *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung* (StA, VII/1, p. 400), ciò che attesta un interesse piuttosto forte per la produzione schilleriana relativa alla Rivolta delle Fiandre.

⁵⁶ Sul ruolo di Schiller, e in particolare del *Don Karlos*, nel contesto rivoluzionario studentesco e non solo si vedano: Axel Kuhn e Jörg Schweigard, *Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution*, Böhlau, Köln – Weimar – Wien 2005, pp. 52-54; H.-J. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., pp. 187-209.

⁵⁷ *Hyperion*, StA, III, pp. 138-139.

⁵⁸ *Ivi*, p. 33.

⁵⁹ *Ivi*, p. 139. Sulla delusione di alcuni Illuminati vicini a Hölderlin, a cui questo passo probabilmente allude, si veda L. A. Macor, *Friedrich Hölderlin*, cit., p. 124.

⁶⁰ *Hyperion*, StA, III, p. 34 (corsivi miei). Per una contestualizzazione accurata di questi passi e dei riferimenti storici, biografici e testuali che essi verosimilmente presuppongono, si vedano: H. Graßl, *Hölderlin und die Illuminaten*, cit.; U. Gaier, «*Das böse Gewirre*», cit.; L. A. Macor, *Friedrich Hölderlin and the Clandestine Society of the Bavarian Illuminati*, cit.

⁶¹ *Hyperion*, StA, III, pp. 33-34.

⁶² *Ivi*, pp. 28-29.

⁶³ *Ivi*, p. 35.

⁶⁴ *Briefe über Don Karlos*, NA, XXII, pp. 171-172 (cfr. nota 22).

⁶⁵ Sul *Don Karlos* (non tanto sui *Briefe über Don Karlos*) come fonte dell’*Hyperion* in relazione al tema dell’amicizia, si veda anche: Luzia Thiel, *Freundschaftskonzeptionen im späten 18. Jahrhundert. Schillers Don Karlos und Hölderlins Hyperion*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

⁶⁶ *Hyperion*, StA, III, p. 78.

⁶⁷ I toni pedagogici di cui si tinge l’accusa di Hölderlin all’umanità delle scelte di Licurgo sono dovuti senza dubbio all’influenza di Rousseau e della sua “educazione negativa”, cfr.: Jürgen Link, *Hölderlin – Rousseau. Inventive Rückkehr*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1999, pp. 182-183; Barbara Bauer, *Ihr alten Tugenden von Athen und Sparta. Politische und pädagogische Modelle in Hölderlins Hyperion*, in: *Staats-theoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500-1800*, cit., pp. 41-95; Anja Lemke, *Das Drama der Gesetzgebung. Lykurg bei Rousseau, Schiller und Hölderlin*, in: *Turm-Vorträge 7:*

2008-2011. *Hölderlin: Literatur und Politik*, Hölderlin-Gesellschaft – Isele, Tübingen – Eggingen 2012, pp. 97-121; Uta Degner, *Spartanic Verses: Hölderlin and the Role of Sparta in German Literary Hellenism, c. 1800*, in: *Sparta in Modern Thought: Politics, History and Culture*, a cura di Stephen Hodkinson e Ian Macgregor Morris, The Classical Press of Wales, Swansea 2012, pp. 231-252.

⁶⁸ *Hyperion*, StA, III, pp. 79-80.

⁶⁹ Cfr. *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*, NA, XVII, p. 431.

⁷⁰ *Hyperion*, StA, III, p. 31. Su questo tema, con particolare riferimento al pensiero di Fichte, rimando a: Friedrich Vollhardt, *Natur, Recht, Staat: Problemkonstellationen in Hölderlins Hyperion*, in: *Die Literatur und die Wissenschaften 1770-1930. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag*, a cura di Karl Richter, M&P – Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1997, pp. 71-106.