

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume VIII – Issue 2 – 2016

ISSN 2036-4989

ARTICLES

- Aristotele per artigiani, ingegneri e architetti
Marco Sgarbi 67
- Il ruolo delle *humanae litterae* nella riflessione di Bernardino Tomitano
Maria Teresa Girardi 79
- Il piacere delle lacrime: il *diletto oblico* nella *Spositione all'Inferno* di Lodovico Castelvetro
Vera Ribaldo 83
- Le regole per governare di Francesco Sansovino, poliedrico volgarizzatore e lettore di Aristotele
Valentina Lepri 89
- Istruzioni per l'uso e dichiarazioni di metodo nei volgarizzamenti aristotelici del Rinascimento (I)
Laura Refe 95
- Astrazione e violenza. La non-critica di Schiller alla morale kantiana
Laura Anna Macor 107
- Das Dionysische bei Hölderlin. Die kommende Gemeinschaft zwischen Humanität und Natur
Nuria Sánchez Madrid 113

REVIEWS

- Enrico Garavelli, Lodovico Castelvetro. *Lettere, Rime, Carmina* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015).
Vera Ribaldo 119
- Meredith K. Ray, *Daughters of Alchemy. Women and Scientific Culture in Early Modern Italy* (Cambridge: Harvard University Press, 2015).
Maria Vittoria Comacchi 121
- Luana Rizzo, *Il pensiero di Matteo Tafuri nella tradizione del Rinascimento meridionale* (Roma: Aracne, 2014).
Giacomo Fronzi 124
- Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction: an Analytical-Historical Commentary* (Oxford: University Press 2015).
Rita Pilotti 125



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Luca Gili, Katholieke Universiteit Leuven	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Consiglio Nazionale delle Ricerche
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

Astrazione e violenza. La non-critica di Schiller alla morale kantiana

Laura Anna Macor

Abstract: This essay aims to redress current views about Schiller's criticism of Kantian ethics. In order to do so, it analyses Schiller's arguments through the lenses of two ideas which are usually exposed to misinterpretations, namely "abstraction" and "violence". Rather than signaling a basic opposition, these two ideas turn out to be the best key to understanding Schiller's core agreement with Kant as far as the role of natural feelings in moral life is concerned. A moral agent must abstract from human drives and cannot but exert violence back on them. Nor can even taste change any of this, for taste itself ultimately rests on the violence of civility.

Keywords: Schiller, Kant, ethics, abstraction, violence

I concetti di "astrazione" e "violenza" sembrano rendere nella maniera più efficace la critica di Schiller alla morale kantiana, solitamente ricondotta alla sua estraneità rispetto alla natura dell'uomo: la legge della ragion pura pratica prescinde, cioè, *astrae* dal contesto sensibile, per diventare norma da imporre, necessariamente con *violenza*, a tutti i fattori che di questo contesto sensibile sono parte. L'universalità, la purezza, il formalismo kantiani rendono l'*astrazione* della legge morale; il carattere imperativo ne rende invece la *violenza*. Astrazione e violenza sembrano quindi diventare un'endiadi univocamente negativa, che pregiudica qualsiasi tentativo di comprensione della complessità dell'essere umano e delle problematiche dimensioni del suo agire.

Questa la lettura prevalente, ormai divenuta quasi un luogo comune degli studi – senza peraltro che il binomio concettuale "astrazione-violenza" sia stato mai scomodato programmaticamente. Il presente contributo intende assumere la posizione contraria e rivendicare la raffinatezza della riflessione schilleriana, che non si esaurisce affatto in una denuncia in fin dei conti banale del carattere oppressivo di una legge formale e universale, ma ne indaga a fondo le ragioni. L'esito è sorprendente: a dispetto di quanto suggerisca una prima (e forse quasi inevitabile) impressione, Schiller non solo riconosce e accetta la necessità di astrazione e violenza come condizioni irrinunciabili per un'etica autentica, ma anche, e soprattutto, fornisce una disamina del concetto di violenza che, radicalizzandolo, ne rovescia paradossalmente la negatività in potenziale conciliatorio.

1. La semantica dell'astrazione

Schiller si accosta per la prima volta all'opera di Kant nell'estate del 1787 prendendo le mosse dagli scritti minori usciti nella *Berlinische Monatsschrift* tra il 1784 e, appunto, il 1787, mentre inizia il confronto con le tre *Kritiken* solo nel 1791.¹ L'etica kantiana lo avvince fin da subito, tanto che nelle lettere e nelle opere del 1793 non risparmia esplicite "professioni di fede".

Il 3 dicembre del 1793 egli scrive al suo mecenate, il Principe Friedrich Christian von Augustenburg:

Riconosco fin da subito, che nel punto principale della morale la penso in modo completamente *kantiano*. Penso infatti e sono convinto che debbano essere chiamate *morali* solo quelle azioni a cui siamo determinati esclusivamente dal rispetto [*Achtung*] per la legge della ragione e non da impulsi, per quanto raffinati e resi solenni da denominazioni. Con i più rigidi moralisti ammetto che la virtù deve poggiare semplicemente su se stessa e non deve essere riferita ad alcuno scopo da essa diverso. È buono (secondo i principi kantiani, che in questo aspetto io sottoscrivo pienamente), è buono ciò che accade solo perché è buono.²

L'impressione che una dichiarazione di questo tipo restituisce è quella di un incondizionato entusiasmo. Espressioni analoghe si trovano in altre lettere e negli scritti pubblicati, dove l'approvazione di formalismo, universalismo e rigorismo è inequivoca. In questi passi domina la "semantica dell'astrazione", riconducibile non solo all'utilizzo, pur presente, di termini legati al verbo *abstrahieren*, ma anche a tutto un complesso di concetti quali "forma" (*Form*), "purezza" (*Reinheit/Reinigkeit*), "esclusione" (*Ausschließung*) e relative forme verbali o aggettivali.

Va precisato fin da subito che in questo contesto il termine "astrazione" non presuppone in nessun modo l'accezione gnoseologica secondo cui si *astrae* dall'empirico e dal contingente per arrivare all'assoluto e all'incondizionato, come se i concetti etici o la legge morale potessero essere in qualche modo inferiti dalla sfera del sensibile. Kant stesso lo precisa fin dalla *Dissertatio* del 1770, individuando un'ambiguità di fondo nel concetto di "astrarre" in quanto tale e distinguendone i diversi significati:

Per quanto riguarda le cose pensate intellettivamente (*intellektualia*) in senso stretto, nelle quali *l'uso dell'intelletto è reale*, tali concetti, sia degli oggetti che dei rapporti, sono dati per mezzo della stessa natura dell'intelletto, e non sono astratti da

nessun uso dei sensi, né contengono alcuna forma di conoscenza sensitiva come tale. È necessario tener conto della grandissima ambiguità della parola *astratto*, ambiguità che ritengo di dover eliminare affinché non oscuri la nostra discussione intorno alle cose pensate intellettivamente. Si dovrebbe infatti dire propriamente: *astrarre da qualcosa (ab aliquibus)*, e non *astrarre qualche cosa (aliquid)*. La prima espressione significa che noi distogliamo la nostra attenzione da ciò che in un concetto è connesso ad esso in qualunque modo; la seconda, invece, significa che il concetto non è dato se non in concreto e in modo che sia separato da ciò a cui è unito. Ne segue che il concetto intellettuale *astrae* da ogni elemento sensitivo, non è astratto dalle cose sensitive, e forse meglio si direbbe *astraente* che *astratto*.³

Non ci sono evidenze sulla conoscenza diretta di questo passo da parte di Schiller. A ben vedere, però, la mancanza di una certezza su questo punto non risulta decisiva, dato che Kant riprende esplicitamente la questione in opere che Schiller conosceva, chiarendo la corretta accezione di “astrazione” da usare in ambito etico.

Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* «tutti i concetti morali hanno la loro sede e la loro origine interamente *a priori* nella ragione» e «non possono essere dedotti per *astrazione* da alcuna conoscenza empirica e quindi puramente contingente [*daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahiert werden können*]». ⁴ Proprio per questo, nella *Kritik der praktischen Vernunft* la legge morale, in quanto «unico motivo determinante della volontà *pura*», «*astrae [abstrahiert]* da ogni materia, e perciò da ogni oggetto del volere». ⁵

La semantica dell’astrazione che Schiller attiva in ambito etico a partire dal 1793 è completamente in linea con il lessico kantiano, di cui riprende l’accezione intransitiva (“astrarre da”) e la costellazione di “concetti satelliti” (“forma”, “purezza”, “esclusione”). ⁶

Nei cosiddetti *Kallias-Briefe*, indirizzati all’amico Körner tra il gennaio e il febbraio del 1793 e originariamente pensati per la pubblicazione, Schiller offre un saggio di “ortodossia” kantiana, rendendo la semantica dell’astrazione un punto cardine della filosofia morale: la «ragion pratica *astrae [abstrahiert]* da ogni conoscenza e ha a che fare solamente con determinazioni del volere, con atti interni», la «*forma* della ragion pratica è il collegamento immediato della volontà con rappresentazioni della ragione, quindi l’*esclusione di qualsiasi* motivazione *esterna*», e «[o]gni atto morale [...] è un prodotto della volontà *pura*, ossia della volontà determinata dalla *mera forma* e perciò in maniera autonoma». ⁷ Qualche mese più tardi, Schiller consegna a una lettera al principe di Augustenburg un’altra presa di posizione univoca sul ruolo dell’astrazione in ambito etico: l’ordine morale «*astrae [abstrahiert]* totalmente dal contenuto del mio agire», e la «destinazione morale [*sittliche Bestimmung*]» dell’uomo richiede la capacità di «*astrarre da tutte le sensazioni [von aller Empfindung abstrahieren]*, non appena la ragione in quanto suprema legislatrice lo ordini», perché «la libertà razionale dell’agire consiste proprio nel fatto che ogni influenza naturale cessa e *si astragga [abstrahiert werde]* completamente e assolutamente da tutto quello che è sensibile». ⁸

Fanno eco i cosiddetti saggi estetici dello stesso periodo, dove la ripresa del dettato kantiano è continua. Nei *Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedri-*

gen in der Kunst «la valutazione morale *astrae [abstrahiert]* da tutto ciò che contingente», ⁹ e in *Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* la «nostra destinazione [*Bestimmung*]» viene ricondotta «all’abilità di escludere [*ausschließen*] i sensi da quello che fa lo spirito, perché [...] in ogni volere morale si deve *astrarre [abstrahiert werden muss]* dal desiderio». ¹⁰

Le tracce di pensiero e lessico kantiani sono ben evidenti, come ben evidente è la piena consapevolezza, da parte di Schiller, dell’assunto anti-eudemonistico a essi connesso. Schiller non lesina elogi in questo senso all’«immortale autore della *Critica*», a cui va il merito di aver liberato l’etica dal principio della felicità e di aver distinto tra legalità e moralità: impulsi, sensazioni e inclinazioni non svolgono alcun ruolo nella determinazione della qualità morale di un’azione, che dipende solo ed esclusivamente dal rispetto per la legge, cioè dalla «*conformità delle intenzioni al dovere*». ¹¹ Nemmeno i sentimenti morali tanto cari all’illuminismo europeo sfuggono al processo di astrazione dal sensibile che definisce la corretta prospettiva morale, dal momento che si tratta «semplicemente di affezioni della forza passiva e di semplici mezzi attraverso cui la *natura* promuove certi scopi fisici». ¹² Perfino l’amore, a lungo e non senza motivo ritenuto il concetto cardine dell’etica del giovane Schiller, viene spogliato di qualsiasi credibilità come fondamento della virtù: l’«amore è al tempo stesso quanto vi è in natura di più magnanimo e di più egoistico», ¹³ perché è, sì, un «affetto nobilitato», spesso foriero di «intenzioni che corrispondono alla vera dignità dell’uomo» e altrettanto spesso in grado di distruggere con «il suo sacro fuoco ogni inclinazione egoistica», ma è anche, in definitiva, una «guida» inaffidabile, che nel momento critico non esiterebbe a «sacrificare degli scrupoli morali» a beneficio dell’«oggetto amato». ¹⁴

La semantica dell’astrazione è acquisita. Lo stesso non sembra però potersi dire di quella che ne consegue.

2. La semantica della violenza

L’ascesa dal mondo sensibile a quello razionale marcata dall’astrazione è solo il primo passo nel percorso etico e non può che preludere alla risalita in questo stesso mondo sensibile, che ospita in fin dei conti l’agente morale. Le modalità di questa seconda fase risentono ovviamente di quelle della prima e, quindi, della netta separazione da impulsi e inclinazioni richiesta dall’imperativo categorico. Nasce così la “semantica della violenza”, che, come già quella dell’astrazione, non si esaurisce in un unico termine né in un’unica espressione, ma consiste di una serie di opzioni lessicali quali “violenza” (*Gewalt* o *Gewalttätigkeit*), “sottomissione” (*Unterdrückung*), “dominio” (*Herrschaft*), “costrizione” o “coercizione” (*Zwang*) e relative forme verbali. In questo caso, però, l’argomentazione assume toni chiaramente critici.

Schiller individua nel modo in cui «Kant espone, nella sua filosofia morale, l’idea del *dovere*», «una durezza che fa arretrare, spaurite, le grazie e potrebbe facilmente indurre un intelletto debole a cercare la perfezione morale lungo la via di una oscura e monastica ascesi». ¹⁵ Il precetto morale acquisisce così i contorni di «una legge straniera e positiva», che si assicura il «dominio [*Herrschaft*]» ¹⁶

e il «trionfo» attraverso l'«oppressione [Unterdrückung]» e la «violenza [Gewalt]». ¹⁷ Il «nemico» viene «semplicemente schiacciato [bloß niedergeworfener Feind]» ¹⁸, ossia ridotto a uno stato di «servitù [Knechtschaft]» e «costrizione [Zwang]», ¹⁹ e l'altrimenti tanto decantato «rispetto [Achtung]» finisce per non essere altro che «costrizione [Zwang]». ²⁰

Tutto questo sembra rappresentare un'opzione inaccettabile, tanto che subito dopo essersi schierato senza mezzi termini dalla parte dei «rigoristi della morale», secondo cui «dalla bella presentazione di un sentimento o di un'azione non si apprenderà mai il suo valore morale», Schiller annuncia di voler «affermare almeno nel campo del fenomeno e nel reale esercizio del dovere morale le pretese della sensibilità, che nel campo della ragione pura e nella legislazione morale vengono *completamente* negate». ²¹ L'uomo è un'unità antropologica complessa e non può essere ridotto a frammento di se stesso. Egli allora «non solo può [darf], ma deve [soll] coniugare piacere e dovere; deve ubbidire con gioia alla ragione», ²² ciò che, tradotto nei termini della semantica della violenza, significa che da «parte oppressa [unterdrückt] nel mondo morale» la «natura sensibile» deve diventare quella «collaborante [mitwirkend]». ²³

Il congedo dal modello etico di Kant sembra essere senza appello e marcare una rottura insanabile nell'atteggiamento di Schiller, sostenitore senza riserve del rigorismo critico, ma avversario altrettanto irriducibile della sua traduzione concreta nella condotta. A fronte di questa ambiguità gli studiosi, una volta tanto uniti oltre le barriere disciplinari che oggi separano germanistica e storia della filosofia, si sono dimostrati propensi a concedere maggiore credito al momento polemico del confronto schilleriano con Kant, riducendo quello positivo a una sorta di omaggio di facciata alla «star» filosofica del momento. Tradotto nei termini concettuali che guidano il presente contributo: la condanna della *violenza* insita nella morale kantiana rappresenterebbe il vero credo schilleriano e non potrebbe che retroagire, inficiandola, sulla non ponderata né tantomeno convinta adesione all'*astrazione* della stessa, di cui la prima non è che una conseguenza. Il rifiuto della *violenza* sarebbe allora la molla teorica per un dietrofront sul piano dell'*astrazione*, mai esplicitamente dichiarato, ma comunque inevitabile.

A dispetto di ogni apparenza, questa inferenza non regge a un attento esame dei testi: stando a Schiller, infatti, la violenza è, sì, una conseguenza dell'*astrazione*, ma non solo. La violenza, cioè, non è prerogativa del versante razionale. Anzi, è proprio dall'ambito invocato a difesa dalle imposizioni della vuota legge morale che proviene una forma di violenza altrettanto pericolosa: anche la natura esercita violenza, e lo fa con una potenza spesso incontrastabile. La stessa semantica attivata per descrivere il carattere imperativo dell'etica kantiana viene infatti impiegata anche per un altro intento, che stando al ragionamento seguito dalla maggior parte degli studiosi dovrebbe essere di segno opposto, vale a dire descrivere le «modalità espressive» della natura: «l'istinto naturale» usa la «forza [Macht]» ²⁴ ed esercita «nell'affetto una perfetta forza di costrizione [vollkommene Zwangsgewalt] sulla volontà», ²⁵ che esso «tende a eludere totalmente» oppure a trarre «violentemente [gewaltsam] dalla sua parte». ²⁶ Evidentemente, la natura *qua talis* non garantisce assenza

di violenza, tutt'altro, e il lessico utilizzato ne è una prova: Schiller non si limita a singoli termini come *Macht* e *gewaltsam*, ma ricorre anche al sintagma *vollkommene Zwangsgewalt*, caratterizzato da un duplice rafforzativo, l'aggettivo qualificativo *vollkommen* e il sostantivo composto *Zwangsgewalt*, costituito da ben due termini base afferenti alla semantica della violenza (*Zwang* e *Gewalt*).

Questo a dimostrare che dedurre dalla critica alla violenza l'annullamento dell'*astrazione* è quanto meno discutibile, dal momento che l'affidamento alla controparte della ragione astratta non fa che replicare la violenza che si pensava di evitare.

Ma già la mera richiesta avanzata alla ragione è un danno alla natura, che è giudice competente nel suo ambito e non vuole che le proprie massime siano sottoposte ad alcuna nuova ed estranea istanza. L'atto della volontà che porta dinanzi al foro morale la questione della facoltà desiderativa è dunque in senso proprio *contro natura* [*naturwidrig*], perché rende nuovamente casuale ciò che è necessario, e attribuisce alle leggi della ragione la decisione in una materia in cui solo le leggi della natura hanno diritto di parola, e in realtà hanno già parlato. Perché nello stesso modo in cui la pura ragione nella sua legislazione morale non si cura di come il senso potrebbe accogliere le sue decisioni, così la natura nella sua legislazione non si regola secondo il modo in cui potrebbe risultar gradita alla pura ragione. In entrambe vige una necessità diversa, che però non esisterebbe se all'una fosse permesso di imporre cambiamenti arbitrari nell'altra. ²⁷

Il rapporto tra natura e ragione non può allora che essere *reciprocamente violento*, perché le due legislazioni non prevedono nessun punto di tangenza, tanto meno margini di sovrapposizione.

Non a caso la semantica utilizzata per descrivere singolarmente i due ambiti subisce una torsione in senso speculare, andando a sostanziare parallelismi sintattici e concettuali: «la ragione dominante sulla sensibilità [die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft]» si scontra con «la sensibilità dominante sulla ragione [die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit]», ²⁸ la «costrizione materiale delle leggi naturali [der materielle Zwang der Naturgesetze]» con la «costrizione spirituale delle leggi morali [der geistige Zwang der Sittengesetze]», ²⁹ e il tipo umano del «selvaggio [Wilder]», in cui i «sentimenti dominano [herrschen] sui [...] principi», con quello del «barbaro [Barbar]», in cui i «principi distruggono [zerstören] i [...] sentimenti». ³⁰

Tanta chiarezza permette di archiviare definitivamente l'idea che Schiller critichi la violenza della legge kantiana per affidarsi, abbandonandone anche l'*astrazione*, al regno della natura in quanto unica fonte di spontanea e pacifica moralità. Questa opzione semplicemente non è possibile stanti le premesse teoriche appena delineate. Resta però lo stallo di un'antitesi che sembra trasformarsi in un'aporia, in un vero e proprio sentiero interrotto.

3. La semantica del «come se»

La soluzione che Schiller propone si articola nuovamente attraverso una ben specifica semantica che, ancora una volta, non presuppone un'unica opzione lessicale, ma si nutre di una ricca serie di varianti, tutte relative all'ambito del «sembrare», del «vedere» e dell'«apparire» (*scheinen*,

erscheinen, sehen, zusehen, Schein, Ansehen), in breve: del “come se” (*als wenn*).³¹

Il gusto (*Geschmack*) è il punto di partenza e la chiave di volta. Esso rappresenta infatti una sorta di scudo frapposto fra le due forme di violenza esercitate da natura e ragione, che in un certo senso assorbe: allontana la violenza della natura e previene quella della ragione, rendendola superflua. La funzione del gusto è infatti di bandire dall’animo «tutte quelle inclinazioni materiali e quelle brame grossolane che spesso si oppongono così ostinatamente e impetuosamente all’esercizio del bene», e radicare «in loro vece inclinazioni più nobili e più miti, [...] che hanno rapporto con l’ordine, l’armonia e la perfezione». ³² In questo modo, esso diventa un’istanza intermedia che riesce a contenere la violenza della natura e a mitigare la violenza della morale: quando «parla la brama, essa deve subire un rigoroso esame davanti al senso estetico»; quando parla «la ragione e ordina azioni di ordine, armonia e perfezione, non solo non trova opposizione, ma trova anzi la più viva approvazione da parte dell’inclinazione». ³³ Il gusto conferisce insomma «all’animo una disposizione adatta alla virtù, perché allontana le inclinazioni che la impediscono e suscita quelle che le sono favorevoli», e, così facendo, «dispone la nostra sensibilità a vantaggio del dovere». ³⁴

Questa operazione di contenimento e prevenzione delle due forme di violenza finora individuate, però, è paradossalmente possibile solo attraverso un ulteriore atto di violenza: da un lato, infatti, il gusto «esige moderazione e decoro, *aborrisce tutto ciò che è angoloso, duro, violento [gewaltsam]*» ed esige quindi «che noi anche nella tempesta del sentimento ascoltiamo la voce della ragione e poniamo un limite ai rozzi sfoghi della natura»; dall’altro, può raggiungere questa armonia solo attraverso la «*costrizione [Zwang]* che l’uomo civile si impone nella manifestazione dei suoi sentimenti», il «*dominio [Herrschaft]* su questi sentimenti stessi» e la capacità di «spezza[re] [*brechen*] la cieca violenza degli affetti [*die blinde Gewalt der Affekte*]». ³⁵

Contro ogni aspettativa, la semantica della violenza riaffiora in maniera prepotente: il gusto è avverso a qualsiasi tipo di violenza, cerca e ama l’armonia, ma per farlo non può che esercitare violenza esso stesso. Si tratta di una forma di violenza diversa sia da quella degli affetti, che intende invece controllare, che da quella della morale, della cui astrazione non partecipa. Ma è proprio questa terza forma di violenza, esercitata in nome di un’avversione per la violenza in quanto tale, ad aiutare la virtù, o meglio: ad annullarne la tanto criticata violenza. La violenza della legge morale trova quindi opposizione nella violenza della natura, che viene a sua volta tenuta a bada dal gusto in nome di un’avversione per la violenza realizzabile solo attraverso un ulteriore atto di violenza. Così facendo, il gusto riduce al minimo la violenza della natura e crea le condizioni per una parallela riduzione della violenza della ragione. In questo modo l’azione morale, caratterizzata in sé da un’innegabile violenza nei confronti della natura, può non risultare violenta se sostenuta dalla violenza del gusto sulla violenza degli affetti.

Un esempio addotto dallo stesso Schiller è molto chiaro in proposito.

Quando il compianto duca Leopoldo di Braunschweig sulle rive del rapido fiume Oder consultò se stesso, se dovesse abbandonarsi alla tempestosa corrente con pericolo della propria vita, affinché fossero salvati alcuni infelici che senza di lui erano privi d’aiuto – e quando egli, pongo il caso, unicamente per la coscienza di questo dovere [*Pflicht*] balzò sulla barca su cui nessuno voleva salire, non vi è certo nessuno che gli contesterà di avere agito moralmente. ³⁶

Fin qui, l’azione del duca è chiaramente dettata dal rispetto per la legge morale che, in questo caso più evidentemente che in altri, risulta violenta nei confronti della natura, vale a dire dell’istinto di sopravvivenza. Non può essere altrimenti: il gusto non entra nel foro etico, cioè non ha nessuna rilevanza nel determinare il valore morale dell’azione, che dipende esclusivamente dalla motivazione, a sua volta riconducibile alla semantica dell’astrazione. Fatta salva la tenuta di quest’ultima, rimane però la possibilità di un intervento del gusto nel *modo* in cui il duca adempie all’imperativo categorico.

Posto ora che [il duca], al quale la ragione prescriveva di fare qualcosa a cui l’istinto naturale si ribellava, abbia pure un senso estetico così ricettivo che lo entusiasmi tutto ciò che è grande e perfetto, allora nello stesso momento in cui la ragione dà la sua sentenza, anche la sensibilità si metterà dalla sua parte, ed egli farà *con* inclinazione ciò che senza questa delicata sensibilità per il bello avrebbe dovuto fare *contro* l’inclinazione. Ma lo riteremo per questo meno perfetto? Certo che no; poiché egli agisce originariamente per puro rispetto [*aus reiner Achtung*] del precetto della ragione; e che egli segua con gioia questo precetto non può affatto pregiudicare la purezza morale della sua azione. Egli è dunque *moralmente* altrettanto perfetto, *fisicamente* invece è *di gran lunga* più perfetto; perché è un soggetto molto più adatto per la virtù. ³⁷

Il messaggio è piuttosto chiaro. Il duca agisce per rispetto della legge ed esercita quindi violenza sui propri affetti, ma, essendo dotato di un gusto raffinato che lo ha allenato a esercitare nel tempo un altro tipo di violenza su questi stessi affetti, non ha bisogno di esercitare (apparente) violenza nell’adempimento del precetto morale. L’astrazione, però, rimane.

Lo stesso tenore caratterizza la rivisitazione della parabola del Buon Samaritano che Schiller affida a uno dei *Kallias-Briefe*.

Un uomo è caduto in mano a dei briganti che lo hanno spogliato e gettato nudo sulla strada con un rigido freddo.

[...]

Il terzo viandante se ne sta in silenzio presso l’uomo ferito e si lascia ripetere la storia della sua sventura. Se ne rimane a riflettere e a lottare con sé dopo che l’altro ha finito di parlare. “Mi sarà grave” – dice finalmente – “separarmi dal mantello che è l’unica protezione per il mio corpo malato e lasciarti il mio cavallo, perché le mie forze sono esaurite. Ma il dovere [*Pflicht*] mi ordina di renderti servizio. Monta quindi sul mio cavallo e avvolgiti nel mio mantello, e così ti voglio portare dove ti può essere dato aiuto”. “Grazie, brav’uomo, per il tuo onesto pensiero” – replica l’altro – “ma dal momento che tu stesso sei bisognoso, non devi per causa mia sopportare alcun disagio. Là vedo venire due uomini robusti che potranno rendermi il servizio che per te è duro”.

Questa azione era *puramente* (ma anche non più che) morale, poiché compiuta contro gli interessi dei sensi, per rispetto della legge.

[...]

Mentre si alza in piedi e fa per andarsene, si avvicina un quinto viandante, che porta un pesante carico sulle spalle. “Sono stato così spesso deluso” – pensa l’uomo ferito – “ed egli non mi sembra uno che voglia aiutarmi. Voglio lasciarlo passare”. Appena il viandante si accorge di lui, depono il suo fardello. “Vedo” – comincia di sua iniziativa – “che sei ferito e che le forze ti abbandonano. Il villaggio più vicino è ancora lontano e morirai dissanguato prima di arrivare. Monta sulle mie spalle, voglio rimettermi in cammino e portartici”. “Ma che avverrà del tuo pacco, che devi abbandonare qui, in aperta strada maestra?”. “Non lo so e non me ne curo” – dice l’uomo con il carico – “ma so che tu hai bisogno di aiuto e che io te lo devo [Ich weiß aber daß du Hilfe brauchst und daß ich schuldig bin, sie dir zu geben]”». ³⁸

Il confronto tra questi due viandanti illustra in maniera molto chiara la contrapposizione tra le rispettive azioni, entrambe dettate dal rispetto per il dovere, e quindi dalla capacità di astrarre dagli impulsi e dal proprio egoismo, ma compiute, l’una *con*, l’altra *senza* (apparente) violenza. Sia il terzo che il quinto viandante chiariscono infatti che la loro motivazione ha a che fare con un obbligo morale, ma mentre il terzo viandante offre il suo aiuto solo al termine di una dura lotta interiore, l’ultimo dimostra una spontaneità di reazione che ricorda la facilità con cui il duca Leopoldo di Braunschweig, tornando all’esempio precedente, presta soccorso alle persone che stavano annegando nel fiume. Sia nel caso dell’ultimo viandante che in quello del duca di Braunschweig, *sembra* che l’agente morale non eserciti violenza sui suoi impulsi, quando invece è proprio quello che sta facendo.

Si tratta della caratteristica precipua, della prerogativa dell’anima bella, che adempie ai suoi obblighi «[c]on facilità, come se [als wenn] in essa operasse solo l’istinto», ³⁹ perché la «grazia lascia alla natura una *apparenza* di spontaneità [Schein von Freiwilligkeit] là dov’essa adempie agli imperativi dello spirito». ⁴⁰

Insomma, l’annullamento della violenza garantito dal gusto è un annullamento della sua percezione, non del suo esserci: la violenza c’è, ma non deve essere avvertita; la natura deve sembrare libera, ma non lo è davvero; i nostri impulsi devono apparire soddisfatti, quando lo è solo la volontà. La semantica del “come se” è pienamente attiva.

Schiller chiarisce i termini in cui questa semantica contribuisce al superamento dell’impasse causata dalla specularità di violenza della natura e violenza della ragione nel commentare la sua versione del racconto evangelico:

Ma solo il quinto [viandante] ha aiutato *senza esservi sollecitato* e senza deliberare con se stesso, nonostante lo facesse a sue spese. Solo il quinto ha dimenticato completamente se stesso e ha “compiuto il suo dovere con una tale facilità, *come se* [als wenn] in lui avesse agito semplicemente l’istinto”. Quindi, un’azione morale sarebbe un’azione bella soltanto quando *appare* [ausieht wie] come un effetto autoproducentesi della natura. In una parola: un’azione libera è un’azione bella, se l’autonomia dell’animo e l’autonomia *nel fenomeno* [in der Erscheinung] coincidono.

Per questo motivo la bellezza morale è l’apice della perfezione del carattere di un uomo, perché ha luogo soltanto *quando per lui il dovere è diventato natura*.

La violenza [Gewalt] che nelle determinazioni del volere la ragion pratica esercita nei confronti dei nostri impulsi, ha evidentemente qualcosa di offensivo, qualcosa di penoso *nel fenomeno* [in der Erscheinung]. Noi non vogliamo *vedere* [sehen]

mai, da nessuna parte, *costrizione* [Zwang], neppure quando è la stessa ragione a esercitarla [...]. Perciò un’azione morale non può essere mai bella se *assistiamo* [zusehen] all’operazione attraverso cui essa viene *estorta* [abgeängstigt] alla sensibilità. La nostra natura sensibile deve quindi *apparire* [erscheinen] libera in ambito morale, *anche se non lo è veramente*, e si deve *dare l’impressione* [es muß das Ansehen haben] che [als wenn] la natura esegua semplicemente l’incarico dei nostri impulsi, mentre essa, di contro proprio agli impulsi, *si piega sotto il dominio* [Herrschaft] del puro volere. ⁴¹

Il superamento della violenza della legge non è quindi un annullamento del suo statuto costrittivo rispetto alla natura, ma dell’evidenza di questo statuto. Non si tratta di restituire l’uomo alla sfera di una presunta “buona naturalità”, in un recupero del tutto antikantiano di suggestioni anglo-scozzesi e rousseauiane. La costrizione c’è ed è ineliminabile; può però essere attenuata nel grado di percezione che il soggetto ha di se stesso e che gli altri hanno del soggetto. In altre parole, se è certamente vero che un’azione è morale se e solo se è compiuta per rispetto della legge, cioè se esclude, prescinde, *astrae* da qualsiasi movente sensibile, è altrettanto vero che un’eventuale partecipazione delle emozioni, guidate dal gusto, all’esecuzione di questa stessa azione non ne lede il valore morale, ma ne accresce la completezza, perché diminuisce la *violenza* che *si percepisce* nell’azione. L’azione risultante non è più morale, ma “semplicemente” più bella.

La collaborazione del gusto, però, non sempre risulta sufficiente a garantire l’annullamento della violenza (percepita). Nel caso di maggiore difficoltà di obbedienza alla legge morale, vale dire il sacrificio della vita, il contributo della cultura estetica si rivela infatti spesso irrilevante, e il connubio di astrazione e violenza riemerge in tutta la sua nuda evidenza:

Un’anima che ha iniziato ad assaporare il più nobile piacere delle forme e a trarre i suoi godimenti dalla pura fonte della ragione, si separa *senza lotta* [ohne Kampf] dalle gioie volgari della materia, e si ritiene infinitamente risarcita per le rinunce del senso esterno dai piaceri di quello interno. C’è però un caso in cui tutti noi, raffinati o rozzi, torniamo sotto la *violenza dell’istinto* [Gewalt des Instinkts], e dove la natura, a dispetto di ogni arte, fa valere i suoi diritti. Nessuna cultura estetica arriva così lontano da poter respingere l’impulso naturale anche quando esso si erge a difesa *della vita e dell’esistenza*. Tutto quello che il gusto può fare, è *cambiare* l’oggetto dei nostri desideri e *sostituire* sensazioni più rozze con sensazioni più raffinate. [...] Dove tuttavia la facoltà di provare sensazioni cessa, non è possibile alcuno scambio di sensazioni, e tutto quello che resta da fare è *sopprimere* [unterdrücken] l’impulso che non possiamo più soddisfare. Questo però è possibile solo attraverso *la più violenta di tutte le astrazioni* [die gewaltsamste aller Abstraktionen] ...». ⁴²

Note

¹ Per un orientamento sul primo accostamento di Schiller a Kant si veda G. Pinna, *Introduzione a Schiller*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 30-33.

² F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe. Im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs, des Schiller-Nationalmuseums und der Deutschen Akademie* (=NA), a cura di J. Petersen, B. v. Wiese, N. Oellers et al., Böhlau Nachfolger, Weimar, 1943ss., XXVI, p. 322. Questa lettera appartiene al corpus di sei lettere, trasmesse in copia e in un caso in maniera frammentaria, scritte da Schiller tra il febbraio e il dicembre 1793 al suo mecenate in segno di gratitudine. A lungo trascurati, questi documenti rappresentano la prima versione del più noto saggio epistolare

sull'educazione estetica e testimoniano di una decisiva fase nell'evoluzione del pensiero schilleriano. Su questo rimando al denso e accurato saggio di W. Riedel, *Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, «Philosophical Readings», V (2013) [Special Issue: *Reading Schiller: Ethics, Aesthetics, and Religion*], a cura di L. A. Macor], pp. 118-171.

⁵ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften* (=AA), a cura della *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften* (e proscutori), Reimer-de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1910²ss., II, p. 394; *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, a cura di A. Lamacchia, Rusconi, Milano, 1995, p. 81. Sulla distinzione tra “astrarre da” e “astrarre qualcosa” Kant torna in molti altri luoghi della sua produzione, prevalentemente in sede logica (cfr. AA, II, p. 131; AA, IX, p. 95); su questo rimando a M. Heinz, *Abstraktion, in Kant-Lexikon*, 3 voll., a cura di M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr e S. Bacin, de Gruyter, Berlin-Boston, 2015, vol. I, pp. 15-17 (dove manca però qualsiasi riferimento all'utilizzo da parte di Kant del concetto di “astrazione” in ambito etico).

⁴ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, p. 411; *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 53 (secondo corsivo mio).

⁵ *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, V, p. 109; *Critica della ragion pratica*, traduzione di F. Capra, *Introduzione* di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 239 (corsivi miei).

⁶ Lo spettro semantico schilleriano include naturalmente anche altri utilizzi del concetto di “astrazione” e dei suoi derivati, ciò che vale per tutto l'arco della sua produzione, anche precedente alla fase kantiana. Solo una rigorosa e completa indagine lessicale potrà rendere ragione dell'evoluzione del vocabolario teorico di Schiller su questo punto; tanto più gradito è quindi l'annuncio della prossima pubblicazione dello *Schiller-Wörterbuch*, 5 voll., a cura di R. Lühr e S. Zeilfelder, de Gruyter, Berlin-Boston, 2017.

⁷ *A Chr. G. Körner*, 8 febbraio 1793, NA, XXVI, pp. 181-182 (primo, quarto e quinto corsivi miei).

⁸ *A F. Chr. von Augustenburg*, 11 novembre 1793, NA, XXVI, pp. 309, 310 (corsivi miei). Sul concetto di “destinazione dell'uomo” (*Bestimmung des Menschen*) mi permetto di rimandare a: L. A. Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.

⁹ NA, XX, p. 244 (corsivo mio).

¹⁰ NA, XXI, p. 3 (corsivi miei).

¹¹ *Ueber Anmuth und Würde*, NA, XX, p. 283; *Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, SE, Milano, 2010, p. 46 (traduzione modificata).

¹² *A F. Chr. von Augustenburg*, 11 novembre 1793, NA, XXVI, p. 307.

¹³ *Ueber Anmuth und Würde*, NA, XX, p. 394; p. 70.

¹⁴ *Ueber die Gefahr ästhetischer Sitten*, NA, XXI, p. 24. Sull'etica dell'amore del giovane Schiller e sulla sua crisi ben prima dell'incontro con Kant, mi permetto di rimandare ai miei lavori: L. A. Macor, *The Bankruptcy of Love: Schiller's Early Ethics*, «Publications of the English Goethe Society», 86 (2017), 1 – in stampa; Ead. *Die Moralphilosophie des jungen Schiller. Ein “Kantianer ante litteram”*, in *Who Is This Schiller Now? Essays on His Reception and Significance*, a cura di J. L. High, N. Martin e N. Oellers, Camden House, Rochester (NY), 2011, pp. 99-115.

¹⁵ *Ueber Anmuth und Würde*, NA, XX, p. 284; p. 48.

¹⁶ *Ivi*, p. 286; p. 50 (corsivi miei).

¹⁷ *Ivi*, p. 284; p. 48 (primo corsivo mio, traduzione modificata).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 285; p. 50 (corsivi miei).

²⁰ *Ivi*, p. 303n; p. 69n (corsivo mio, traduzione modificata).

²¹ *Ivi*, p. 283; p. 47.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 286; p. 51 (primo corsivo mio).

²⁴ *Ivi*, p. 284; p. 48.

²⁵ *Ivi*, p. 294; p. 59 (corsivo mio).

²⁶ *Ivi*, p. 293; p. 58.

²⁷ *Ivi*, pp. 292-293; p. 58.

²⁸ *Ivi*, p. 282; p. 46 (traduzione modificata per mantenere l'essenziale parallelismo chiasmico dell'originale, inevitabilmente perso nella resa della prima occorrenza di *Sinnlichkeit* con “sensi”, come vorrebbe l'edizione italiana qui usata). Sulla predilezione di Schiller per il chiasmo, tutta ancora da indagare, rimando al pionieristico lavoro di: E. M. Wilkinson e L. A. Willoughby, *Introduction e Appendix III. Visual Aids*, in F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, a cura di E. M. Wilkinson e L. A. Willoughby, Clarendon Press, Oxford, 1967, pp. lxxviii-lxxxiii, 348-350.

²⁹ *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, NA, XX, p. 359; *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Rusconi, Milano, 1998, p. 141 (corsivi miei).

³⁰ *Ivi*, p. 318; p. 55 (corsivi miei).

³¹ Il richiamo all'opera e al pensiero di Hans Vaihinger è in questo caso tanto involontario quanto inevitabile; certo, forse non è un caso che già un lettore e sostenitore di Kant così attento come Schiller abbia dimostrato una spiccata predilezione per la stessa espressione che sarebbe poi servita al neokantiano Vaihinger per elaborare il suo contributo originale. Ai fini del presente lavoro, però, questa “coincidenza” dovrà rimanere una constatazione, e niente più.

³² *Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, XXI, p. 32.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pp. 34, 35.

³⁵ *Ivi*, p. 31 (corsivi miei).

³⁶ *Ivi*, p. 33.

³⁷ *Ivi*, p. 34.

³⁸ *A Ch. G. Körner*, 18 febbraio 1793, NA, XXVI, pp. 195-197.

³⁹ *Ueber Anmuth und Würde*, NA, XX, p. 287; p. 51.

⁴⁰ *Ivi*, p. 297; pp. 62-63 (corsivo mio).

⁴¹ *A Ch. G. Körner*, 19 febbraio 1793, NA, XXVI, p. 198 (a parte il primo e il quinto, tutti gli altri corsivi sono miei). La citazione tra virgolette è chiaramente una autocitazione (cfr. nota 39).

⁴² *A F. Chr. von Augustenburg*, 3 dicembre 1793, NA, XXVI, pp. 331-332 (a parte il terzo, il quarto e il quinto, tutti gli altri corsivi sono miei).

Questo articolo presenta alcuni degli esiti di un progetto di ricerca finanziato dall'Unione Europea all'interno del programma People (Marie Curie Actions) del Settimo Programma Quadro (FP7/2007-2013), REA Grant Agreement n° 626638.