

Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages

Von Giovanni Gurisatti (Padova)

1. *Metafisica, antropologia, psicologia*

Il confronto fra il *Nachlaß* e l'opera pubblicata di Schopenhauer consente di sottoporre a verifica taluni movimenti interni della sua filosofia che ne evidenziano la metamorfosi temporale, contribuendo a precisarne gli aspetti più significativi. È il caso, ad esempio, dell'importante par. 124 (1826) dell'*In-quarto*, se posto in relazione all'omologo par. 21 del secondo volume dei *Parerga e paralipomena*. Entrambi recano il titolo: «Suddivisione della filosofia»,¹ un tema decisivo. Nei *Parerga* Schopenhauer ribadisce il tema già enunciato nel par. 17 del *Mondo*, cioè la necessità che la filosofia non sia dedotta da concetti puri, astratti, ma abbia una fondazione empirica nell'esperienza del mondo e dell'uomo, dato che «microcosmo e macrocosmo si spiegano a vicenda e, una volta spiegati, risultano essere sostanzialmente la stessa cosa».² Tra metafisica, antropologia e psicologia dev'esserci quindi un'osmosi-simbiosi perfetta.

La definizione di «metafisica» rimane essenzialmente la stessa nell'*In-quarto* e nei *Parerga*: è l'indagine di «un'apparenza in cui si fa presente un'essenza differente dalla sua apparenza, una *cosa in sé*», e va dunque «al di là dell'apparenza (*physis*) verso *ciò che appare* e che si cela dietro l'apparenza, *tò metà tò fysikón*».³ Riguardo invece all'antropologia e alla psicologia le cose stanno diversamente. Nell'*In-quarto*, infatti, da un lato Schopenhauer nega che possa esservi una psicologia come «dottrina dell'anima» – poiché, dice, «non c'è un'anima»;

¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, (HN), 5 voll. in 6 tomi, Kramer, Frankfurt a. M., 1966-1975; rist. an., DTV, München, 1985, vol. III: *Berliner Manuskripte (1818-1830)*, pp. 251-252, trad. it. *Scritti postumi*, ed. it. diretta da F. Volpi sul testo stabilito da A. Hübscher, vol. III: *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004, pp. 334-336, e A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena II*, (P II), in *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, (ZA), Diogenes, Zürich, 1977, voll. IX-X, p. 24, trad. it. a cura di M. Carpitella, *Parerga e paralipomena*, tomo II, Adelphi, Milano, 1998, p. 29.

² P II, 26-27 (trad. it., 31).

³ HN III, 251 (trad. it., 335) e P II, 26 (cfr. trad. it., 30: «Un'apparenza ... nella quale si presenta un essere diverso dall'apparenza stessa»). Per la nostra visuale «fisiognomica» è significativo che Schopenhauer identifichi *Erscheinung* e *physis*; la sua metafisica potrebbe essere intesa come «interpretazione» (*gnome*) dell'«apparenza» (*physis*) in quanto «espressione» della volontà: fisio-gnomica della volontà.

dall'altro riduce l'antropologia ad «anatomia e fisiologia», inserendola nelle scienze naturali – la fisica, anzi la «zoologia» intesa come «descrizione dettagliata del *genus homo*». La cosa si chiarisce ulteriormente nel par. 128 dell'*In-quarto*,⁴ che è un'evidente postilla al par. 124: non si darebbe «una *psicologia* come scienza autonoma» perché i fenomeni psichici (pensare e volere) sarebbero solo «effetti di cause fisiche presenti nell'organismo» e andrebbero spiegati tramite la fisiologia e l'anatomia. Anche qui lo schema è chiaro: da un lato la psicologia «presuppone» la fisiologia, e questa l'anatomia – dall'altro l'antropologia si esplica per lo più in tali discipline «propriamente mediche». Siamo in pieno clima «riduzionista», se non addirittura «sensista-materialista», e non sorprende che per Schopenhauer la trattazione antropologica dei rapporti tra la coscienza e l'organismo vada trattata – nel 1826 – «seguendo Cabanis», il cui *Rapports du physique et du moral de l'homme* egli lesse proprio in quegli anni, definendolo «un testo di grande sostanza il cui contenuto dovrebbe costituire una parte fondamentale di un'*antropologia* autentica».⁵

Non è il caso di affrontare qui la *vexata quaestio* della «svolta materialistica» di Schopenhauer.⁶ Più utile risulta confrontare i due frammenti dell'*In-quarto* citati con la loro riformulazione omologa nei *Parerga*: qui infatti appare chiaro anzitutto che quella che «non può» sussistere come scienza autonoma è una *specifica* psicologia, quella «razionale», speculativa, astratta di ispirazione cartesiano-leibniziano-wolffiana, che fa dell'anima pura un'ipostasi trascendente, un *ens rationis*, già oggetto degli strali di Kant. Contro *questa* psicologia appare più che giustificata l'enfasi polemica dello Schopenhauer degli anni '20-30, volta a ribaltare sensisticamente proprio tale ipostasi. Viceversa, però, mentre i due paragrafi dell'*In-quarto* sembrano autorizzare un semplice ribaltamento della psicologia razionale nell'ipostasi opposta di un'antropologia come mera zoologia e medicina, le pagine omologhe dei *Parerga* aprono una prospettiva di tutt'altro genere, giacché l'antropologia come «scienza empirica» vi si presenta ora simmetricamente ed equamente suddivisa in due parti ben distinte: 1) «anatomia e fisiologia»; 2) «pura psicologia empirica».⁷

⁴ Si veda HN III, 253 (trad. it., 337).

⁵ HN III, 227 (trad. it., 303). Cfr. I. Volpicelli, *A. Schopenhauer: la natura vivente e le sue forme*, Marzorati, Settimo Milanese, 1988, pp. 73 sgg.

⁶ Cfr. A. Cornill, *A. Schopenhauer als Übergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, Mohr, Heidelberg, 1856, p. 10; J. Volkelt, *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Frommann, Stuttgart, 1923, pp. 85-88; P. Martinetti, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano, 1941, p. 21; A. Schmidt, *Schopenhauer und der Materialismus*, in «SJB», LVIII (1977), pp. IX-XLVIII. In senso critico M. Segala, *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*, in «Rivista di filosofia», vol. LXXXV, n. 1 (apr. 1994), in part. pp. 41-47, e Id., *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, Olschki, Firenze, 1998, in part. pp. 190-200.

⁷ P II, 27 (trad. it., 31).

Si tratta di uno stacco decisivo rispetto alla formulazione precedente dello stesso problema: in primo luogo qui è svanita l'univoca identificazione dell'antropologia con la «scienza» medico-zoologica. In secondo luogo è svanita l'unilaterale riduzione della psicologia all'antropologia «materialisticamente» intesa, sicché essa può presentarsi ora come disciplina «pura», autonoma e indipendente. Infine – cosa ancora più importante – la psicologia pura di cui qui si tratta *non* è quella «razionale», speculativa, astratta di Cartesio e Leibniz, bensì quella «empirica», osservativa, comprendente, interpretativa di Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg, ecc.: una psicologia «caratterologica»,⁸ rivolta non alle cause fisiche, fisiologiche, anatomiche dei fenomeni psichici, ma direttamente alle «espressioni» (*Äußerungen*) e alle «caratteristiche» (*Eigentümlichkeiten*) morali e intellettuali sia del genere umano, sia «delle diversità degli individui sotto questo riguardo».⁹ Agli antipodi tanto della zoologia sensista che della psicologia razionale, l'antropologia di Schopenhauer acquista nuovo vigore nel suo essere simultaneamente alimentata da *due* fonti complementari, ma non per questo meno distinte: fisiologico-anatomica e psicologico-caratterologica.

Non v'è dubbio peraltro che una metafisica – assimilata da Schopenhauer all'arte e distinta dalla scienza – che si intende come «interpretazione» (*Auslegung, Deutung*) e «comprensione» (*Verständnis*) dell'apparenza in quanto espressione dell'essenza, e che si autodefinisce ermeneuticamente come «decifrazione» (*Entzifferung*) di quella «scrittura segreta» che l'apparenza in quanto tale è,¹⁰ sia più in simbiosi-osmosi con l'approccio comprendente della caratterologia che con l'approccio eziologico di un'antropologia e di una psicologia materialisticamente (o scientificamente) orientate.

La suddivisione dell'antropologia in approccio «medico» (biologico, zoologico, fisiologico, neurologico, anatomico, riferito all'uomo come *genus*) e approccio «psicologico» (caratterologico, fenomenologico, fisiognomico, morale, riferito all'uomo come *individuum*) è tuttavia già in incubazione negli *Argomenti a favore del primato della volontà sull'intelletto* – la cui raccolta inizia proprio nell'*In-quarto*, nel 1826, protraendosi per oltre un decennio,¹¹ per confluire nel 1844 nel cap. XIX dei *Supplementi* –, i quali costituiscono la *summa* dell'antropologia empirica di Schopenhauer, giacché in essi il «dogma» metafisico del primato

⁸ Per il significato di questa prospettiva rinvio qui a G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il poligrafo, Padova, 2002.

⁹ P II, 27 (trad. it., 31).

¹⁰ HN III, 251 e nota (trad. it., 335 e nota), e P II, 26 (trad. it., 30).

¹¹ Gli «argomenti» si trovano raccolti in trad. it. in A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, (PV), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002.

della volontà («la più importante di tutte le verità»)¹² si presenta incarnato nella fatticità del microcosmo umano.

Negli *Argomenti*, infatti, i due «miracoli κατ' Ἐξοχήν» su cui si regge il sistema di Schopenhauer: 1) l'in-differenza fra volontà e corpo; 2) l'in-differenza fra volontà e intelletto,¹³ assumono una declinazione diversa a seconda della prospettiva adottata. Se intesa dal punto di vista antropologico-*medico* (sulla scorta di Cabanis, Flourens, Magendie, Bell, Cuvier, Lamarck, Burdach, Bichat), la volontà si presenta come energia vitale elementare: al livello più basso, dove l'attività psichica è ancora «latente», «priva di individualità» e «fa tutt'uno con l'attività fisica», cioè vegetativa,¹⁴ la volontà è cieca forza «vitale» e «riproduttiva» indifferenziata,¹⁵ agente anche nel sonno (senza intelletto) nelle *functiones vitales* (formazione, crescita, sostituzione, rigenerazione dell'organismo fisico). Qui volontà e corpo organico sono oggetto di anatomia, fisiologia, neurologia.¹⁶ A livello già più alto – ma pur sempre *comune* all'uomo e all'animale – la volontà appare poi come pulsione emotiva-appetitiva generica,¹⁷ motore inconscio di un corpo e di un intelletto generici finalizzati alle *functiones animales* (nutrizione, riproduzione, conservazione) della specie, di cui essi sono i meri strumenti. Qui volontà, corpo fisico e intelletto sono oggetto di zoologia, biologia, etologia.¹⁸

Invece, se intesa dal punto di vista antropologico-*psicologico* (sulla scorta dei «caratterologi» sopra citati, nonché di Seneca, Gracián, Goethe, Scott, Shakespeare), la volontà si presenta come «carattere» morale, struttura complessa *individuale*, che è il motore inconscio di un corpo recante tratti morfologici e dinamici affatto caratteristici in ciascun uomo, e che non è più la «padrona» assoluta del «servo» intelletto, bensì, ai vertici della ragione pratica, dove l'*Intellekt* si identifica con lo *ἡγεμονικόν* dei saggi,¹⁹ stabilisce con esso una dialettica specifica in ogni singolo, plasmandone in modo peculiare la personalità etica. Qui volontà

¹² Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, a cura di A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1978, p. 393 (lettera del 6 giugno 1856 a J. Frauenstädt).

¹³ Come Schopenhauer argomenta nei parr. 42-44 della *Quadruplici radice*, la «miracolosità» deriva in entrambi i casi dalla inapplicabilità dello schema causale. Cfr. HN IV, I, 113 (PV, 159) e HN IV, I, 91 (PV, 150). Riguardo a tale «miracolo», in HN III, 178-179 (trad. it., 238), Schopenhauer parla ripetutamente dell'io come «punto di indifferenza» (*Indifferenzpunkt*) fra i «poli» della volontà e della conoscenza. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, (W II), in ZA III-IV, 236 (trad. it. di A. Vigliani, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi*, Mondadori, Milano, 1989, p. 994). Sul concetto di in-differenza cfr. G. Gurisatti, *Caratterologia*, cit., in part. pp. 127-133 e 171-178.

¹⁴ Cfr. HN IV, I, 27 (PV, 114-115).

¹⁵ Cfr. HN III, 312 (trad. it., 417).

¹⁶ Cfr. gli «argomenti» nn. 17, 20, 22, 30, 37, 39, 43 b, 67, 69, 76, 81, 90.

¹⁷ Si veda in part. l'*Analisi della coscienza*, in HN III, 244-249 (trad. it., 324-332), che Schopenhauer intende come introduttiva agli *Argomenti* (cfr. HN III, 255 nota; trad. it., 340 nota).

¹⁸ Cfr. gli «argomenti» nn. 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 31, 41, 48, 50, 74, 88, 99, 101, 104.

¹⁹ Cfr. la mia introduzione a PV, in part. pp. 25-30.

individuata, corpo espressivo e intelletto pratico sono oggetto di considerazione psicologica, morale, comportamentale, fisiognomica e patognomica.²⁰

Anche escludendo la volontà puramente «organica», vegetativo-ricostruttiva, dunque priva di psiche e di carattere, i due approcci antropologici che emergono negli *Argomenti* – «medico» e «psicologico» – mettono in luce la presenza, in Schopenhauer, di «due» volontà, due intelletti e due corpi, o quantomeno di due differenti gradi di esplicazione di volontà, intelletto e corpo: il polo elementare, tendente all'universalità del *genus* (l'uomo come animalità) e il polo complesso, tendente alla particolarità dell'*individuum* (l'uomo come personalità).²¹ Questa gradualità è enunciata nel *Mondo* con la distinzione fra «carattere della specie» e «carattere individuale»: ²² al suo grado più alto di oggettività la volontà è «individualità», «personalità completa», «fisionomia individuale fortemente accentuata» – tutti tratti che tendono ad azzerarsi man mano che si discende verso i gradi elementari di oggettività della volontà, dunque negli animali ma anche nell'uomo, poiché è evidente che ogni singolo uomo, pur possedendo un carattere individuale «non del tutto compreso nel carattere della specie»,²³ partecipa comunque, in modi diversi, delle caratteristiche comuni della specie: movimenti, forme, bisogni, istinti, pulsioni. Infatti, tutto ciò che è «desiderio» (primario) «esprime il carattere, non dell'individuo, ma della specie; rivela ciò che sarebbe capace di fare l'uomo in generale, non l'individuo che prova quel determinato desiderio».²⁴

Questa polarità antropologica fra *genus* e *individuum* sottende di fatto (e in modo non certo aproblematico) l'intera metafisica di Schopenhauer. È anche vero però che, per motivi sistematici ben noti agli esegeti, il polo «individualizzante», quindi puramente psicologico e caratterologico, dell'antropologia di Schopenhauer si presenta in parte dissimulato, rimosso, non sviluppato se non addirittura negato, il che ha indotto molti fra i suoi lettori meno avvertiti a sbilanciare quella polarità sul solo lato generico, se non addirittura a schiacciare su di esso il polo individualizzante, appiattendolo quindi la psicologia pura sull'antropologia medica, scienziata, con un'opera di riduzionismo epistemologico che non ha mancato di indurre equivoci perniciosi.

²⁰ Cfr. gli «argomenti» nn. 2, 3, 9, 11, 12, 17, 25, 26, 31, 32, 40, 45, 53, 65, 66, 68, 89 a, 95, 97, 100.

²¹ Sembra parziale identificare la «vera e propria» antropologia di Schopenhauer con una «fenomenologia del bisogno umano [= bisogno sessuale]», che coglierebbe il «senso metafisico complessivo» della sua filosofia (cfr. L. Pica Ciamarra, *L'antropologia di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli, 1996, pp. 114-115).

²² Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, (W I), in ZA I-II, 179 (trad. it. a cura di A. Vigliani, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 203).

²³ W I, 211 (trad. it., 239).

²⁴ W I, 377 (trad. it., 426-427).

Fra questi lettori – ecco la nostra tesi – vi furono anche Freud, il padre della psicoanalisi, e Klages, il padre della caratterologia, i quali, esattamente nel nome di un equivoco siffatto, formularono su Schopenhauer giudizi opposti, ma entrambi errati o parziali: il primo riconoscendo nel filosofo il principale «precursore» della psicoanalisi, il secondo disconoscendone il contributo decisivo dato alla nascita della caratterologia. A nostro avviso il chiarimento di questo doppio equivoco da parte dei fondatori di due fra le principali correnti della psicologia contemporanea può contribuire, se necessario, a gettare luce ulteriore sul ruolo determinante che la filosofia schopenhaueriana ebbe nella formazione dei moderni paradigmi di interpretazione dell'uomo.

2. *Volontà come «Es»*

Il punto di vista psicoanalitico sulla filosofia schopenhaueriana è ben sintetizzato dalla formulazione offertane nel 1938 da Thomas Mann: «L'oscuro regno della volontà di Schopenhauer si identifica con l'«inconscio», con l'«es» freudiano; come d'altro lato l'intelletto schopenhaueriano corrisponde del tutto all'«io» di Freud». ²⁵ In tal senso la filosofia della volontà sarebbe «già essa stessa psicoanalisi», e Schopenhauer il «padre» della moderna psicologia in quanto da lui (attraverso Nietzsche) muoverebbe «una linea che arriva fino a Freud». La psicoanalisi non sarebbe che la sua metafisica «tradotta in linguaggio psicologico». ²⁶ Su ciò la letteratura è cospicua, ²⁷ ma i vari studi sull'argomento appaiono concordi su alcuni elementi di fondo: 1) l'equazione *Wille = Es*; volontà = «inconscio»; 2) l'equazione *Intellekt = Ich*; 3) la concezione del corpo come unità organica psico-fisica (psicosomatica, sintomatica) di interno ed esterno; 4) l'approccio medico-scientifico; 5) la centralità psicologica del sogno; 6) la centralità psicologica delle pulsioni elementari, in particolare della pulsione sessuale.

Ora, però, tanto patente e incontestabile appare questa sintonia fra Schopenhauer e Freud a chi ha una sia pur vaga conoscenza dell'opera dei due autori, altrettanto patente risulta – alla luce di quanto esposto sopra – la manovra «riduzionistica» così operata nei confronti della concezione schopenhaueriana della volontà, dell'io e del corpo, che si ritrova schiacciata su un solo polo della sua

²⁵ T. Mann, *Schopenhauer*, trad. it. di B. Arzeni in *Saggi*, Mondadori, Milano, 1980, p. 53. Cfr. A. Faconnnet, *Les fondements de la psychanalyse chez Schopenhauer*, in «SJB», XXI (1934), pp. 106-116. Più di recente cfr. B. Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer*, Kindler, München, 1978, pp. 61 sgg.; M. Zentner, *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, Wiss. Buchgesell., Darmstadt, 1995, pp. 84 sgg. e 107 sgg.; G. Gödde, *Traditionslinien des „Unbewußten“. Schopenhauer – Nietzsche – Freud*, Diskord, Tübingen, 1999, cap. VIII.

²⁶ T. Mann, *Freud e l'avvenire*, in *Saggi*, cit., pp. 143-144.

²⁷ Cfr. l'ampia bibliografia tematica contenuta in M. Zentner, *op. cit.*, pp. 256-268.

antropologia, quello immediatamente funzionale al paradigma psicoanalitico. A ben vedere, infatti, l'equazione *Wille = Es*, volontà = inconscio come «luogo delle pulsioni organiche», vale solo se la volontà di Schopenhauer viene ridotta a mera volontà di vita, base primaria ed elementare dell'organismo, energia, forza, appetizione, istinto, bisogno, pulsione (in particolare sessuale), ricerca del piacere. È bensì vero che questi elementi trovano riscontro nella concezione freudiana dell'*Es* e dell'inconscio quale nucleo primario «profondo» della nostra essenza, luogo dell'eros e della libido tesi alla propria soddisfazione – tutti fattori elementari, omologhi in tutti gli uomini. Ma questo *Wille-Es* biopsichico corrisponde in Schopenhauer al «carattere della specie», comune, *non* al «carattere individuale», personale, ossia non identifica e tantomeno esaurisce lo spettro psicologico compreso nel *Wille-Charakter* individuale. Tant'è che taluni elementi comuni fra *Wille* ed *Es* di solito identificati dagli psicoanalisti, come l'originarietà, l'unità strutturale, la costanza, l'autonomia dall'intelletto (io), l'assenza di logica e di temporalità, l'onnipresenza, l'inconoscibilità diretta si adattano perfettamente anche al *Wille-Charakter*, senza che perciò esso venga ridotto al *Wille* generico, cioè all'*Es*.

Dunque: l'equazione «*Wille = Es*» è *vera ma parziale*, diventa cioè falsa non appena pretende di sussumere entro di sé, o comunque di ignorare l'altra equazione «*Wille = Charakter*», decisiva per Schopenhauer, poiché il carattere non è identificabile né riducibile causalmente all'*Es* o alla sessualità (su ciò ritorneremo).

Analogamente, l'equazione «*Intellekt = Ich*» vale solo se l'intelletto viene ridotto a mero «schiavo» e «strumento» generico della volontà generica, il quale, come «efflorescenza» di essa, si pone al servizio dei suoi bisogni elementari – come l'Io di Freud, nato dall'*Es* per le esigenze primarie, mira funzionalmente all'autoconservazione dell'organismo che lo ospita gestendone i rapporti con il mondo esterno. Si è detto però che l'*Intellekt* di Schopenhauer possiede, ai vertici dell'umano, strati, gradi e funzioni irriducibili alla sua operatività generica – funzioni cognitive-cogitative, ma anche etico-pratiche peculiari a ciascuno, che ne compongono la personalità individuale. Come ragione pratica l'intelletto interagisce dinamicamente con le istanze derivanti sia dal carattere della specie (pulsioni), sia dal carattere individuale (passioni), operando *personalmente* ben al di là del ruolo bio-zoo-etologico impostogli dal *genus*. Quindi anche l'equazione «*Intellekt = Ich*» è vera ma parziale, cioè non rispetta la complessità della psicologia di Schopenhauer.

Così come vera ma parziale è l'equazione «medica» che vede nell'identità (indifferenza) fra *Wille* e *Leib* in Schopenhauer una sostanziale legittimazione dell'idea di corpo-organismo come sistema psico-fisico di *sintomi* dell'*Es*, luogo di manifestazione psicosomatica di quelle pulsioni elementari che Freud pone

come anelli di congiunzione fra processi psichici e processi somatici.²⁸ Tale equazione è vera in quanto coglie la centralità dell'«oggettivazione» della volontà, ossia del suo rendersi immediatamente visibile nel e come corpo. Essa è invece falsa non solo quando identifica *tout court* il corpo con il *soma* – cioè con la fisicità generica dell'uomo, manifestazione di una volontà generica –, ma soprattutto per il suo approccio sintomatico, semeiotico, e perciò *genetico* alla realtà del corpo, ridotto a mera *facies hypocratica*. L'assunto causalistico-deterministico di tale approccio contrasta con la «miracolosità» non causalmente esplicabile dell'oggettivazione della volontà, che invece è pienamente rispettata dalla concezione non causalistica del corpo inteso come *espressione* motoria, patognomica e morfologica individuale del carattere individuale, che è quella sviluppata dalla caratterologia-fisiognomica di Schopenhauer.²⁹

Per Schopenhauer il corpo espressivo è per antonomasia un'apparenza in cui si fa presente un'essenza, il carattere, differente dalla sua apparenza. Ma la dinamica dell'in-differenza espressiva fra *Wille-Charakter* ed *Erscheinung-Leib* è irriducibile a ogni schema causale, genetico-sintomatico, e la sua comprensione richiede un paradigma ermeneutico-fisiognomico che ha come oggetto l'uomo «sano», ed è quindi differente da quello semiotico-semeiotico tipico di una medicina a caccia di patologie. È giusto allora sottolineare la propensione eziologica dell'antropologia schopenhaueriana nel suo polo medico-scientifico, ma è errato non riconoscere che l'altro suo polo, la pura psicologia empirica, pratica un modello di comprensione diverso, fenomenologico, volto più all'interpretazione della *physis* del corpo che alla sua spiegazione eziologica. Se Freud compie il passaggio dalla metafisica alla biologia, Schopenhauer mantiene intatta la polarità fra le due, fermo restando il primato *essenziale* della metafisica.

3. Sogno e sessualità

Quanto detto sin qui in termini generali circa l'approccio psicoanalitico all'opera di Schopenhauer consente di cogliere con maggiore precisione i limiti della sua lettura da parte di Freud, e ciò proprio riguardo ai due elementi che sembrerebbero costituire al di là di ogni dubbio l'anello di congiunzione fra i due autori: la teoria del sogno e della sessualità. Nel suo «difficile» riconoscimento di paternità nei confronti del filosofo,³⁰ Freud, a corollario della tesi secondo cui «la “volontà” inconscia [di Schopenhauer] può essere equiparata alle pulsioni psichiche di

²⁸ L'ipotesi che Schopenhauer sia un «filosofo della psicosomatica» teso a fondare una «psicologia improntata sulle scienze naturali» è sostenuta ad es. da Nitzschke, *op. cit.*, pp. 72-74.

²⁹ Su ciò G. Gurisatti, *Caratterologia*, cit., parte I, cap. III.

³⁰ Su ciò A. Becker, *A. Schopenhauer – S. Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen*, in «SJB», LII (1971), in part. pp. 124-125.

cui parla la psicoanalisi»,³¹ sembra infatti disposto ad ammettere di essere stato «preceduto» da Schopenhauer su due punti:³² il significato psicologico del sogno che, simile alla follia, sarebbe lo specchio del carattere di ognuno, e l'incomparabile importanza psicologica della sessualità quale motore e nucleo originario dei processi psichici individuali.³³

Quanto al sogno, Freud ritiene evidentemente che anche per Schopenhauer esso rappresenti la *via regia* per la comprensione dell'inconscio individuale, rispecchi cioè i sentimenti e le aspirazioni, gli affetti e le passioni della persona sognante, e costituisca una chiave privilegiata per decifrarne l'interiorità. Ora, però, proprio le pagine del celebre saggio *Sulle visioni di spiriti*, cui Freud si riferisce nella *Traumdeutung*,³⁴ stanno a dimostrare che, se è chiara l'importanza che Schopenhauer attribuisce al sogno dal punto di vista antropologico generale, assai meno lo è, se mai esiste, da quello psicologico individuale. Il sogno, infatti, per Schopenhauer sta a testimoniare fino a che punto la volontà – riassorbita nella vita radicale dominata dal sistema ganglionare agente nel sonno a prescindere dal cervello e dall'intelletto – *travalichi* i limiti dell'individualità personale, dello spazio e del tempo, giungendo ad assumere le facoltà fatidiche, mantiche e divinatorie d'uso nelle pratiche magiche e nella chiaroveggenza magnetica. Il «sogno vero»,³⁵ allora, per Schopenhauer non è quello che svela la realtà interiore dell'individuo, bensì quello che, contro il *principium individuationis*, informa magicamente su una realtà *esterna* nascosta, assente, lontana, futura. E dato che tale «informazione» si darà per lo più in forma allegorica, sarà sì necessaria una *Traum-Deutung*,³⁶ nel senso però della «oniromantica», *non* della psicologia individuale.

Anziché come *medium* psicologico rivelativo dei desideri inconsci dell'individuo sognante, Schopenhauer intende dunque il «sogno vero» come *medium* antropologico in grado di fornire «una prova sicura del nesso sussistente tra tutti gli esseri»,³⁷ un nesso più profondo, originario, immediato, che supera ogni separazione fra gli individui. Nel suo sistema l'attività onirica ha quindi bensì un'importanza decisiva – e in ciò Freud ha ragione –, ma solo nel contesto della

³¹ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, trad. it. a cura di C. L. Musatti in *Opere*, ed. it. diretta da C. L. Musatti, Boringhieri, Torino, vol. VIII, 1976, p. 663.

³² Trascuriamo qui per ragioni di economia la questione della «rimozione».

³³ Cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. T. Fachinelli, in *Opere*, cit., vol. III, 1966, pp. 93 e 70, e Id., *Le resistenze alla psicoanalisi*, trad. it. di R. Colorni in *Opere*, cit., vol. X, 1978, p. 54, e Id., *Autobiografia*, trad. it. di R. Colorni in *Opere*, cit., vol. X, pp. 126-127; cfr. anche Id., *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., pp. 663-664.

³⁴ Freud si riferisce ad A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena I*, (P I), in ZA VII-VIII, 253-254, trad. it. a cura di G. Colli, *Parerga e paralipomena*, tomo I, Adelphi, Milano, 1998, pp. 316-317.

³⁵ Cfr. P I, 274 (trad. it., 344).

³⁶ Cfr. P I, 278 (trad. it., 348).

³⁷ P I, 289 (trad. it., 362).

magia, del magnetismo animale e dei fenomeni del paranormale, ossia di quella «metafisica pratica»³⁸ che sta a confermare empiricamente la «dottrina dell'onnipotenza e dell'unica vera sostanzialità della volontà», la quale affiora ogni qual volta le maglie del *principium individuationis* si allentano, come nel sonno (magnetico). Ma questa evocazione metafisico-antropologica della volontà come forza ed energia universale in grado di connettere l'Uno-Tutto è l'opposto dell'indagine metafisico-psicologica del carattere (o inconscio) individuale. Solo la mancata chiarezza circa la polarità strutturante il sistema di Schopenhauer può indurre in Freud la confusione che sta alla base della sua equivoca interpretazione del sogno nell'opera del filosofo.

Tanto più che l'idea freudiana secondo cui si darebbe interpretazione del *Wille-Es* individuale nel *medium* metaempirico non-visibile del sogno (ossia: della sua narrazione da parte del sognatore) si pone in netto contrasto con l'impostazione fenomenologica di Schopenhauer, per cui il *medium* empirico visibile di espressione, rivelativo del *Wille-Charakter* individuale è e rimane per eccellenza il corpo, con le sue forme, i suoi gesti, le sue azioni e i suoi comportamenti – esattamente come insegnano la sua metafisica e la sua caratterologia, che anche in ciò appaiono irriducibili al paradigma psicoanalitico. Il quale, com'è noto, presta scarsa attenzione all'espressione corporea individuale e alle sue tracce, privilegiando piuttosto il *medium* verbale (*Witz*, lapsus), e anche qualora, come in *Psicopatologia della vita quotidiana*, considera atti, movimenti, gesti, errori intesi come «sintomi» e «lapsus motori» del corpo, si limita al suo aspetto sintomatico, impersonale, che ha nel comportamento nevrotico e patologico il proprio modello.

Circa il ruolo della sessualità nella vita della psiche – il cardine della psicoanalisi freudiana – sembrerebbe esserci poco da discutere. Contro l'accusa di «pansessualismo» rivolta alla psicoanalisi, Freud si sente pienamente in diritto di fare appello al «padre» Schopenhauer: «Da un bel po' infatti», scrive, «il filosofo Arthur Schopenhauer ha fatto vedere agli uomini in qual misura tutte le loro azioni e aspirazioni sono determinate da desideri sessuali».³⁹ E in effetti le popolari asserzioni di Schopenhauer non sembrano smentirlo: nel *Mondo* l'impulso sessuale è «la più decisa ed energica affermazione della volontà di vivere», mentre «i genitali costituiscono il vero *punto focale* della volontà»;⁴⁰ nei *Supplementi* l'istinto sessuale è «il più violento degli appetiti, il desiderio dei desideri, la concentrazione di tutto il nostro volere», e l'uomo può essere definito «il concretarsi dell'istinto sessuale», laddove la sessualità «è di fatto il centro invisibile di ogni

³⁸ Cfr. P I, 327 (trad. it., 410) e HN IV, I, 30 (PV, 120). Cfr. I. Volpicelli, *op. cit.*, pp. 153-173, e in una prospettiva parzialmente diversa M. Segala, *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer, l'occulto e la scienza*, cit., in part. pp. 50, 125, 201-205.

³⁹ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. di M. Montinari in *Opere*, cit., vol. IV, 1970, p. 450.

⁴⁰ W I, 412 (trad. it., 465-466).

attività» umana;⁴¹ nel *Nachlaß* «la *voluttà nell'atto della copulazione* ... [è] la vera essenza e il nocciolo di tutte le cose, la meta e lo scopo di ogni esistenza», e il rapporto sessuale è «il fondamento del contegno e il fine dello scherzo, la fonte inesauribile del motto di spirito, la chiave di tutte le allusioni e lo scopo di tutti i cenni misteriosi, di tutte le proposte non fatte e di tutti gli sguardi furtivi; è l'ossessione quotidiana di giovani e anziani, l'idea fissa della lussuria»; non è un caso che «*voluntas* e *voluptas* siano quasi la stessa parola».⁴²

I conti di Freud, qui, sembrano tornare. Tuttavia appare altrettanto evidente che il punto di vista da cui Schopenhauer considera la «vita sessuale» è quello antropologico-zoologico della «vita della specie», dove prioritario è l'agire dell'uomo – anzi della «natura» che se ne serve – come *genus*, «carattere della specie» nel senso soggettivo del genitivo, in cui l'elemento individuale-caratteristico è del tutto al servizio dell'elemento collettivo-generico. In questo contesto la «vita dell'individuo», con la sua psicologia e il suo carattere, «è soltanto presa a prestito dalla specie ... è puramente secondaria»,⁴³ come ogni zoologo ammetterebbe. Anche nella *Metafisica dell'amore sessuale* il «vero» protagonista non è l'individuo, bensì il «genio della specie»,⁴⁴ che è perennemente in guerra con i «geni» degli individui. Ed è solo in tale prospettiva zoologico-biologica che Schopenhauer può trarre la conclusione che l'essenza in sé dell'uomo «risiede più nella specie che non nell'individuo»⁴⁵ – conclusione che però non ha *nulla* di psicologico, e che contrasta nel modo più stridente con la caratterologia sviluppata altrove, per cui il «radicale della nostra essenza», il «nucleo della persona», è sì la volontà, però intesa come «carattere» e insieme di «qualità morali».⁴⁶

Insomma, il fatto che il bisogno sessuale sia «il» fattore determinante, *in nuce*, nei comportamenti singoli e collettivi dell'animale-uomo, porta sì Schopenhauer ad acute e spregiudicate considerazioni di tipo etologico, culturale, sociale, behavioristico, ma egli non stabilisce, come fa Freud, un rapporto diretto di determinazione fra sessualità e psicologia individuale, ovvero di ri(con)duzione eziologica della seconda alla prima. Per Schopenhauer la pulsione sessuale spiega in termini zoo-antropologici ed etologici una quantità di manifestazioni del carattere della specie, ma è solo *uno* dei fattori – e non determinante – di quella complessa struttura psicologica che è il carattere individuale (morale, etico, intellettuale) ai

⁴¹ W II, 601-602 (trad. it., 1408-1409).

⁴² HN III, 240 (trad. it., 320) e 367 (trad. it., 491). Cfr. W II, 601 (trad. it., 1408).

⁴³ W II, 598 (trad. it., 1405-1406).

⁴⁴ Cfr. W II, 642 (trad. it., 1454-1455).

⁴⁵ W II, 655 (trad. it., 1468).

⁴⁶ Cfr. HN III, 96 (trad. it., 130).

livelli alti di personalità.⁴⁷ Un carattere la cui costituzione «intelligibile» è originaria, trascendente, e costituisce il mistero metafisico insondabile dell'*essenza innata e individuata* di ciascuno al di là di ogni determinazione empirica. Infatti, ciò che l'universalità omologatrice della volontà come sessualità non potrà mai spiegare è «l'incredibile, e pur così palese varietà dei caratteri», sicché l'«origine» di tale varietà – quindi di ciascun singolo carattere – rimarrà sempre un «*Abgrund*» per l'antropologia medica e la scienza.⁴⁸ Determinante, in psicologia, è un'altra volontà, una volontà che si oggettiva come *idea metafisica di ciascun individuo*,⁴⁹ di fronte alla quale cessa ogni comprensione che non sia interpretazione idiografica attuata con i mezzi di una caratterologia pura.

Freud fa precisamente ciò che Schopenhauer *non* fa: non si limita cioè a ricondurre semeioticamente, in base a sintomi constatabili, le complessioni patologiche e comportamentali del nevrotico ai meccanismi e alle disfunzioni energetico-pulsionali della libido – il che sarebbe coerente con il suo approccio medico, che si svolge senza tenere conto della globalità della persona –, ma tenta di abbozzare una vera e propria «caratterologia psicoanalitica» basata su una *eziologia sessuale* del carattere individuale «normale». Nel saggio del 1908 su *Carattere ed erotismo anale*, che sviluppa un tema già emerso nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*,⁵⁰ la tesi di fondo è che «le particolarità di carattere che permangono sono, o prosecuzioni immutate delle pulsioni [sessuali] originarie, o loro sublimazioni, o formazioni reattive contro di esse»,⁵¹ di modo che ad es. la «scrupolosità», l'«avarizia» e l'«ostinazione» di un individuo si spiegherebbero onto-geneticamente con l'erotismo anale infantile connesso alla funzione fisiologica della defecazione (ritenzione delle masse fecali), così come l'«ambizione» di un altro si spiegherebbe con l'erotismo uretrale infantile connesso alla funzione fisiologica della minzione (tendenza all'enuresi).⁵² Questa tesi avrebbe potuto incuriosire Schopenhauer, ma di fatto riflessioni simili non svolgono un ruolo attivo nella sua caratterologia, che si astiene dal ri(con)durre il carattere individuale allo strato delle pulsioni elementari.

⁴⁷ Appare quindi fuorviante sia assimilare Schopenhauer e Freud nel «riduzionismo pulsionale» (Zentner, *op. cit.*, pp. 115-118), sia asserire che la metafisica della volontà «è di fatto una metafisica della sessualità, della pulsione sessuale» (Nitzschke, *op. cit.*, p. 73).

⁴⁸ Cfr. W II, 620 (trad. it., 1428-1429).

⁴⁹ Cfr. W II, 628 (trad. it., 1437-1438).

⁵⁰ Cfr. S. Freud, *op. cit.*, pp. 495-496 e 542: «Ciò che noi chiamiamo il “carattere” di un uomo è in buona parte costruito con materiale di eccitamenti sessuali ed è composto di pulsioni fissate fin dall'infanzia, di costruzioni ottenute per sublimazione e di quelle altre costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili».

⁵¹ S. Freud, *Carattere ed erotismo anale*, trad. it. di C.L. Musatti in *Opere*, cit., vol. V, 1972, p. 406.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 405.

Schopenhauer tende a sviluppare una nozione globale e articolata di personalità – nozione che incontra il disinteresse o il fastidio della psicoanalisi – dove il carattere (la volontà individuata: le passioni complesse), pur essendo inconscio e irrazionale, dunque differente dalla coscienza e dall'intelletto (le facoltà cognitive: i pensieri), e agente a loro insaputa, tuttavia non si identifica affatto con l'*Es* (la volontà generica: le pulsioni elementari), né è da esso geneticamente o causalmente determinato. Annunciando quella concezione «a strati» della personalità che è uno dei punti qualificanti della moderna caratterologia,⁵³ il carattere in Schopenhauer appare sotteso fra il polo materiale dell'*Es* e il polo spirituale della coscienza, in-differente rispetto a entrambi, quindi originario e dotato di una struttura peculiare. L'«identità della persona» si basa sull'identità della volontà, *ossia* sull'identità del «carattere immutabile», che di tale persona costituisce il «nucleo sostanziale».⁵⁴

4. Volontà come «carattere»

Nella prospettiva indicata l'idea che la «caratterologia» delineata nel IV libro del *Mondo* e nell'*Etica* – ma costantemente presente lungo tutto l'arco dell'opera edita e inedita – abbia «un significato centrale per l'intero sistema filosofico» di Schopenhauer, e che dunque l'«esperienza del carattere» come «espressione individuale della volontà nell'uomo» possa definirsi il «pensiero di fondo» della sua filosofia,⁵⁵ appare talmente evidente che c'è da stupirsi, viceversa, di quanto poco questa tematica abbia attratto organicamente l'attenzione degli studiosi. Tanto più che per la dottrina di Schopenhauer è fondamentale quel rapporto di coincidenza, simultaneità o in-differenza fra volontà come essenza in sé interiore-invisibile dell'individuo, e azione-forma corporea come sua apparenza esteriore-visibile,⁵⁶ che autorizza a parlare, nel suo caso, di un approccio «fisiognomico»,⁵⁷ in senso ermeneutico, alla realtà psicofisica dell'uomo e del mondo – se non altro in omaggio all'identità che egli pone fra *Erscheinung* e *physis*. Metafisica del ma-

⁵³ Cfr. H. Prinzhorn, *Um die Persönlichkeit*, Kampmann, Heidelberg, 1927, pp. 90-91.

⁵⁴ Cfr. W II, 278-279 (trad. it., 1044-1045). Analogamente in HN III, 369 e 612-613 (trad. it., 494 e 827-828); HN IV, I, 137-138 (PV, 140-141).

⁵⁵ M. Koßler, *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*, in D. Birnbacher e altri (a cura di), *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2002*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, pp. 91-92 e 94, n. 9. Cfr. J. E. Atwell, *Schopenhauer. The Human Character*, Temple Un. Press, Philadelphia, 1990, e Id., *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*, Un. of California Press, Berkeley, 1995; M. Kurzreiter, *Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Lang, Frankfurt a. M., 1992, cap. II.

⁵⁶ Cfr. M. Koßler, *op. cit.*, pp. 94-95.

⁵⁷ Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer e la fisiognomica. Sul fondamento caratterologico della sua metafisica*, in «Intersezioni», XXI, n. 1 (apr. 2001), pp. 79-108.

croantropo mondano e caratterologia del microcosmo umano vivono in simbiosi, giacché la prima è un'interpretazione della *Erscheinung* del mondo quale espressione del suo *Wille* cosmico tanto quanto la seconda è una *fisio-gnomica* (interpretazione della *physis*) dell'uomo quale espressione del suo *Charakter* individuale. La metafisica di Schopenhauer è quindi fisiognomica in senso essenziale, poiché carattere, espressione e interpretazione fanno tutt'uno.

Schopenhauer non fa mistero dell'impronta originariamente caratterologica della sua metafisica e antropologia: «La radice della mia filosofia», annota nei *Parerga*, «è ritrovabile in Kant, soprattutto nella sua dottrina del carattere empirico e intelligibile». ⁵⁸ Da Kant Schopenhauer trae l'idea decisiva secondo cui esiste nell'uomo un alcunché di «intelligibile», ⁵⁹ ovvero un carattere libero, spontaneo, originario, innato, immutabile, empiricamente incondizionato, in sé inapparente e inconoscibile, che però si manifesta fenomenicamente nel mondo *come* un alcunché di «empirico», ossia come un carattere *non* libero, necessario, mutevole, empiricamente condizionato dalle leggi della natura, sensibilmente apparente e conoscibile nelle sue azioni e forme. Il carattere intelligibile è il «che cosa» (il *Was*, la cosa in sé intemporale) di quello stesso individuo di cui il carattere empirico è il «come» (il *Wie*, l'apparenza temporale).

In linea con la sua concezione della cosa in sé come «fondamento» e «causa» dell'apparenza, Kant, in senso metafisico, intende il carattere intelligibile come «causa», sia pure «trascendentale», del carattere empirico, che ne è il «segno sensibile»; ⁶⁰ inoltre, in linea con il suo razionalismo morale, egli, in senso antropologico, intende il carattere intelligibile come «dovere», «ragione», «modo di pensare», sicché ogni azione del carattere empirico, per quanto deterministicamente condizionata, in ultima analisi altro non è che «l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragione pura». ⁶¹ Pur non essendo nel tempo, «la ragione è presente a tutte le azioni dell'uomo, in tutte le circostanze temporali, ed è sempre la medesima». ⁶²

Schopenhauer riformula entrambi questi assunti kantiani, anzitutto tagliando il nodo del nesso «causale» fra essenza intelligibile e apparenza empirica: «Quando si parla di causa ed effetto», scrive nel *Mondo*, «non si deve mai mettervi assieme il rapporto della volontà al suo fenomeno (o del carattere intelligibile a quello empirico), come qui [in Kant] accade; infatti tale rapporto è assolutamente diverso da quello causale ... [Il fenomeno] è solo l'obbiettivazione [della vo-

⁵⁸ P I, 151 (trad. it., 191). Analogamente in W I, 612 (trad. it., 690: «In generale sta qui il punto in cui la filosofia di Kant conduce alla mia, o in cui questa deriva da quella come dal suo tronco»).

⁵⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1995, pp. 577 sgg.

⁶⁰ *Ivi*, p. 583.

⁶¹ *Ivi*, p. 589.

⁶² *Ivi*, p. 591.

lontà], ma non sta ad essa in rapporto di causalità». ⁶³ A esso egli sostituisce il miracolo non-causale dell'identità-differenza (in-differenza espressiva) fra volontà e corpo. ⁶⁴ In secondo luogo, al carattere intelligibile kantiano inteso come *Sollen*, ragione e modo di pensare (coscienza), egli sostituisce il carattere inteso come *Wollen*, passione e modo di essere (inconscio), sicché non già la ragione, ma la volontà *intelligibile*, come carattere, «è presente a tutte le azioni dell'uomo, in tutte le circostanze temporali, ed è sempre la medesima», risultando essa stessa determinante, non già determinabile: «Tutti gli atti dell'uomo», nota già nel 1815, «sono solo l'apparenza continuamente ripetuta del suo *carattere intelligibile*». ⁶⁵ L'*Etica* dirà che il carattere intelligibile è «egualmente presente in tutte le azioni dell'individuo e impresso in tutte, come un sigillo in mille impronte». ⁶⁶

Nondimeno, pur all'interno di tale ribaltamento epocale del razionalismo teorico e pratico di Kant in direzione di un'antropologia empirica che pone al proprio centro l'essenza inconscia e irrazionale del carattere – esattamente all'opposto di quanto fa l'*Antropologia pragmatica* kantiana –, ⁶⁷ è proprio il profondo respiro metafisico del maestro a porre fin da subito Schopenhauer sulla strada di una psicologia sì «empirica», ma «pura», cioè immune da ogni indebita interferenza riduzionistica, materialistica, fisiologica, medica o biologica – tutte prospettive che a partire dagli anni di Berlino assumono grande importanza quali prove «scientifiche» degli assunti metafisici, ma che non arrivano mai a porre in discussione l'impianto fenomenologico della caratterologia.

Infatti, tutti gli elementi del *Wille-Charakter* richiamati da Schopenhauer nella sua opera: l'autodeterminazione, l'originarietà, l'immutabilità, corrispondono alle principali caratteristiche strutturali del carattere intelligibile kantiano, e proprio ciò ne garantisce l'autonomia da qualsiasi determinazione empirica: per Kant il carattere intelligibile è «causa» determinante di atti e forme corporee (quindi anche dell'organismo fisiologico e anatomico), ma non ne è mai determinato; esso è «inizio *spontaneo e assoluto*», «atto *originario*», mediante cui accade qualcosa *che prima non esisteva*, ⁶⁸ e non v'è nulla, nella serie psicofisica cui ha dato ori-

⁶³ W I, 618 (trad. it., 697).

⁶⁴ Schopenhauer sviluppa implicitamente l'intuizione kantiana del carattere empirico (quindi del corpo) come «segno» del carattere intelligibile, laddove il rapporto segno-senso non può essere inteso in termini causali, bensì espressivi (cfr. sotto, nota 109).

⁶⁵ HN I, 302 (trad. it. cit., vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano, 1996, p. 405). Cfr. il passo anlogo in W I, 364-365 (trad. it., 413).

⁶⁶ A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, (E), in ZA VI, 216 (trad. it. di G. Faggin, *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 254-255).

⁶⁷ Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari e A. Guerra, Laterza, Roma – Bari, 1985, pp. 183 sgg. «Avere un carattere», scrive Kant, «significa possedere quella proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione» (*ivi*, p. 184).

⁶⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 582.

gine, che possa avere effetto su di esso. Dunque, il carattere intelligibile è «immutabile», «intemporale», *guida il tempo di ciascuno, ma non è nel tempo*, sicché non v'è circostanza temporale (anatomica, fisiologica, culturale, sociale) che possa alterarne l'archetipo, la cui metamorfosi intra-temporale ubbidisce a una legge affatto extra-temporale – come direbbe Goethe.

Insomma: per Kant il carattere razionale è la «condizione incondizionata di ogni azione volontaria»,⁶⁹ proprio come per Schopenhauer il *Wille-Charakter* irrazionale è la condizione incondizionata di ogni atto di volontà – il quale, vale sottolinearlo, sta all'origine non solo dei movimenti del corpo (ad es. i gesti) e delle sue forme (ad es. la fisionomia), *ma anche delle sue funzioni e della sua anatomia*, sicché si può dire che, in ultima analisi, non sono la fisiologia e l'anatomia a post-determinare il carattere, bensì è il carattere originario (l'archetipo di Goethe) a pre-determinare la fisiologia e l'anatomia di ciascun organismo. Criticando la «stupidità» della frenologia di Gall, Schopenhauer ricorda che la volontà è metafisica, e la sua natura «non dipende né può essere derivata da nessun organo e quindi *non è condizionata da nulla, mentre tutto è condizionato da essa*».⁷⁰ Se è vero infatti che la «fisiologia autentica» di Cabanis mostra che l'elemento spirituale dell'uomo è «un prodotto del suo (essere) fisico», è anche vero che la «vera metafisica» ci insegna che «questo stesso elemento fisico è un puro e semplice prodotto, o piuttosto fenomeno, di un elemento spirituale (la volontà)».⁷¹ Essa non può essere una «funzione» del corpo, bensì viceversa, poiché «lo precede *ordine rerum*, come suo substrato metafisico, come l'in sé del suo fenomeno».⁷² Non è l'organismo a causare la volontà, è la volontà a oggettivarsi *come* organismo: «Tutto il corpo, nel suo esserci, deve oggettivare l'intera natura del volere, l'intera volontà, il carattere intelligibile».⁷³ È in tal senso che già Lavater ipotizza si potessero svolgere analisi fisiognomiche a partire da un muscolo, un osso, un'articolazione, un dente.⁷⁴

Ora, però, che cos'altro significano la libertà, l'autodeterminazione, l'originarietà, l'immutabilità, l'incondizionatezza del carattere intelligibile, se non la sua assoluta *individualità*? Identificando il carattere intelligibile con il *Sollen* e la *ratio* universali il metafisico Kant non può ammettere tale equazione. Il caratterologo Schopenhauer, invece, non si lascia sfuggire questo elemento: il carattere

⁶⁹ *Ivi*, p. 589, c. n.

⁷⁰ HN IV, I, 114-115 (PV, 162).

⁷¹ A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, (N), in ZA V, 220 (trad. it. di I. Vecchiotti, *La volontà nella natura*, Laterza, Roma – Bari, 1989, pp. 51-52).

⁷² W II, 250 (trad. it., 1011).

⁷³ A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen II*, (VN II), a c. di V. Spierling, Piper, München, 1984, p. 89 (trad. it. di I. Volpicelli, *Metafisica della natura*, Laterza, Roma – Bari, 1993, p. 35).

⁷⁴ Cfr. J. C. Lavater, *Della fisiognomica*, in J. C. Lavater – G. C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima*, a cura di G. Gurisatti, Il poligrafo, Padova, 1991, pp. 77-78.

intelligibile *di ciascuno* è la sua «intima essenza», la sua «massima fondamentale», il «principio direttivo di tutta la sua condotta». ⁷⁵ È il «che» intelligibile del suo «come» empirico, ossia: *come* io voglio qui e ora lo determinano necessariamente i motivi e le circostanze; ma il fatto *che* «io» voglia in generale, e che voglia proprio così e non altrimenti – questo *che* non ha alcuna determinazione e spiegazione razionale-empirica, ed è il mistero ineffabile della mia individualità: «Che un uomo abbia proprio questo carattere, che in generale voglia, che fra tanti motivi proprio questo e nessun altro muova la sua volontà, anzi che uno qualsiasi la muova, di tutto ciò non si può addurre alcuna ragione (*Grund*)». ⁷⁶ L'assenza di *Grund* corrisponde alla libertà che Kant attribuisce al carattere intelligibile, ma a ciò Schopenhauer impone una torsione caratterologica individualizzante – anzi: *esistenziale* – che è estranea all'impostazione metafisica kantiana.

Alla radice della filosofia di Schopenhauer sta dunque il *problema* caratterologico dell'individualità del carattere. Non però dell'individualità empirica – che è illusoria, apparente, fenomenica, come lo è la libertà –, bensì dell'individualità *intelligibile*, che è essenziale, originaria, noumenica, radicalmente indeducibile, e perciò stessa misteriosa, abissale, *grundlos*: il «perché» ciascun uomo *sia*, fin dall'inizio, così com'è, il suo *So-Sein*, rimane affatto privo di *Grund* – privo di ragione, causa, fondamento –, è un perché «assolutamente inesplicabile». ⁷⁷ Tale *Ab-Grund* indica in termini originari e sistematici i limiti della spiegazione eziologica del carattere intelligibile, cioè di una sua riduzione deterministica a un qualcosa di già esistente quale sua ragione, causa, fondamento, sia esso organismo fisiologico-anatomico, *soma* fisico medico-biologico, sistema d'istinti, bisogni, pulsioni, o quant'altro. Tale pretesa riduzionistica costituisce per Schopenhauer un'«aberrazione» della scienza, ⁷⁸ giacché vi è un punto in cui l'indagine eziologica delle cause e delle circostanze – la «fisica» – deve arrestarsi per lasciare il passo alla metafisica, esattamente come ogni spiegazione antropologica medica del carattere deve a un certo punto lasciare il passo all'interpretazione psicologica pura di esso. È questa originaria consapevolezza che, al di là di ogni interesse personale per gli sviluppi della scienza contemporanea, impedisce a Schopenhauer ogni deriva sensistica, materialistica o «positivistica» riguardo al carattere dell'uomo.

⁷⁵ VN II, 84-85 (trad. it., 30-31).

⁷⁶ VN II, 139 (trad. it., 83).

⁷⁷ VN II, 162 (trad. it., p. 106). Cfr. sopra, nota 48.

⁷⁸ Cfr. VN II, 163 sgg. (trad. it., 107 sgg.).

5. Schopenhauer caratterologo ante litteram

Quanto detto sin qui può riassumersi così: 1) ogni uomo incarna (è l'espressione di) un'«idea particolare» corrispondente a «un atto specifico e originario della volontà», il suo carattere intelligibile;⁷⁹ 2) a differenza degli altri animali, che hanno solo un carattere della specie, ogni uomo, oltre a esso (che ne è lo strato comune) possiede un carattere individuale che distingue ogni individuo da ogni altro;⁸⁰ 3) ogni uomo è una «personalità compiuta», la quale comprende anche lo strato delle facoltà spirituali, cognitive, cogitative, riflessive; 4) la personalità di ogni uomo si esprime come azione e «fisionomia individuale fortemente marcata»,⁸¹ plasmandone sia la motricità che la morfologia; 5) nella specie umana «ogni individuo dev'essere studiato e approfondito per se stesso».⁸²

È chiara la distinzione fra il polo idiografico, individualizzante, psicologico puro dell'antropologia di Schopenhauer e il suo polo nomotetico, generalizzante, zoologico e bio-etologico, in cui la specie (il «comune») è tutto, l'individuo (il «singolo») è nulla. Qui l'individuo è apparenza, sogno, fantasma, immagine fuggevole, illusione; e illusoria risulta pure ogni qualità, consistenza, differenza psichica (morale) individuale rispetto alla tensione omologatrice *al basso* delle pulsioni elementari, *in primis* quella sessuale, che è al servizio del «genio della specie», il genio anti-individualistico per antonomasia.

Talmente note, numerose e incisive sono le affermazioni di Schopenhauer che si muovono in quest'ultima prospettiva, che non possono certo considerarsi false le letture che si limitano a rimarcare tale aspetto. L'errore sta piuttosto nell'assoluta parzialità dell'approccio, che non coglie l'*altro* polo della questione antropologica, ossia il fatto che per Schopenhauer, al tempo stesso, l'individualità «non è integralmente mera *apparenza*, bensì essa è radicata nella cosa in sé, nella volontà del singolo: infatti il suo carattere stesso è individuale. A qual profondità giungano le sue radici è una questione alla quale non mi metto a rispondere».⁸³ La radice dell'individualità è abissale, *grundlos* e *abgründig*: in quanto individualità «fisica, morale e intellettuale» essa è sorta dalla «suprema necessità metafisica»,⁸⁴ sicché in ciascuno c'è «qualcosa di inesprimibile, di esclusivamente peculiare e assolutamente *irripetibile*. "Omne individuum ineffabile"».⁸⁵

Non è difficile dimostrare che questa verità caratterologica enunciata nei *Parerga* – fondamento di ogni approccio ermeneutico alla globalità e peculiarità

⁷⁹ VN II, 203 e cfr. 194 e 150 (trad. it., 142 e cfr. 134 e 95).

⁸⁰ VN II, 149 (trad. it., 94).

⁸¹ *Ibid.*

⁸² VN II, 150 (trad. it., 95).

⁸³ P II, 248 (trad. it., 300).

⁸⁴ P I, 231 (trad. it., 291).

⁸⁵ P II, 636 (trad. it., 790).

della persona – è un elemento strutturale e strutturante dell'opera di Schopenhauer fin dalle origini.⁸⁶ Nulla di quanto egli scrive, ad esempio, nel par. 55 del *Mondo*, nel saggio *Sulla libertà del volere*, nel par. 10 del *Fondamento della morale*, nel cap. XIX dei *Supplementi*, è comprensibile al di fuori di quest'ottica individualizzante. Ogni tratto del carattere: originarietà, innatezza, autodeterminazione, immutabilità, atemporalità, inesplicabilità, trova nell'individualità della persona la sua origine e meta. Senza contare che nulla della «filosofia pratica» schopenhaueriana può essere compreso al di fuori del problema della personalità individuale, poiché se nella prospettiva soteriologica della redenzione e della santità essa è qualcosa che va liquidato, nell'opposta prospettiva eudemonologica della cura di sé e della saggezza la personalità individuale va invece acquisita quale presupposto di ogni felicità.⁸⁷

Se poi a questi elementi sistematici si aggiungono le osservazioni caratterologiche e fisiognomiche di cui è ricca la sua opera, riguardanti sia la struttura, la composizione e le dinamiche del carattere individuale, sia la sua espressione in azioni, comportamenti, gesti, forme, non può sorprendere che a Schopenhauer sia stata attribuita la paternità non già della psicoanalisi, ma della scienza caratterologica: egli, si è scritto, «stabilisce per la prima volta i presupposti fondamentali teoretico-scientifici e universalmente filosofici che costituiscono le condizioni della possibilità della moderna caratterologia scientifica. Dal punto di vista della storia delle idee Schopenhauer può essere indicato come il punto di partenza della caratterologia moderna».⁸⁸ Prima della sua fondazione come disciplina autonoma da parte di Klages, nel primo decennio del Novecento, elementi di caratterologia mutuati da Schopenhauer si ritrovano già nei suoi allievi Bahnsen – che nel suo segno pubblicò, nel 1867, i *Beiträge zur Charakterologie*, dando così un nome alla nuova scienza –, Hartmann, Nietzsche, inoltre in Weininger, per poi trovare varia sistemazione in caratterologi come A. Pfänder, P. Lersch e A. Wellek, che definisce Schopenhauer «l'autentico capostipite della moderna caratterologia».⁸⁹

E se è vero che nell'opera schopenhaueriana emerge con estrema chiarezza, e in termini sistematici, l'elemento di ulteriorità e irriducibilità della personalità individuale rispetto allo strato delle pulsioni elementari, dunque del carattere rispetto all'*Es*, allora essa contiene *in nuce* anche il rapporto di ulteriorità e irri-

⁸⁶ Cfr. M. Kurzreiter, *op. cit.*, pp. 158 e 172 sgg., e si veda H. Barth, *Die Wendung zum Menschen in Schopenhauers Philosophie*, in «SJB», XLIII (1962), pp. 15-26.

⁸⁷ Su ciò rinvio a G. Gurisatti, *Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana*, in «Intersezioni», XXIV, n. 2 (ago. 2004), pp. 281-309.

⁸⁸ W. Bernhard, *Schopenhauer und die moderne Charakterologie*, in «SJB», XLIV (1963), p. 25 e cfr. pp. 37 e 102.

⁸⁹ A. Wellek, *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, Francke, Bern – München, 1959, p. 41; cfr. Id., *Ganzheitspsychologie und Strukturtheorie*, Francke, Bern, 1955, p. 88.

ducibilità fra la caratterologia di Klages e la psicoanalisi di Freud, «due discipline», scrive un allievo di Klages, «tra cui regna una scontroso ostilità simile a quella che c'è tra fratelli differenti, i quali, nello spirito del medesimo progenitore, fanno e offrono cose diverse, ma in modo talmente diverso che una conciliazione è impossibile». ⁹⁰ Mentre infatti Freud, negli anni tra il 1900 e il 1910, sviluppa la sua dottrina biologica delle pulsioni, Klages, nello stesso periodo, getta le basi della sua caratterologia fenomenologica, che si sedimenterà in *Die Probleme der Graphologie* e in *Prinzipien der Charakterologie*, entrambi del 1910, poi in *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, del 1913, ma che lascia traccia di sé già in una serie di saggi pubblicati sui «Graphologische Monatshefte» tra il 1904 e il 1908 con lo pseudonimo «Dr. Erwin Axel», che trattano di grafologia e di teoria dell'espressione. Ancor prima però egli si era occupato del carattere (*Über die Veränderlichkeit des Charakters*, 1897), di antropologia (*Zur Menschenkunde*, 1899), di Bahnsen (*Bahnsens Charakterologie*, 1899) e di Lavater (*Prinzipielles bei Lavater*, 1901).

E la differenza da Freud è subito chiara, giacché Klages si pone come avversario non solo della psicologia di scuola di impianto positivista, ma anche della psicoanalisi del tempo, di cui denuncia indirettamente lo scientismo, il biologismo, il riduzionismo e il «pansessualismo», contrapponendo all'inconscio di Freud una nozione più ampia di carattere come nucleo della personalità, dotato di peculiari forme di espressione e necessitante di metodi interpretativi peculiari: fisiognomici e grafologici.

Con ciò appare confermato il ruolo decisivo di Schopenhauer quale progenitore e precursore comune della psicoanalisi e della caratterologia: non solo perché egli pone le basi storiche, ontologiche e gnoseologiche, teoretiche e pratiche, delle due discipline, ma soprattutto perché il suo sistema ne contiene e sviluppa *strutturalmente* la polarità, delineando il quadro epistemologico unitario solo al cui interno la psicoanalisi e la caratterologia possono individuare le proprie affinità e differenze, quindi i fattori propri dei rispettivi paradigmi di interpretazione dell'uomo. In questo senso Schopenhauer è davvero «il padre della moderna psicologia». ⁹¹

⁹⁰ H. Prinzhorn, *Charakterologie und Psychoanalyse*, in Id. (a cura di), *Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*, Der Neue Geist, Leipzig, 1928, p. 97. Se «lo sviluppo futuro dell'indagine sulla personalità» dipende dalla loro fusione, «troppo differenti sono sia i metodi della pratica empirica sia i presupposti teoretici e gli scopi immanenti» (H. Prinzhorn, *Um die Persönlichkeit*, cit., p. 111).

⁹¹ T. Mann, *op. cit.*, p. 52.

6. Il «disconoscimento» di Klages

A questo punto non può non suscitare sorpresa il «disconoscimento» di paternità da parte di Klages nei confronti di Schopenhauer. Laddove infatti Freud, benché si affretti a specificare che le «notevoli concordanze» fra la psicoanalisi e la filosofia di Schopenhauer «non possono essere ascritte alla mia conoscenza delle sue teorie», avendolo egli letto «molto tardi» nella sua vita,⁹² attribuisce comunque a Schopenhauer il titolo di «precursore»,⁹³ Klages rimuove consapevolmente il nome di Schopenhauer dalle radici della sua caratterologia, in cui vede piuttosto lo sbocco della linea Goethe-Carus-Nietzsche. L'assenza di Schopenhauer appare tanto più evidente in quanto nulla più della sua filosofia può porsi, di fatto, come ponte fra le indagini caratterologiche e morfologiche di Goethe (di cui quelle psicologiche e fisiognomiche di Carus sono uno sviluppo) e la speculazione nietzscheana.

In Goethe Klages vede lo «scopritore dell'inconscio»,⁹⁴ che ha il primato sulla coscienza come la «radice» sulla «chioma» dell'albero: un'immagine che Schopenhauer nei suoi scritti, già a partire dal 1813,⁹⁵ usa di frequente nello stesso senso e in contesti inequivocabili. Inoltre, l'inconscio di Goethe coincide per Klages con quel «demonico» che nella prima strofa di *Urworte. Orphisch* egli paragona al carattere: come lo stesso Schopenhauer nota puntualmente nell'*Etica*, citando per esteso la medesima poesia e sottolineando l'identità essenziale fra la propria teoria del carattere individuale e la formulazione poetica fatta da Goethe.⁹⁶ Possibile che Klages non se ne sia accorto?

Ciò che stupisce qui, di Klages, non è l'attribuzione a Goethe della paternità della scoperta *poetica* dell'inconscio – cosa che Schopenhauer stesso ammette – bensì il fatto che egli ne individui la successiva sistematizzazione *filosofica* non in Schopenhauer, ma appunto in Carus,⁹⁷ la cui idea di «psiche» egli contrappone alla psicologia razionale per cui l'«anima» è coscienza, conoscenza, volontà, intelletto.⁹⁸ Carus, invece, sostiene che «la chiave per la conoscenza dell'essenza della vita psichica cosciente sta nella regione dell'inconscio».⁹⁹ Ma questo «è» Schopenhauer. Così come appare difficile sostenere che in Carus emerge la nozione

⁹² S. Freud, *Autobiografia*, cit., pp. 126-127.

⁹³ Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, cit., p. 663.

⁹⁴ Cfr. L. Klages, *Goethe als Seelenforscher*, in *Sämtliche Werke*, (SW), a cura di E. Frauchiger e altri, Bouvier, Bonn, vol. V: *Charakterkunde II*, a cura di H.E. Schröder, 1979, pp. 235 sgg.

⁹⁵ Cfr. HN I, 54 (trad. it., 72) e W II, 236 (trad. it., 994).

⁹⁶ Cfr. E, 96 (trad. it., 127).

⁹⁷ Cfr. L. Klages, *Goethe als Seelenforscher*, cit., pp. 237-238.

⁹⁸ Cfr. L. Klages, *Die Seelenkunde des Carl Gustav Carus*, in *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde*, Kampmann, Heidelberg, 1927, pp. 291-292.

⁹⁹ È questa la frase di apertura di C.G. Carus, *Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Flammen e Hoffmann, Pforzheim, 1846.

secondo cui «l'anima è il principio formativo del corpo vivente, il corpo vivente è apparenza e rivelazione dell'anima»,¹⁰⁰ senza sottolineare che, sostituendo *Wille* a *Seele*, tale principio è l'*Urphänomen* del sistema di Schopenhauer. E difficile è pure definire Nietzsche «un *critico* della coscienza in un senso mai stato prima», e «il più grande fisionomo mai vissuto finora»,¹⁰¹ attribuendogli *tout court* la paternità di una caratterologia possibile solo su «base fisiognomica» quale «dottrina dei modi di apparire dell'essenza umana» – senza negare in blocco l'intera metafisica-fisiognomica di Schopenhauer (di cui Nietzsche si dichiara l'erede).

È curioso infatti che Klages non solo si ostini a separare lo Schopenhauer metafisico dallo Schopenhauer *Menschenkenner* e psicologo – disprezzando il primo e apprezzando il secondo¹⁰² – ma ne riduca il contributo caratterologico a «sparse osservazioni metodicamente azzeccate» e a «singoli validi pareri»,¹⁰³ trascurando *in toto* l'apparato sistematico su cui tali osservazioni e tali pareri si reggono, laddove, come si è visto, caratterologia e metafisica vivono in perfetta simbiosi.

Ma l'incomprensione di Klages giunge al culmine nell'appiattimento della filosofia di Schopenhauer a diretto antecedente della psicoanalisi, giacché, dopo Goethe, la tradizione fisiognomica-caratterologica si dividerebbe in due grandi correnti: quella Carus – Nietzsche, che porta alla sua caratterologia, e quella Schopenhauer – Bahnsen, che porta a Freud.¹⁰⁴ La psicoanalisi, «creatura malriuscita» e «inaffidabile bastarda», sostiene che «l'intero uomo, anzi l'intero mondo è sesso, ovvero che l'individuo vivente è un'appendice delle sue cellule seminali, di cui è la variabile dipendente, un pensiero tra l'altro *già presente in Schopenhauer* e in seguito coltivato da vari biologi e mutuato da un'antichissima tradizione medica». ¹⁰⁵ Per Klages Schopenhauer apparterebbe dunque a un contesto pansessualista, organicista e biologista destinato a sfociare in una «mitologia del cosiddetto inconscio».

¹⁰⁰ L. Klages, *Die Seelenkunde des Carl Gustav Carus*, cit., p. 304.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 292, e L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Bouvier, Bonn, 1977, p. 27.

¹⁰² Cfr. L. Klages, *Perizie grafologiche su casi illustri*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano, 1994, p. 88, e Id., *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, cit., p. 30.

¹⁰³ Cfr. L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, cit., p. 30, e Id., *Kleinere Arbeiten zur Charakterkunde*, in *SW IV: Charakterkunde I*, a cura di H. A. Müller, 1976, pp. 708 e 712.

¹⁰⁴ L'incertezza teoretica di Klages su questo punto emerge anche dal fatto che mentre in *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926, definisce la psicoanalisi figlia bastarda di una *mesalliance* «tra l'atomistica speculativa di Herbart e la filosofia nietzscheana dell'autoinganno» (cfr. L. Klages, *Charakterkunde I*, cit., p. 329, n. 33), in *Vorschule der Charakterkunde*, 1937, afferma che la psicoanalisi ottiene la sua struttura concettuale dalla «strana commistione» fra la psicologia di Herbart e la caratterologia di Bahnsen (cfr. L. Klages, *Charakterkunde I*, cit., p. 491).

¹⁰⁵ L. Klages, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, cit., p. 329, n. 33, c. n.

Questo giudizio, tanto lapidario quanto sbagliato, ha contribuito sia a legittimare l'equazione «Schopenhauer = psicoanalisi», sia a stimolare la diffidenza dei primi caratterologi klagesiani nei confronti del filosofo.¹⁰⁶ Ma per formulare un simile giudizio su Schopenhauer Klages deve appunto ridurne la filosofia a metafisica della sessualità, l'antropologia a fisiologia e biologia, la psicologia a medicina – il che è esattamente quanto fa il suo nemico Freud. Per ratificare il *pedigree* nietzscheano della propria caratterologia e distinguerlo da quello «bahnseniano» della psicoanalisi, Klages sbilancia il sistema di Schopenhauer sul suo polo pre-psicoanalitico, trascurandone *in toto* il polo fisiognomico, dunque pre-caratterologico in senso proprio.

Eppure, il Klages che scrive: «La considerazione sostanzialmente psicologica è da noi intesa non solo come affine a quella fisiognomica, ma anzi come identica a essa alla radice. La nuova psicologia ... ha la sua origine sempre nell'ampliamento della comprensione della semiotica del mondo corporeo ... L'espressione in quanto tale [nelle forme, nei movimenti e nelle loro tracce] serve alla scoperta della personalità»,¹⁰⁷ avrebbe dovuto rendersi conto che questo altro non è che il programma caratterologico di Schopenhauer. Così come avrebbe dovuto accorgersi che comuni sono le fonti delle due caratterologie, che egli stesso ordina così:¹⁰⁸ 1) la tradizione della saggezza e della filosofia pratica, dalle etiche aristoteliche, alle scuole ellenistico-romane, ai moralisti moderni; 2) la tradizione poetico-letteraria, da Omero ai classici latini, fino a Cervantes, Shakespeare, Voltaire, Goethe, Byron, Jean Paul; 3) gli autori di biografie, da Agostino a Rousseau a Goethe; 4) la tradizione fisiognomica, nei due versanti di «fisiognomica degli organi» a base morfologica e antropologica (Lavater, Camper, Gall, Spurzheim, Carus), e «fisiognomica delle funzioni» a base fisiologica e biologica (Engel, Bell).

Ma il «disconoscimento» di Klages nei confronti di Schopenhauer assume il volto della vera e propria denegazione teoretica, oltre che filologica, nel momento in cui egli non sembra comprendere che i due pilastri fondamentali del sistema schopenhaueriano: 1) l'in-differenza di volontà e intelletto, dove il *Wille* mantiene il primato essenziale sull'*Intellekt*; 2) l'in-differenza di volontà e corpo, dove il corpo è l'«oggettivazione» (l'«apparire») del *Wille*, corrispondono ai due pilastri del suo sistema caratterologico e fisiognomico: 1) il principio secondo cui il polo dell'anima (*Seele*) e della vita (*Leben*) ha il primato essenziale sul polo dello spirito (*Geist*) e della volontà (*Wille*) – intesa, si badi bene, come cosciente, razionale, normativa; 2) il principio secondo cui «il corpo è l'*apparire* dell'anima, l'anima è il

¹⁰⁶ Cfr. H. Prinzhorn, *Um die Persönlichkeit*, cit., pp. 14 e 85.

¹⁰⁷ L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, in *Charakterkunde I*, cit., pp. 115 e 121.

¹⁰⁸ Cfr. L. Klages, *Vorschule der Charakterkunde*, cit., pp. 484 sgg.; Id., *Kleinere Arbeiten*, cit., pp. 708-712; Id., *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*, in *Charakterkunde II*, cit., pp. 542 sgg.

senso del corpo vivente»,¹⁰⁹ che esprime l'idea della in-differenza polare-circolare fra *psyche* e *physis*, *Wesen* ed *Erscheinung* – fulcro, in Schopenhauer, di ogni fisiognomica dell'uomo e del mondo.

Date queste patenti affinità di sistema, qual è dunque la molla della denegazione klagesiana nei confronti del «padre» Schopenhauer? Si tratta di una molla che, come in ogni denegazione, rivela più di quanto non nasconda, cioè la diffidenza «romantica» del *Gefühl* nei confronti del *Wille*. Klages vede nel carattere individuale il nucleo della «personalità», sicché «la personalità ... è il sé *individuale*, e la caratterologia è la scienza che se ne occupa».¹¹⁰ Ora, per occultare il fatto che tale idea emerge già nel concetto schopenhaueriano di «personalità», che ha il suo nucleo nel *Wille-Charakter* individuale, egli si trova costretto a una mossa paradossale: da un lato, per legittimare l'equazione «Schopenhauer = psicoanalisi», egli *abbassa* il *Wille* allo strato delle pulsioni e della sessualità. Dall'altro, per delegittimare l'equazione «Schopenhauer = caratterologia», egli *innalza* nel contempo il *Wille* allo strato del *Geist*, che nel suo «sistema degli impulsi»¹¹¹ corrisponde a ragione, intelletto, testa, attività, razionalità, coscienza, e così via. In tal modo egli lascia vuoto per la sua *Seele* intesa come *Gefühl*, passione, cuore, vita, il luogo proprio del *Wille-Charakter* schopenhaueriano.

In base all'antagonismo fra *Gefühl* e *Wille*, *fühlen* e *wollen*,¹¹² Klages conclude quindi che «ogni personalità, nel suo nucleo determinante, si compone di due sostanze, cosicché tutte le differenze tipologiche dei caratteri rinviano al mutevole rapporto di mescolanza fra *Seele* e *Geist*»,¹¹³ senza evidentemente sapere che Schopenhauer si esprime in termini analoghi in base all'antagonismo fra *Wille* e *Intellekt*, *wollen* e *erkennen*: la coscienza di ciascuno, scrive già nel 1814, «è un continuo infinito rapido alternarsi, o piuttosto una mescolanza simultanea di volere e conoscere, l'uno disturba e intorbida l'altro, raramente l'uno predomina in modo abbastanza puro, perfettamente puro mai».¹¹⁴ Nel 1910 Klages poteva non conoscere il *Nachlaß*, ma di certo non poteva negare che tutta la più celebre psicologia schopenhaueriana si regge sulla polarità dinamica di soggetto del volere e soggetto del conoscere, «radice» e «chioma», «cuore» e «testa».¹¹⁵ Quando poi in *Die Grundlagen der Charakterkunde*, nel 1926, egli paragona l'«io persona-

¹⁰⁹ L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, in SW VI: *Ausdruckskunde*, a cura di E. Frauchiger, 1964, p. 163. Negando che fra corpo e anima vi sia un nesso causale, Klages afferma che «il corpo vivente è l'apparire dell'anima proprio come il suono verbale è segno del concetto» (*ivi*, p. 164).

¹¹⁰ Cfr. L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, cit., p. 119.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 182 sgg.

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 167.

¹¹³ *Ivi*, p. 177.

¹¹⁴ HN I, 204 (trad. it., 273).

¹¹⁵ Cfr. W II, 236 e 277 (trad. it., 994 e 1042-1043).

le (= il sé individuale)» a un «composto chimico» fatto di *Seele* e *Geist*, difficilmente può negare che nella più «scientifica» delle sue opere Schopenhauer considera «tratto fondamentale della sua dottrina, che la pone in antitesi a tutte quelle che l'hanno preceduta», la scomposizione dell'io (che è un «composto») in *Wille* ed *Erkenntnis*, paragonabile per la filosofia «a ciò che è stata per la chimica la scomposizione dell'acqua». ¹¹⁶

Ma appunto, mentre nello schema caratterologico di Schopenhauer la volontà sta dalla parte del carattere e dell'inconscio, in quello di Klages essa sta dalla parte dell'io e della coscienza, *contro* l'anima e il sentimento: «*Che cos'è mai*», si chiede, «ciò che diventa "attivo" nel volere? Evidentemente il soggetto, cui ci troviamo costretti a riferire ogni volere: l'io. È l'«*Es*» a eccitare il mio sentimento – ma sono "io" che voglio!». ¹¹⁷ Tale soggettivizzazione del volere in Klages sta agli antipodi del *Wille* in Schopenhauer, la cui caratterologia si basa sulla polarità fra *Wille/Charakter* e *Intellekt/Erkenntnis* proprio come quella di Klages si basa sull'antagonismo fra *Gefühl/Seele* e *Wille/Geist*. Il *Wille* di Schopenhauer si identifica più con la *Seele* che non con il *Geist* di Klages. Se questi non avesse colpevolmente scambiato le due cose forse il suo atteggiamento verso il filosofo sarebbe stato diverso.

Invece, in virtù dell'«occultamento» del *Wille-Charakter* i conti tornano, e Klages può ribadire: «Soltanto Carus, *in modo assai più deciso di Schopenhauer*, apre la strada del pensiero europeo poi proseguita da Nietzsche». ¹¹⁸ Perché «più deciso»? Perché la filosofia di Schopenhauer sarebbe «infinitamente più dipendente dall'intelletto, quindi più razionale e piatta di quella di Carus (e dei romantici in genere)». ¹¹⁹ Per Klages egli non solo farebbe della volontà la «causa» del movimento corporeo, ma tale volontà coinciderebbe non con la «pulsione», ma col «contenuto di coscienza» della volizione, ¹²⁰ sicché anche il suo «primato del volere sul conoscere» altro non sarebbe che la vecchia tesi degli Scolastici «volontaristi», per cui ad assumere la priorità sull'intelletto è la volontà *illuminata dalla ratio* – all'opposto di quanto sostiene Schopenhauer. Il quale per Klages rimarrebbe comunque affetto da una «nascosta fede razionalistica».

Il lapsus di Klages è chiaro: identificando il modello del *Wille* nella *Willkür* come arbitrio cosciente, decisione consapevole, volontà conoscente, egli sposa

¹¹⁶ N, 219 (trad. it., 50-51); cfr. HN III, 451 (trad. it., 605).

¹¹⁷ L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, cit., p. 168.

¹¹⁸ L. Klages, *Die Seelenkunde des Carl Gustav Carus*, cit., p. 297, c. n.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 298.

¹²⁰ *Ibid.* Cfr. Id., *Die Sprache als Quell der Seelenkunde*, cit., p. 608: «Al di sotto dell'impulso istintivo [Schopenhauer] ha ficcato un volere, sicché non c'è poi da stupirsi se la volontà originaria, presunta "cieca", in realtà persegue di soppiatto mete intenzionali, escogitando "stratagemmi" a seconda dei suoi piani». Per Klages il modello del *Wille* rimarrebbe in Schopenhauer la decisione arbitraria, l'intenzione selettiva, così come il movimento per eccellenza sarebbe il movimento arbitrario (*Willkürbewegung*), da cui tutti gli altri andrebbero derivati.

l'ipotesi che Schopenhauer pone «all'origine del fraintendimento» della sua dottrina,¹²¹ che invece presuppone in blocco la differenza fra *Wille* e *Willkür*.¹²² E poiché la volontà di Klages è esattamente arbitrio e decisione – e sta quindi dalla parte dello spirito e dell'intelletto contro l'anima e il sentimento –, si capisce perché egli definisca con sprezzo il *Wille* di Schopenhauer un contributo alla «spiritualizzazione» e alla «disanimazione» del mondo – a costo però di rimuoverne d'un colpo l'essenza metafisico-caratterologica.

Troppo «spirituale» è il *Wille* schopenhaueriano nella lettura di Klages, così come troppo «materiale» è nella lettura di Freud. Entrambi, per motivi opposti, fraintendono il plesso cruciale *Wille-Charakter*. A questi figli litigiosi, ma concordi nell'equivocarne le intenzioni profonde, Schopenhauer avrebbe a ragione potuto dire, in anticipo su Nietzsche: «Chi crede di avere capito qualcosa di me, con me si costruisce qualcosa secondo la sua immagine – non di rado un mio opposto. Chi invece non ha capito niente di me, nega che in generale io sia da prendere in considerazione!».¹²³

¹²¹ Cfr. HN III, 213 (trad. it., 284).

¹²² Cfr. N, 221 (trad. it., 53); cfr. HN III, 550 (trad. it., 740).

¹²³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, vers. it. di R. Calasso in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano, 1970, p. 309.