

filosofia dell'arte

n. 3, 2003

**OSWALD SPENGLER
TRAMONTO E METAMORFOSI
DELL'OCCIDENTE**

a cura di
Maurizio Guerri e Markus Ophälders



Mimesis

Filosofia dell'arte

n. 3, 2003

Pubblicazione diretta da
Stefano Zecchi

Comitato scientifico

Alberto Abruzzese, Enzo Biffi Gentili, Paolo Bosio, Mauro Carbone,
Ernesto D'Alfonso, Piera De Tassis, Wolfhart Henckmann, Marco Romano,
Hans Rainer Sepp.

Redazione

Matteo Brega, Maurizio Guerri, Giancarlo Lacchin, Francesca Marelli,
Markus Ophälders, Chiara Terraneo.

Il volume raccoglie gli interventi presentati al Convegno internazionale *Oswald Spengler. Tra-
monto e metamorfosi dell'Occidente* organizzato dalla cattedra di Estetica I del Dipartimento di
Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Il Convegno si è tenuto presso la stessa Univer-
sità e presso Palazzo Feltrinelli di Gargnano dal 4 al 6 aprile 2002.

© 2004 – Associazione Culturale Mimesis

Redazione:

Alzaia Nav. Pavese 34 – 20136 Milano

telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

Tutti i diritti riservati.

In copertina: M. Klinger, *Die blaue Stunde*.

INDICE

• <i>Presentatione. L'a-contemporaneità di Oswald Spengler</i> di Stefano Zecchi	p. 7
• <i>Quante volte muore l'Occidente? La tesi spengleriana del duplice tramonto</i> di Michael Thöndl	p. 13
• <i>La morfologia della storia di Spengler nel contesto dello storicismo e della sua crisi</i> di Gilbert Merlio	p. 31
• <i>Oswald Spengler e l'idea di «sviluppo»</i> di Domenico Conte	p. 43
• <i>Guardando il tramonto</i> di Giuseppe Raciti	p. 51
• <i>Dominio, destino, declino. Spengler e la tecnica</i> di Michela Nacci	p. 65
• <i>Spengler fra morale euclidea e contrappunto bancario</i> di Luciano Arcella	p. 85
• <i>Il volto della storia. Fisiognomica, morfologia e storiografia in Spengler</i> di Giovanni Gurisatti	p. 95
• <i>L'alleanza fra rivoluzione bianca e rivoluzione di colore: ancora sulle pseudomorfofi storiche di Spengler</i> di Fortunato Cacciatore	p. 123
• <i>Evola lettore di Spengler</i> di Gianfranco de Turris	p. 133
• <i>«Nel segno del tramonto della civiltà». La cultura della crisi in Albert Schweitzer</i> di Renato Pettoello	p. 143
• <i>Il museo della storia e la metafisica della terra. Ernst Jünger e Il tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler</i> di Maurizio Guerri	p. 155
• <i>Spengler nichilista «classico»?</i> <i>Appunti sull'inconciliabilità di Goethe e Nietzsche</i> di Giampiero Moretti	p. 177
• <i>Dialettica di un'immagine dell'Occidente</i> di Markus Ophälders	p. 187
• <i>Herder, Spengler e la filosofia della storia</i> di Francesca Marelli	p. 193
• <i>Weltanschauung e storia universale: su Dilthey e Spengler</i> Giancarlo Magnano San Lio	p. 203
• <i>La sostanziale diversità dello storicismo di Spengler</i> di Matteo Brega	p. 215

IL VOLTO DELLA STORIA

Fisiognomica, morfologia e storiografia in Oswald Spengler

di
Giovanni Gurisatti

«Un fisionomo è un *eletto* da Dio quanto un poeta: il suo sguardo deve colpire come il fulmine; egli sa disegnare il sentimento, ritrarre l'anima».

Herder a Lavater, 20 febbraio 1775

1. La costellazione dell'espressione

Parlare di «volto della storia» o di «fisiognomica della storia» perde il suo carattere suggestivo e ornamentale qualora si considerino tali locuzioni come sintesi semantiche rigorose di una costellazione di elementi storici e metodologici ruotanti tutti attorno alla questione dell'espressione visiva e della sua comprensione. Tale «costellazione ermeneutica dell'espressione» può essere considerata come la struttura di ogni scienza dello spirito che si muova entro tre presupposti gnoseologici fondamentali: l'idea che i fenomeni non siano meri fatti empirici, bensì espressione (*Ausdruck*), cioè immediata apparenza visibile di un'essenza invisibile, differenza di visibile e invisibile; l'idea che la comprensione del fenomeno espressivo si basi sulla visione intuitiva o intuizione visiva (*Anschauung*), cui si attribuisce una capacità divinatoria di penetrazione immediata del senso del visibile; infine l'idea che la comprensione intuitiva del fenomeno visivo si dia solo in termini di esperienza (*Erlebnis*) individuale di una specifica individualità formale: vivente *faccia-a-faccia* fra un soggetto e un oggetto unici e irripetibili.

Già da questi elementi della costellazione – espressione, intuizione, esperienza, individualità – emerge l'affinità che lega paradig-

ma ermeneutico e paradigma fisiognomico, giacché la fisiognomica può definirsi come la vissuta esperienza dell'altrui individualità che ne comprende il volto quale espressione in-differente o apparenza visibile di un'essenza invisibile colta tramite l'intuizione visiva. La costellazione dell'espressione è costitutiva della fisiognomica in termini originari, sicché la fisiognomica si presenta come il prototipo di ogni comprensione intuitiva dell'espressione visiva, quindi anche di quella che fonda le scienze dello spirito basate sul vedere. Se la fisiognomica così definita è l'ermeneutica del carattere nel *medium* del volto, la comprensione storica, quale esperienza intuitiva-visiva del fenomeno storico inteso come espressione simbolica individuale della sua essenza epocale, è di per sé una «fisiognomica del volto della storia». In virtù di una rigorosa trasposizione, il volto dell'uomo si traduce in volto della storia e la fisiognomica dell'uomo si traduce in fisiognomica della storia. Solo in questa prospettiva parlare di volto della storia acquista un senso non meramente «metaforico».

Questa traduzione della fisiognomica dal volto umano al volto della storia presenta storicamente e metodologicamente un passaggio intermedio, ossia un'ermeneutica delle forme visive che non è già più un sapere del volto umano, e non è ancora un sapere del

volto della storia, ma che nondimeno consideri il proprio ambito come organicamente vitale e storicamente mutevole: un sapere «estetico» della natura vivente che, nel suo essere comprendente, intuitivo e individualizzante, può essere definito, a rigore, una fisiognomica del «volto della natura». Solo in virtù di questo passaggio attraverso una fisiognomica delle forme espressive organiche e inorganiche la costellazione dell'espressione può dirsi veramente compiuta.

Struttura qualificante delle *Geisteswissenschaften* basate sulla visione è la stretta connessione fra tutti questi elementi, nel segno dell'intima affinità che lega sapere fisiognomico e sapere ermeneutico.

La costellazione dell'espressione trova in Spengler la sua formulazione metodologica più compiuta. La sua è la prima concezione della storia che si fonda in modo consapevole ed esplicito sulla traduzione-corrispondenza fra ermeneutica del volto dell'uomo (fisiognomica) ed ermeneutica del volto della natura (morfologia), nonché sulla fattiva trasposizione di *entrambi* questi saperi nell'ermeneutica del volto della storia (storiografia). In Spengler fisiognomica, morfologia e storiografia – con i rispettivi oggetti: volto, *Urphänomen*, civiltà – *entrano in costellazione*, e si mantengono come componenti *tutte indispensabili* del suo paradigma cognitivo. Appare quindi riduttivo, dal punto di vista esegetico, sia identificare *tout court* la storiografia di Spengler con la sola morfologia, sia tanto più schiacciare la fisiognomica sulla morfologia, dato che nell'opera spengleriana questi termini mantengono la loro autonomia semantica e la loro specificità gnoseologica. In realtà, nelle pagine del *Tramonto* balza agli occhi non solo la *differenza nell'affinità* fra fisiognomica e morfologia, ma anche il fatto che tale affinità si basa precisamente sulla traduzione della

comprensione delle forme umane nella comprensione delle forme naturali. È vero quindi che, essendo la civiltà il «fenomeno originario» di ogni storia, ed essendo il fenomeno originario, in termini morfologici, quello in cui l'idea «si presenta pura al nostro sguardo», la storiografia altro non è che una morfologia volta a cogliere l'idea della civiltà espressa nella sua «manifestazione sensibile sotto specie di storia». È anche vero però che per Spengler esattamente «nello stesso rapporto» di idea e fenomeno «sta l'anima col corpo vivente, sua espressione nel mondo luminoso che si dischiude ai nostri occhi»¹. Ora, non v'è dubbio che per Spengler sia la morfologia della natura (di Goethe) quella che «va applicata nel senso più rigoroso a tutte le forme della storia umana» (T, 18), però è altrettanto indubbio che, se fare storia significa comprendere quelle grandi «individualità umane di ordine superiore» (T, 248) che sono le civiltà, comprenderne cioè la fisionomia, la gestualità, le azioni «allo stesso modo di come si comprendono quelle di un dato individuo» (T, 165), allora la morfologia tanto della natura che della storia appare a sua volta debitrice – quantomeno sul piano gnoseologico – di una *Menschenkenntnis* propriamente fisiognomica, poiché è di fatto in quanto fisionomo e *Menschenkennner*, e non come fisico, chimico, fisiologo o biologo che lo storico e morfologo – allo scopo di scriverne la «biografia», anzi di farne il «ritratto» – considera i «tratti del volto della storia» in quanto «simbolo, espressione» dell'anima di una civiltà (T, 166). Solo in questa prospettiva si rende intelligibile la distinzione cruciale, operata nel *Tramonto*, fra una morfologia «sistemica», naturalista, scienzialista, meccanicista, causalista e nomotetica, e una morfologia, appunto, «fisiognomica», fondata sulla *Menschenkenntnis* e sulla «esperienza vivente», dunque organica, simbolica,

¹ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone e F. Jesi, tr. it. di J. Evola, 2 voll., Milano 1978, vol. I, p. 171 (d'ora in poi T).

vitale, storica e idio-grafica (cfr. T. 163-164). Per Spengler solo *quella* morfologia che si ispiri alla fisiognomica può stare legittimamente alla base della comprensione storica.

Se quindi la novità e l'importanza di Spengler per le *Geisteswissenschaften* consistono nella lucida messa a fuoco della costellazione dell'espressione in *tutte* le sue componenti – espressione, intuizione, individualità, volto, *Urphänomen*, civiltà; fisiognomica, morfologia, storiografia – appare limitato, anche al di là di molte sue affermazioni, riferire il suo metodo al solo Goethe e alla sua morfologia della natura, traducendo automaticamente «fisiognomica» in «morfologia», o lasciando comunque inindagato – come accade d'abitudine negli studi spengleriani – il primo dei due termini dell'equazione. Si rende a nostro avviso necessario approfondire piuttosto la conoscenza del paradigma fisiognomico in quanto tale, così come emerge storicamente nel personaggio più vicino a Goethe, Lavater, la cui fisiognomica, votata alla «promozione della *Menschenkenntnis*», ebbe un influsso decisivo sulla formazione delle idee morfologiche di Goethe, che potrebbero essere intese come una traduzione del sapere del volto nel sapere della *Gestalt*. Ciò vale tanto più in quanto proprio in Lavater emergono per la prima volta i lineamenti fondamentali di un'ermeneutica dell'espressione visiva fondata sullo sguardo, cioè di un paradigma cognitivo caratterologico che può essere posto all'origine della metodologia delle scienze dello spirito basate sul vedere². È l'originaria ispirazione fisiognomica della morfologia goethiana a fare di essa una sim-

bolica universale della natura vivente, e non una scienza, ed è in questo senso che Spengler la intende, sicché si potrebbe dire che la fisiognomica come tale costituisce una di quelle «fonti» sotterranee – peraltro mai argomentata in termini espliciti – che alimentano il fiume impetuoso della sua opera.

2. Fisiognomica e morfologia

Lavater non è uno scienziato, bensì un eremeneuta che mira a una comprensione individualizzante del volto e del corpo umani³. Nella sua fisiognomica le suggestioni scientifiche, che pure non mancano, svolgono un ruolo quasi posticcio: fisiologia, anatomia, semiotica medica, biologia, zoomorfologia, antropologia, calcoli, misurazioni, classificazioni, tipizzazioni astratte costituiscono elementi residuali rispetto a un'effettiva *pratica interpretativa fenomenologica* del volto centrata sull'unicità e singolarità dell'espressione e concepita come un'«arte» della visione che per la maggior parte «deve restare comunque affidata esclusivamente al genio»⁴, al presagio, ossia all'intuizione e all'esperienza individuale. Il prototipo del fisionomo non è lo scienziato, bensì il mistico «carismatico» possessore di uno sguardo che è «genio per l'invisibile, presagio dell'invisibile nel visibile»⁵. Le chiavi profonde della fisiognomica di Lavater, che costituisce una «svolta ermeneutica» rispetto al naturalismo imperante nelle fisiognomiche precedenti, stanno in una sim-bolica cristologica basata sul mistero dell'incarnazione (espressione di Dio nell'uomo) e

2 Su ciò cfr. A. Käuser, *Die Physiognomik des 18. Jahrhunderts als Ursprung der modernen Geisteswissenschaft*, in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», n. 42, 1991, pp. 129-144, in cui peraltro non compare alcun riferimento a Spengler e alla caratterologia.

3 Cfr. G. Gurisatti, *Il carisma dello sguardo. La visibilità dell'invisibile nella fisiognomica di Lavater*, in «Rivista di estetica», XXXVII, n. 5, 1997, pp. 119-138.

4 J.C. Lavater, *Della fisiognomica* cit., tr. it. in J.C. Lavater-G.C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica: un dibattito settecentesco*, a cura di G. Gurisatti, Padova 1991, pp. 81 e 94 e ss.

5 J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschlichkeit*, Leipzig-Winterthur, 4 voll. (rist. an. Zürich 1968-1969), vol. III, fr. X, l. p. 238 (d'ora in poi PF). Ove possibile faremo riferimento alla tr. it. parziale di M. de Pasquale, Roma-Napoli 1989).

in un'idea mistica di «lingua celeste»⁶ angelico-paradisiaca puramente espressiva, visiva e mimica, di cui l'espressione corporea umana è il riflesso mondano, sia pure degradato. Leggere, ascoltare e interpretare questa lingua-scrittura del volto e del corpo è il compito del fisionomo: egli deve saper vedere «l'anima nel corpo»⁷, «l'espressione veritiera visibile di qualità interiori in sé invisibili»⁸. Il suo sguardo è intuitivo e divinatorio, ma soprattutto *individualizzante*: l'individualità è per Lavater «il primo, il più profondo, sicuro e indistruttibile principio fondamentale della fisionomica»⁹, poiché nonostante ogni analogia e somiglianza qualsiasi volto resta un fenomeno originario unico, irripetibile e necessario. L'intera compagine dei *Fragmente* non è che un esercizio meditativo finalizzato alla *Bildung* di un tale sguardo, o «gusto» ottico, nella consapevolezza della sua sostanziale inadestrabilità e improducibilità.

A questa scuola si è formato lo sguardo di Goethe. Al di là del dissidio circa la *Christusfrage*, che oppone il fanatismo religioso dell'uno al relativismo pagano dell'altro, e indipendentemente dai giudizi poco lusinghieri successivamente formulati da Goethe su Lavater, che non rendono del tutto giustizia all'importanza che questi ebbe nella sua formazione, sta di fatto che negli anni della loro amicizia (iniziata nel 1773) i due discussero «senza interruzione» e «radicalmente» di fisionomica¹⁰, tanto che Goethe collaborò assiduamente alla realizzazione dei primi due volumi dei *Fragmente* (1775 e

1776). È difficile disconoscere l'ispirazione «lavateriana» della *zarte Empirie* di Goethe: la costellazione di espressione, intuizione, esperienza e individualità, l'idea di combinare scienza e poesia, la «fantasia sensibile esatta», la vivente connessione fra «occhi della mente e occhi del corpo», la dinamica polarità fra «occhio» e «fenomeno», il valore cognitivo dell'*Anschauung*, l'allergia per le ipotesi astratte e i metodi quantitativi sono tutte componenti «fisiognomiche» dell'ap-proccio goethiano ai fenomeni naturali. In fondo, la pretesa di Goethe di vedere l'idea «con gli occhi»¹¹, che sta alla base della nozione di *Urphänomen*, corrisponde alla pretesa di Lavater di «vedere l'anima con gli occhi», e le accurate esegesi goethiane di materiali fisiognomici contenute nei *Fragmente* dimostrano che non si tratta di una corresponsa puramente teorica.

Ma è la concezione stessa della morfologia della natura di Goethe ad affondare le proprie radici nella fisiognomica, da cui essa trae la sua linfa ermeneutica, pur allontanandosi dalla sfera antropologica. A tale proposito è bene ricordare però che Lavater, memore della *signatura rerum* di Böhme – che egli considera un profondo fisionomo – non solo afferma che

ogni cosa a questo mondo [...] ha una propria fisionomia specifica, individuale [...] e caratteristica in base alla quale possiamo giudicare la sua intima costituzione individuale¹²,

ma nei *Fragmente* si cimenta cursoriamente in una (peraltro non del tutto improbabile) fi-

6 Cfr. J.C. Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit*, in *Johann Caspar Lavaters ausgewählte Werke*, a cura di E. Staehelin, 4 voll., Zürich 1943, vol. I, pp. 182 e ss. (lettera XVI).

7 PF, III, XI, I (tr. it., p. 247).

8 *Ibid.*, I, VII (tr. it., p. 41).

9 *Ibid.*

10 Cfr. J.W. Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, a cura di A. Cori, Torino 1957, pp. 956 e 981. Del-le sue «ricerche fisiognomiche» e di «studi e discussioni» con Lavater Goethe dà notizia anche negli scritti botanici: cfr. J.W. Goethe, *Premessa al contenuto*, in *Id.*, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Milano 1983, p. 47 (d'ora in poi MP).

11 Cfr. J.W. Goethe, *Un fortunato avvenimento*, in MP, 98.

12 Lavater, *Della fisiognomica* cit., p. 75, c. n.

siognomica dei «volti» di singoli animali (ad esempio scimmie e cavalli)¹³. Goethe andava particolarmente fiero del proprio contributo ai *Fragmente* dedicato ai crani animali, che può essere considerato il nucleo originario delle sue indagini morfologiche¹⁴. Ora, è ben vero che egli, in disaccordo con Lavater, ritiene che il cranio di un animale (come quello di un uomo) non possa esprimerne il «carattere individuale», bensì soltanto il «carattere della specie» cui esso appartiene, però decisivo resta il fatto che, secondo il dettato della *Fiognomica* pseudo-aristotelica citata in apertura del frammento¹⁵, ciò che dà *forma* all'animale non sono la funzione efficiente, le abitudini acquisite, l'adattamento selettivo, l'ambiente esterno, bensì la sua predisposizione originaria, il suo temperamento, il *carattere* innato della sua specie, dunque un principio formativo vitale-psichico interno (un'«idea») che necessita di essere compreso nella sua espressione formale, sicché la forma si sottrae *ab origine* alla spiegazione funzionale-meccanica-causale. Al di là delle (piuttosto banali) attribuzioni di qualità psichiche peculiari ai vari animali – ostinato il maiale, paziente il bue, eccetera – ciò che importa è il principio interpretativo: *la forma è l'apparire del carattere, il carattere è il senso della forma*. Perciò non si dà scienza e spiegazione (causale) della forma, bensì soltanto morfologia e comprensione (fisiognomica) di essa: la morfologia è comprensione intuitiva della *Gestalt* in quanto espressione del suo prin-

pio formativo interno, inteso in termini qualitativi, psico-simbolici.

Ed è significativo che i tardi testi sulla morfologia animale pubblicati da Goethe nel 1820 – che pure non recano traccia del carattere «morale» dell'animale – conservino intatto il loro originario nucleo fisiognomico: l'animale singolo vi è definito «un microcosmo esistente in sé e per sé», il cui «impulso formativo» interno ha plasmato ogni sua forma «prescindendo dalle circostanze esteriori», sicché il morfologo non deve chiedersi «a che cosa serve» una parte (schema causale), bensì quale ne è il principio formatore (schema espressivo)¹⁶. Analogamente, nell'eleghia *Metamorfosi degli animali*, composta nel 1806, ma pubblicata nel 1820, è l'energia interna sprigionante dall'«archetipo» (carattere) a pre-determinare la forma all'animale, sicché è la forma in quanto espressione di un peculiare impulso formativo interiore a condizionare il modo di vivere dell'animale, e non viceversa: per forti che possano essere gli influssi casuali-casuali dell'ambiente, dell'adattamento e delle abitudini sulla forma, l'archetipo, a saperlo vedere, resta sempre riconoscibile¹⁷. Ma tutto ciò costituisce l'anima stessa (ermeneutica) della fisiognomica, disciplina «antidarwiniana» *ante litteram*. Goethe – come dirà Spengler – è l'antidarwin per eccellenza¹⁸, e lo è esattamente in quanto fisionomo.

Ancora nel 1798, in un frammento dedicato al «compito della morfologia»¹⁹, accan-

13 Cfr. PF, II, II, XV, pp. 174-180; III, II, II, pp. 65 e ss.

14 Cfr. PF, II, II, XIII, pp. 137-142.

15 Pseudo Aristotele, *Fisiognomica*, I, 805 a 12-18.

16 Cfr. J.W. Goethe, *Primo abbozzo di un'introduzione generale all'anatomia comparata fondata sull'osteologia*, in Id., *Metamorfosi degli animali*, a cura di B. Maffi, Milano 1986, p. 32 (d'ora in poi MA).

17 Vedi MA, 49. Analoghe considerazioni riguardo all'uomo sono svolte da Lavater nei *Fragmente* (IV, I, 1, tr. it. in Lavater-Lichtenberg, *op. cit.*, pp. 167-169), che conclude: «Perché mai la *forma originaria* dell'uomo non dovrebbe potersi mostrare sempre, anche attraverso una stratificazione di elementi casuali?».

18 Cfr. T. 693-696. Sul radicato antidarwinismo e antievoluzionismo della «metafisica biologica» spengleriana cfr. D. Conte, *Catene di civiltà. Studi su Spengler*, Napoli 1994, in part. pp. 227-273.

19 Cfr. J.W. Goethe, *Aufgabe der Morphologie*, in Id., *Werke. Weinarter Ausgabe*, sez. II, vol. 12, a cura di R. Steiner e B. Suphan, 1896 [rist. an. München 1987], pp. 242 e ss.

to a discipline utili al suo sviluppo, come la storia naturale, l'anatomia, la chimica, la teoria della natura, la zoonomia, Goethe assegna un ruolo privilegiato proprio alla fisiognomica, quale studio «della forma in quanto esprime determinate qualità». Essa è da un lato «semiotica», relativa a sintomi e indizi dello stato fisiopatologico interno, dall'altro «fisiognomica» propriamente detta, relativa ai tratti del carattere intellettuale e morale. Ciò che più importa è però che per Goethe il fisionomo è «vicinissimo al morfologo», giacché entrambi comprendono la *Gestalt* solo tramite il «senso dell'occhio» nella sua intrinseca «significatività». Intenso è lo scambio (in)formativo fra i due: il fisionomo indica al morfologo «l'attenzione per l'influsso del mutamento psichico sugli organi fisici», il morfologo rafforza nel fisionomo «la fede nella significatività della forma»... In questo scritto è dunque Goethe stesso ad autorizzare l'ipotesi di una traduzione dalla fisiognomica alla morfologia.

Viceversa, però, il desiderio di emanciparsi dall'influsso di Lavater e di fornire una legittimazione autonoma alla propria morfologia porta Goethe, nel contempo, a una vera e propria denegazione della sua prossimità alla fisiognomica. Ora, non v'è dubbio che negli ultimi decenni del secolo tale termine apparisse negativamente inflazionato – grazie all'«orda di cavallette» dei seguaci apocriefi di Lavater – ma risulta ugualmente sintomatica la cassazione operata da Goethe nei confronti della fisiognomica in due frammenti morfologici analoghi e coevi a quello citato: in *Concetti per una fisiologia*, dalle discipline utili alla morfologia è espunta proprio la fisiognomica, sostituita dalla fisiologia. Meglio: la morfologia ha totalmente fagocitato la fisiognomica, definendosi quale

studio dell'insieme organico... ricostruendola armonicamente con le facoltà dello spirito [c. n.]²⁰.

Un minimo di falsa coscienza riguardo a questa operazione Goethe lo dimostra nelle *Considerazioni sulla morfologia in generale*, in cui, eliminata la fisiognomica dalle scienze utili alla morfologia, conclude:

Convien che la morfologia si legittimi come scienza a sé [...] essa deve legittimarsi come scienza speciale [...] stabilendo un punto di vista nuovo, dal quale osservare in modo facile e sicuro le cose naturali. Essa ha il grande vantaggio [...] di non essere in conflitto con nessuna disciplina, di non doverne cacciare via nessuna per assicurarvi un posto [c. n.]²¹.

L'ipocrisia di queste parole di Goethe appare tanto più stridente se se ne considerano le più mature definizioni di morfologia fornite in seguito: la morfologia, scrive nel 1807, risponde al

bisogno di conoscere il vivente in quanto tale, di vederne in mutuo rapporto le parti esterne visibili e tangibili, di considerarle indici del loro interno [c. n.], e per tal modo dominare l'interno, per così dire, in una visione intuitiva²².

Difficile non rammentare qui la definizione di «fisiognomica» fornita più di trent'anni prima da Lavater:

Fisiognomica è il sapere del rapporto dell'esterno con l'interno, della superficie visibile con il contenuto invisibile, di ciò che visibilmente è animato con ciò che invisibilmente anima²³.

Certo, l'intento di Goethe è quello di allargare il campo d'azione in direzione di una simbolica universale della natura organica e inorganica che oltrepassa i limiti dell'antropologia:

20 J.W. Goethe, *Concetti per una fisiologia*, in MP, 103.

21 J.W. Goethe, *Considerazioni sulla morfologia in generale*, in MP, 105-106.

22 J.W. Goethe, *Introduzione all'oggetto*, in MP, 42-43.
23 PF, I, II (tr. it., p. 31).

La morfologia – annota sempre nel 1807 – si basa sulla convinzione che tutto ciò che è debba anche dar segno di sé e apparire [...]. Noi ci rivolgiamo a tutto ciò che ha forma. Tutto l'inorganico, il vegetale, l'animale, l'umano dà esso stesso segno di sé, appare com'è al nostro senso esterno e interno²⁴.

Dunque il termine «fisiognomica», troppo compromesso con l'umano e il morale, può andargli stretto. Tuttavia, un analogo spirito universalistico anima anche la fisiognomica lavateriana:

E la natura – si legge nei *Fragments* – non è tutta fisiognomia? Superficie e contenuto? Corpo e spirito? Effetto esterno e energia interna? Inizio invisibile, fine visibile? [...] Ogni esteriotà è espressione della costituzione dell'interno... Ogni pera, ogni mela ha una fisiognomia propria²⁵.

Nel nome della *signatura rerum* la natura tutta, per Lavater, è lingua, scrittura, segno e forma vivente, proprio come per Goethe. La sua invero non è ancora una teoria universale della *Gestalt* – che nemmeno Goethe del resto fornisce in termini compiuti – però ne costituisce la premessa indispensabile.

In realtà, si potrebbe sostenere che la vera novità della morfologia di Goethe rispetto alla fisiognomica di Lavater sta nel concetto di *metamorfosi*, enunciato in sintesi in un frammento del 1807:

La forma è qualcosa di mobile, di diveniente, di trapassante. La dottrina della forma è dottrina della metamorfosi. La dottrina della metamorfosi è la chiave di tutti i segni della natura²⁶.

Questo accentuato elemento di mobilità e plasticità²⁷, anzi di *storicità* – come dice Spengler – è senz'altro poco presente in Lavater, al cui fissismo già Lichtenberg oppone il trasformismo potenzialmente illimitato del suo «uomo camaleonte»²⁸. Bisognerà attendere l'opera di Kassner per giungere a un'autentica rivoluzione panmetamorfica della fisiognomica²⁹. Tuttavia anche Lavater ammette una sia pure *relativa* trasformabilità del carattere e del volto:

Ognuno – scrive – deve rimanere ciò che è. Solo fino a un certo grado può perfezionarsi, espandersi, svilupparsi... *La fisiognomia e il carattere di ogni uomo possono cambiare in modo straordinario; ma solo in un determinato modo* [c. n.]³⁰.

Ora, i famosissimi versi di Goethe, universalmente considerati (anche da Spengler) la *summa* poetica del suo concetto di metamorfosi:

Così devi essere, a te stesso non puoi sfuggire [...] e non v'è tempo o forza che possa infrangere la forma in te impressa che vivendo si sviluppa³¹.

non dicono forse esattamente lo stesso? Qui non v'è traccia di illimitato «camaleontismo» della forma, al contrario: sia per Lavater che per Goethe si dà bensì mutamento della forma (del carattere), eppure tale mutamento avviene di volta in volta in base a un principio (legge) di mutabilità *interna* originario, predeterminato, individuale, necessario e immutabile. «Sii quel che sei e diventa quel che puoi»³², sentenzia Lavater

24 J.W. Goethe, *Morphologie*, in Id., *Werke. Weimarer Ausgabe* cit., sez. II, vol. 6, 1891, p. 446.

25 PF, I, VII (tr. it., pp. 46 e 48).

26 Goethe, *Morphologie* cit., p. 446; cfr. T, 159.

27 Cfr. Goethe, *Introduzione all'oggetto* cit., p. 43.

28 Cfr. G.C. Lichtenberg, *Sulla fisiognomica: contro i fisiognomi*, in Lavater-Lichtenberg, *op. cit.*, p. 101.
29 Si veda R. Kassner, *I fondamenti della fisiognomica. Il carattere delle cose*, a cura di G. Gurisatti, Vicenza 1997.

30 PF, IV, II, II (tr. it., p. 291).

31 J.W. Goethe, *Urworte. Orphisch*, str. I (Δράματα), vv. 5-8, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. I, a cura di E. Trunz, München 1982, p. 359.

32 PF, IV, II, II (tr. it., p. 291).

enunciando il presupposto secondo cui ogni metamorfosi – che è in-differenza di essere-e-divenire – nella sua storicità, rimane *destino*, poiché nessuna forma può tradire il proprio carattere archetipico:

In base a leggi eterne si formano tutte le membra – recita la *Metamorfosi degli animali* – e la forma più strana conserva in segreto l'archetipo³³.

E la *Metamorfosi delle piante*: «Ogni pianta l'annuncia eterne leggi [...] s'anche mutato te ne appaia il tratto»³⁴. Come si vede, l'accento cade indubbiamente più sulla *costanza* e *necessità* delle leggi interne del mutamento, che sul mutamento in sé, che non è mai libero e casuale.

Ma ciò che più importa è che anche qui ci troviamo di fronte a un'evidente trasposizione in ambito naturale (bio-zoologico e botanico) di un principio prettamente caratterologico, quello del «demone» personale che, come un destino inesorabile, guida i mutamenti del carattere e del corpo nel corso della singola *biografia* individuale: un principio che Goethe, forse (però è arduo dubitarne), può non avere desunto direttamente da Lavater e dalla sua fisiognomica, e che tuttavia rivela – lo vide bene Klages³⁵ – come al fondo della sua intera *Weltanschauung* morfologico-metamorfica si pongano anzitutto le sue doti di fisiologo, caratterologo e *Menschenkenner*. Con tutto ciò Spengler – il biografo delle civiltà – farà i conti.

3. *Monadologia e micrologia*

Scrivendo Lavater: «Tutti i corpi umani sono simili, ma nessuno è del tutto uguale all'altro»³⁶. Scrivendo Goethe: «Tutte le forme sono affini, e niuna somiglia all'altra»³⁷. Scrivendo Lavater:

Ogni parte di un tutto organico è immagine del tutto; ha le stesse caratteristiche del tutto [...] Ogni parte del corpo ha il suo rapporto con il corpo di cui è parte³⁸.

Scrivendo Goethe:

Ciò che chiamiamo parti di un essere vivente è talmente inseparabile dal tutto che le stesse parti possono essere comprese soltanto nel e col tutto [...]. Nella natura vivente nulla accade che non sia in rapporto col tutto³⁹.

La serie delle assonanze fra la fisiognomica di Lavater e la morfologia di Goethe potrebbe continuare. Sta di fatto che alla base di questa manifesta affinità-nella-differenza c'è una «legge occulta», costituita dalla *metafisica monadologica* di Leibniz.

Lavater – scrive Kuno Fischer –, fondò la sua fisiognomica in tutto e per tutto sulle idee della dottrina monadologica [...]. I principi capitali della fisiognomica dipendono completamente dalla monadologia⁴⁰.

Questo giudizio trova conferma in ogni pagina dei *Fragmente*. Nell'universo fisiognomico vigono le leggi monadologiche di armonia, analogia e continuità: nell'uomo ciascuna forma, «corporatura, statura, colorito,

33 MA, 49.

34 J.W. Goethe, *Metamorfosi delle piante*, in MP, 88.

35 Cfr. L. Klages, *Goethe als Seelenforscher*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di E. Frauchiger e altri, vol. V (*Charakterkunde II*), Bonn 1979, pp. 248 e ss.

36 Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit* cit., p. 142. Questo concetto è rimarcato in PF, I, VII (tr. it., pp. 41-42).

37 Goethe, *Metamorfosi delle piante* cit., p. 86.

38 PF, IV, I, III (tr. it., p. 259).

39 J.W. Goethe, *Studium da Spinoza e L'esperimento come mediatore fra oggetto e soggetto*, in MP, 124 e 130.

40 K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. III (*Leibniz*), Heidelberg 1920, p. 677.

capelli, pelle, vene, nervi, ossa, voce, andatura, comportamento, stile, passione, amore, odio», è espressione simbolica di quell'unitaria origine unitaria – il carattere – che in tutte si manifesta⁴¹. Come per Leibniz

nella minore delle sostanze un occhio acuto come quello di Dio potrebbe leggere l'intero ordine delle cose dell'universo: *quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*⁴²,

così per Lavater un «intelletto angelico» potrebbe determinare la conformazione di un corpo «in base a un'articolazione o a un muscolo», sicché gli «sarebbe sufficiente un solo muscolo per dedurre l'intero carattere di un uomo»⁴³. E come per l'uno «in ogni minima parte di materia» c'è «un mondo di creature [...] di anime», sicché ciascuna minuzia esprime tutte le altre ed è «uno specchio vivente perpetuo dell'universo»⁴⁴, così per l'altro «in natura non vi è propriamente nulla che sia in sé grande o piccolo, più o meno percettibile e significativo»⁴⁵, sicché anche nel volto umano non v'è tratto che non sia «specchio vivente» dell'universo corporeo, dunque del carattere: qui «ogni *tutto* è il dettaglio *più piccolo*, e ogni dettaglio è il filo della tessitura del tutto»⁴⁶. E ciò che vale per lo spazio vale anche per il tempo del carattere, giacché come per Leibniz nell'anima di un individuo si trovano «i resti di tutto ciò che gli è accaduto e i segni di tutto ciò che gli accadrà»⁴⁷, così per Lavater la fisiognomica è «senso per il ca-

attere *futuro* dell'uomo ancora rinchiuso in quello presente»⁴⁸.

Ma nella fisiognomica di Lavater valgono anche altri principi cardine della monadologia: il principio di individualità, della cui importanza si è già detto, per il quale ciascun volto è unico, necessario, insostituibile e irripetibile⁴⁹; il principio degli indiscernibili, per cui, nonostante l'omogeneità del tutto, «non vi sono mai in natura due esseri perfettamente uguali»⁵⁰, a vantaggio della necessaria varietà e differenziazione dell'universo: il principio dell'armonia non causale-meccanica, bensì «ideale-espressiva» fra anima e corpo⁵¹; infine il *Satz vom Grund*, giacché, spiega Lavater,

se è significativo un tratto appariscente, lo è anche quello inappariscente. Il più piccolo deve avere la sua ragione tanto quanto il più grande. Tutto ha la sua ragione, oppure nulla [...]. L'inclinazione e la tensione di una qualsiasi linea impercettibile del volto [...] non possono essersi formate senza una ragione sufficiente o secondo leggi diverse da quelle che determinano il lineamento più marcato o il tratto curvo più evidente⁵².

È questo un concetto micro-monadologico e fisiognomico dalle chiare implicazioni morfologiche:

Ed è sempre l'Uno eterno – scrive Goethe nel 1820, – che in più forme si disvela, piccolo il grande, grande il piccolo, tutti al modo loro proprio [...] così forma Egli e trasforma⁵³.

41 PF, IV, I, III (tr. it., p. 260).

42 G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di E. Cecchi, Roma-Bari 1988, p. 11.

43 Lavater, *Della fisiognomica* cit., p. 78.

44 G.W. Leibniz, *Monadologia*, in Id., *Monadologia e Discorso di metafisica*, a cura di M. Mugnai, Roma-Bari 1986, p. 50 (par. 66) e p. 46 (par. 56).

45 Lavater, *Della fisiognomica* cit., p. 77.

46 PF, IV, II, VI (tr. it., p. 292).

47 Leibniz, *Discorso di metafisica* cit., p. 69 (par. 8).

48 PF, IV, II, III, p. 119.

49 Cfr. *ibid.*, II, III (tr. it., pp. 139 e ss.).

50 Leibniz, *Monadologia* cit., p. 35 (par. 9).

51 Cfr. *ibid.*, p. 45 (par. 51) e pp. 53-54 (par. 78-81). Vedi anche G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, a cura di G. Cantelli e M. Marilli, Milano 1993, in part. pp. 199-205 (part. 59-66).

52 Lavater, *Della fisiognomica* cit., p. 77.

53 J.W. Goethe, *Parabase*, in MA, 51.

Il leibnizismo di Goethe non sfuggì a Spengler: «Quanto a Goethe», scrive, «egli fu, per tutta la sua mentalità, un discepolo di Leibniz» (T, 5-6)⁵⁴. Con una doverosa precisazione:

Leibniz fu il grande maestro di Goethe, nonostante questi non giungesse mai a consapevolezza di tale rapporto, appellandosi piuttosto sempre al nome – del tutto estraneo alla sua natura – di Spinoza, ogni qualvolta, *tramite l'influsso di Herder o in virtù di un'innata affinità elettiva* [c. n.], si trovò a trasportare nel suo modo di intendere un pensiero genuinamente leibniziano⁵⁵.

Ora, è lecito supporre che tale segreta «affinità» fra Goethe e Leibniz sia stata mediata non solo da Herder – che collaborò ai *Fragmente* e fu tra i primi a cogliere il nesso tra fisiognomica e monadologia – ma anche proprio da Lavater⁵⁶, dando origine a quella straordinaria costellazione fra monadologia, fisiognomica e morfologia – monade, volto e *Urphänomen* – che sarà alla base della storiografia di Spengler. Se dunque la morfologia goethiana può essere intesa come una sorta di «pandinamismo-panestetismo» che, proprio in quanto si libera dalla durezza geometrica e dal grigio monismo del panteismo razionale spinoziano, imprime una forte torsione vitale, differenziata e individuale a una Natura altrimenti raggelata in una «unità astratta e indifferenziata»⁵⁷, è assai probabile che

tale liberazione ricca di leibniziana vitalità sia stata ispirata a Goethe anche dall'anima monadologica della fisiognomica di Lavater. Il che non toglie che la sua morfologia rimanga una *monadologia pagana*, o quantomeno non cristiana, della Natura, che ha liquidato il trascendentismo lavateriano, aprendo definitivamente al mondo e alla storia⁵⁸. Di qui Spengler prende le mosse.

Anche al di là dell'uso sporadico del termine «monade» – che tuttavia non manca⁵⁹ – è del tutto condivisibile l'affermazione di Simmel secondo cui gli oggetti della natura, come li intende Goethe, «corrispondono più che mai alla monade leibniziana»⁶⁰. Proprio per questo, però, l'idea di una natura «mai in alcun luogo morta o muta», che dà la possibilità di leggere nelle sue più piccole parti «ciò che accade nell'intero»⁶¹, e che rimane «sempre la stessa nell'infinitamente grande come nell'infinitamente piccolo»⁶², – idea che rivela in modo innegabile la vicinanza fra Goethe e Leibniz – è talmente vicina all'intendimento di Lavater da sollevare il motivato sospetto di una sua complicità nella genesi monadologica della *Weltanschauung* goethiana. «Scorgere l'intero nel più piccolo»⁶³ potrebbe essere il motto di tutti e tre.

Questa costellazione fra monadologia, fisiognomica e morfologia trova conferma nel concetto stesso di metamorfosi – presente, con quello di «preformazione», nella *Mon-*

54 Sul rapporto Goethe-Leibniz cfr. P. Sichel, *Leibniz und Goethe*, in «Archiv für Philosophie», XXV, 1, 1918, pp. 1-26 e D. Mahnke, *Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltanschauungen*, Erfurt 1924, in part. pp. 3-31.

55 O. Spengler, *Pessimismus?*, in Id., *Reden und Aufsätze*, München 1951, p. 65 (d'ora in poi RA).

56 Cfr. Mahnke, *op. cit.*, p. 17.

57 Cfr. G. Simmel, *Goethe*, Leipzig 1913, p. 45 (cfr. *ibid.*, pp. 69 e 71).

58 In tal senso si può dire che Goethe non fa che sviluppare istintivamente le tensioni «panteiste» presenti nello stesso Leibniz e che questi tentò sempre di schivare (cfr. Sichel, *op. cit.*, p. 24).

59 Cfr. ad esempio J.W. Goethe, *Maxime e riflessioni*, a cura di S. Seidel, Roma 1983, pp. 93-94 (mass. 391 e 392. D'ora in poi MR).

60 Simmel, *op. cit.*, p. 3.

61 J.W. Goethe, *La teoria dei colori*, introd. di G.C. Argan, a cura di R. Tronconi, Milano 1979, p. 3 (d'ora in poi TC).

62 MR, 260 (mass. 1275).

63 J.W. Goethe, *Alterswerke. Sprüche I*, in Id., *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. I, *Gedichte und Epen*, I cit., p. 304.

*dologia*⁶⁴ – poiché è chiaro che l'idea secondo cui il carattere per Lavater e l'archetipo per Goethe mutano secondo leggi individuali costanti collima perfettamente con l'idea di Leibniz secondo cui

ogni sostanza o monade contiene nella sua essenza la legge dello sviluppo della serie delle sue attività, nonché tutto ciò che le è accaduto un tempo e che ancora le accadrà⁶⁵.

sicché sarebbe sufficiente poter «dare uno sguardo» al carattere dell'uomo, all'archetipo dell'animale e della pianta, o all'essenza della sostanza⁶⁶, per poterne leggere il *destino*, giacché l'«anima» di Lavater, il «demon» di Goethe e la «predisposizione» di Leibniz dicono, in fondo, la stessa cosa⁶⁷. Ma esattamente su questa possibilità di *vedere* l'anima nel corpo e l'idea nel fenomeno si reggono la fisiognomica e la morfologia: è questo il nucleo gnoseologico peculiare delle due discipline, che fonda il rapporto di affinità, coerenza e traduzione fra «volto» e «fenomeno originario», determinandone il comune statuto monadologico ed espressivo.

4. Volto e *Urphänomen*

Goethe, scrive Cassirer,

esige che il singolo, mentre è inquadrato nel contesto complessivo, nella serie costante dell'accadere, mantenga in tale inquadramento la sua concretezza e individualità. Esso deve essere e rimanere un che di particolare se si vuole che l'universale vi si rappresenti per davvero, vi si esprima cioè in termini simbolici⁶⁸.

Nella prospettiva goethiana ogni fenomeno è croce simbolica di concretezza e idealità, individualità e universalità:

Che cos'è l'universale? – scrive – Il caso singolo. Che cos'è il particolare? Milioni di casi... L'universale e il particolare coincidono⁶⁹.

Questo intreccio paradossale si presenta nell'*Urphänomen*, che in ciò rivela il suo statuto espressivo e monadologico: da un lato esso *esprime*, verticalmente, il principio formativo (l'idea) individuale del singolo organismo (pianta, animale) – dall'altro lato *rapresenta*, orizzontalmente, il principio formativo (l'idea) universale del regno (vegetale, animale) cui l'organismo appartiene, che a sua volta coincide con l'idea di Natura, cioè con «l'idea vivente del divenire» (cfr. T. 191 e 171). È questa la «legge senza tempo» che nel fenomeno originario è «offerta alla visione temporale, l'universale che si rivela immediatamente nella forma singola»⁷⁰. Data questa perfetta simultaneità, la penetrazione intuitiva del singolo fenomeno originario concreto e individuale costituisce nel contempo l'accesso privilegiato all'universale, poiché in entrambi i casi ciò che si esprime-rappresenta è l'idea stessa, che può quindi essere *veduta con i propri occhi*. Su questo statuto simbolico dell'*Urphänomen* Goethe è categorico: l'«idea» è ciò che si dà nell'esperienza, ciò che «sempre si manifesta», ciò che *appare* come «legge di tutti i fenomeni», ciò che «incontra» il fenomeno e a cui il fenomeno è «prossimo», sicché il compito del morfologo è, appunto, quello di «riconoscere l'idea nel fenomeno»⁷¹. *Dietro* i fenomeni originari, die-

64 Cfr. Leibniz, *Monadologia* cit., pp. 51-53 (par. 70-77). Su ciò cfr. H. Börsen, *Leibniz' Substanzbegriff und Goethes Gedanke der Metamorphose*, Stuttgart 1985, in part. p. 93.

65 Lettera di Leibniz ad Arnault del 23 marzo 1690.

66 Cfr. Leibniz, *Discorso di metafisica* cit., pp. 69 e 79.

67 Cfr. Sickel, *op. cit.*, pp. 9-10, e Mahnke, *op. cit.*, pp. 16-17.

68 E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Cassirer, Berlin 1921, pp. 52-53.

69 MR, 134 (mass. 558) e 136 (mass. 569).

70 Simmel, *op. cit.*, p. 57; cfr. Börsen, *op. cit.*, p. 89.

71 Cfr. MR, 239 (mass. 1136-1138) e TC, 179.

tro la *Gestalt*, non v'è nulla da cercare, poiché «in» essi l'idea si *esprime*, è cioè il polo invisibile di quella stessa unità vitale di cui la manifestazione è il polo visibile⁷². L'*Urphänomen* è, come dice Spengler, «l'idea immediatamente intuita nella sua forma nella realtà sensibile» (T. 103), ossia, diremmo noi, è il luogo della perfetta in-differenza espressiva fra idea e manifestazione.

Eppure, proprio per questo, non può sfuggire l'assoluta simmetria fra questa definizione morfologica del fenomeno originario e la definizione fisiognomica del volto in Lavater, che, come si è visto, è il luogo della perfetta in-differenza espressiva fra anima invisibile e corpo visibile. Non solo. Per Lavater il volto di ogni uomo, in quanto monade, è croce simbolica di individualità e universalità: da un lato *esprime* verticalmente il principio formativo (il carattere) individuale del singolo uomo, dall'altro, in modo simultaneo, *rappresenta* orizzontalmente il principio formativo (l'archetipo) universale di tutta l'umanità, che nella prospettiva mistico-cristologica non può essere che Cristo, l'Uomo-Dio. In altri termini: data la «somialtanza originaria fra l'uomo e Gesù, figlio e immagine del Dio invisibile», si ha che

come Cristo è l'immagine più viva, più perfetta e più eloquente del Dio invisibile [...] così ogni uomo è un'immagine di Dio e di Cristo⁷³.

Ne deriva che la penetrazione intuitiva del singolo volto concreto costituisce per Lavater l'accesso privilegiato non solo al suo carattere individuale, ma anche al suo archetipo universale, ossia a Cristo e a Dio, che nel nome del mistero trinitario in *ogni* uomo – per quanto corrotto – possono essere *veduti con i propri occhi*. Cristo è «ritratto di Dio» e «immagine archetipica dell'umanità»⁷⁴, sic-

ché in chiusura dei *Fragmente* Lavater può scrivere enfaticamente:

Tu, che pur forma non hai, formi il volto dell'uomo! Oh tu, che nel volto degli uomini contemplo! Oh tu, io, la tua rivelazione, attraverso ogni viso. Oh tu, mia rivelazione in ogni viso. Nel viso di Gesù Cristo ti vedrò, come tu mi vedi⁷⁵.

Schwärmeri religiosa a parte, l'archetipo simboleggiato nel Cristo Uomo-Dio, ossia nel mistero dell'incarnazione, è quello stesso dell'espressione, della visibilità dell'invisibile, sicché ciò che si rappresenta in tutti gli uomini è l'idea fisiognomica dell'espressione. Ora, non si può negare la forte analogia che intercorre fra il «Dio» dei *Fragmente* che si rivela nella *scrittura* di ogni volto e la «Dea» della *Metamorfosi delle piante*, le cui eterne leggi e le cui sacre lettere si annunciano in «ogni pianta», oppure l'«Uno eterno» della *Metamorfosi degli animali*, «che in più forme si dissvela», formando e trasformando i corpi di ciascuna creatura vivente. Anche da questa prospettiva la morfologia di Goethe, quale monadologia pagana fondata sulla Natura, appare una traduzione-reinterpretazione nella lingua naturale della fisiognomica di Lavater, quale monadologia cristiana fondata sull'Uomo-Dio.

Tuttavia lo statuto intimamente fisiognomico dell'*Urphänomen* può essere colto anche in modo meno dogmatico se lo si confronta con un altro termine chiave della morfologia di Goethe, con cui egli cerca di dare alla sua ricerca una veste maggiormente sistematica, ossia con il «tipo», due espressioni queste che non possono essere scambiate e tantomeno identificate. I fenomeni originari (la polarità luce-oscurità, la foglia, la vertebra, il granito) sono infatti veri e propri «punti pregnanti», eventi empirici individuali, *Geistalten* concrete e visibili – appartenenti quin-

72 Cfr. MR, 137 (mass. 575) e TC, 14 e 57-58.

73 Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit* cit., pp. 154 e 183.

74 Cfr. Goethe-Lavater, *Briefe und Tagebücher*, a cura di H. Funck, Weimar 1901, p. 9 (30 nov. 1773).

75 Cfr. PF, IV, *Conclusione* (tr. it., pp. 318-320).

di ancora all'ambito fenomenico, per quanto di rango superiore – che in un luogo e in un tempo determinati si polarizzano istantaneamente con lo sguardo, dando luogo a un *aperçu*, cioè a un'intuizione geniale a carattere «esoterico e indimostrabile»⁷⁶ cui «si arriva per percezione diretta, non tramite la riflessione»⁷⁷. *Aperçu* è l'intuizione-esperienza visiva dell'anima (idea) del fenomeno individuale espressa sul suo volto (forma), dove *l'universale e il particolare coincidono* monadologicamente.

Viceversa, il tipo – la cui funzione è di facilitare l'anatomia comparata – è immagine, modello, canone, norma generale e schema astratto. Si tratta bensì di un «archetipo» con cui il soggetto tenta di identificare l'archetipo secondo cui opera *realmente* la natura, però è un *arche-tipo* (non un'idea ma un *ideal-tipo*) costruito, elaborato, ottenuto sperimentalmente per deduzione dalla forma dei diversi animali e utilizzato come norma astratta per la loro classificazione e comparazione in base ad analogie, omologie, elementi comuni⁷⁸. Tale archetipo normativo non si rivolge «ai sensi», bensì «allo spirito», al solo occhio della mente: è un puro costruito euristico, una semiologia:

Dalla stessa idea generale di un Tipo – scrive Goethe – consegue che nessun animale singolo può essere assunto a canone di comparazione: *nessun individuo può essere il modello del tutto [...] non dobbiamo quindi cercare nel singolo un modello universale* [c. n.]⁷⁹.

Il concetto di tipo è senz'altro più utile dal punto di vista di una morfologia «sistematica», dato che, in quanto «ipotesi» soggettiva, è maggiormente praticabile in termini sperti-

mentali. Tale funzionalità gnoseologica si ottiene però al prezzo di cancellare i due cardini della morfologia «fisiognomica»: il paradosso monadologico del fenomeno originario – la croce simbolica di concreto e astratto, individuale e universale, visibile e invisibile – e la costellazione dell'espressione, giacché il tipo non è espressione oggettiva dell'idea, non si rivolge all'intuizione ma alla riflessione, non è esperienza individuale ma norma astratta e regime dell'esperienza. Nonostante Goethe – memore della sua originaria passione fisiognomica – insistesse nel sottolineare che il tipo non è una *mera* ipotesi astratta, tantomeno un'ipotesi matematico-quantitativa alla Newton⁸⁰, nell'economia del nostro discorso è significativo il fatto che la morfologia di Spengler faccia affidamento assai più sul concetto simbolico-fisiognomico di *Urphänomen* che su quello euristico-sistemico di tipo, almeno dove essa si attiene rigorosamente al suo impianto ermeneutico.

5. *Natura vivente e storia*

Veniamo dunque a Spengler. Anche se egli non fa mai diretto riferimento alla fisiognomica storica, a Lavater e ai suoi rapporti con Goethe, lo stretto interscambio semantico fra i nomi «fisiognomica» e «morfologia» presente in tutta la sua opera dimostra che ciò che in essa risulta sintetizzato nella grande intuizione della «natura vivente» goethiana – con i suoi due poli, l'*Urphänomen* e la metamorfosi – non è che il processo di integrazione e traduzione fra fisiognomica e morfologia da noi fin qui analiticamente scomposto nei suoi elementi fondamentali. Il che però

76 Cfr. J.W. Goethe, *Derivazione delle ossa del cranio da vertebre*, in MA, 71.

77 Goethe, *Poesia e verità* cit., p. 899.

78 Cfr. J.W. Goethe, *Lecture sui primi tre capitoli dell'abbozzo di un'introduzione generale all'anatomia comparata fondata sull'osteologia*, in MA, 58-59.

79 Goethe, *Primo abbozzo...* cit., p. 27 e Id., *Lecture sui primi tre capitoli...* cit., p. 58.

80 J.W. Goethe, *Esperienza e scienza*, in MP, p. 135, e cfr. Id., *Lecture sui primi tre capitoli...* cit., p. 59. Su ciò cfr. anche *Analisi e sintesi* (in MP, 156) e MR, 252-253 (mass. 1221-1224) e 261 e ss. (mass. 1277-1294).

ha comportato non pochi equivoci rispetto al debito di Goethe (quindi dello stesso Spengler) nei confronti della fisiognomica e della caratterologia. Vi sono tuttavia passaggi in cui Spengler appare del tutto consapevole di tale debito: ad esempio, nel *Tramonto* egli assimila bensì la «natura vivente» di Goethe al «mondo quale storia» (T, 47), a una «immagine storica del mondo» (T, 95), però nel contempo afferma:

Capire la storia vuol dire essere un *conoscitore dell'uomo* [c. n.] in senso superiore. Quanto più pura è una immagine della storia, tanto più essa sarà accessibile soltanto a *quello sguardo capace di penetrare fin nell'intimo un'altra anima* [c. n.] (T, 94).

La comprensione sia della natura sia della storia si basano dunque sulla *Menschenkenntnis*, ovvero sulla fisiognomica: nel *Tramonto* la «fantasia sensibile esatta» di Goethe è immediatamente accostata allo «sguardo da conoscitore di uomini» (T, 94). È bene ribadire che per Spengler la morfologia può essere o «sistemica», in quanto conoscenza causale-meccanicistica della natura ed esperienza scientifica, oppure «fisiognomica», in quanto «conoscenza dell'uomo» ed «esperienza vivente» dell'organico, della storia e della vita (cfr. T, 164-165). Ciò significa che solo *quella* morfologia che si ispira alla fisiognomica e alla *Menschenkenntnis* può essere paradigmatica per la storia, non la morfologia *tout court*, che ne è, anzi, l'esatto opposto.

Si è già visto come Spengler rilevi che il rapporto espressivo fra idea e fenomeno nell'*Urphänomen* è lo stesso che intercorre fra l'anima (il carattere) e il corpo (il volto), rivelando così la sua cognizione della matrice fisiognomica del fenomeno originario. Che non si tratti di un'intuizione estemporanea lo dimostra una serie di frammenti di *Urfragen*⁸¹, che riassumono in *nuce* tutto il per-

corso fatto fin qui. Anzitutto, appare chiara l'equivalenza che Spengler stabilisce fra le nozioni di «forma, essenza, idea» e quelle di «carattere, anima», dove il carattere si identifica con l'individualità:

Carattere non è che la realizzazione dell'idea, dell'ultima forma, dell'unico e singolare esserci di ogni essere individuale (U, 239).

In secondo luogo, il «corpo» è ciò che

si modella dal di dentro, secondo un'idea: l'anima. La sua struttura aderisce a quella dell'anima, che è l'idea della stessa [...] Il corpo è l'anima che *fa la sua comparsa* (che diviene, cioè, percettibile ai sensi) (U, 264).

Si rammenti che l'*Urphänomen* è quello in cui l'idea «si presenta pura al nostro sguardo», «si spiega direttamente dinanzi all'osservatore», si dà immediatamente «nella realtà sensibile» (T, 171, 191 e 103). Infine, Spengler sostiene che le idee, dunque i caratteri e le anime,

si devono *sperimentare nel vissuto profondo* [...] solo mediante l'osservazione e il presentimento, la propria ritmica co-risonanza, l'impressione recitante, la capacità d'immediata imitazione, eccetera... La fantasia è ciò che chiamo *guardare*, il presentire cioè l'idea nel reale, nell'effettuale (U, 239-240).

Il soggetto qui è l'«osservatore fisiognomico», e la sintesi fra fisiognomica, morfologia e storiografia è evocata in termini fulminei, giacché per Spengler si dà «carattere» non solo di un essere umano, di un volto e di un tipo d'andatura, ma anche di una specie animale e di un paesaggio naturale, nonché di un'opera d'arte e di un'epoca storica (cfr. U, 238). Ma appunto: ovunque ci sia carattere, ci sono anzitutto fisiognomica, caratterologia e *Menschenkenntnis*, cui ogni comprensione della natura e della storia, per quanto autonoma, debbono qualcosa.

81 Cfr. O. Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino. Frammenti e aforismi*, tr. it. di F. Causarano, Milano 1971, pp. 238-240 (d'ora in poi U).

Ora, dimostrato a sufficienza il rapporto di traduzione-corrispondenza fra la fisiognomica di Lavater in quanto ermeneutica del volto dell'uomo e la morfologia di Goethe in quanto ermeneutica del volto della natura, è constatato che Spengler riconosce (implicitamente) e pratica (esplicitamente) tale rapporto, è opportuno tornare alla «costellazione dell'espressione» per vedere in che senso, nell'ulteriore passaggio alla storiografia in quanto ermeneutica del volto della storia, Spengler riprenda e valorizzi *entrambe* le discipline e ne traduca *entrambi* gli oggetti – il volto e l'*Urphänomen* – nella sua comprensione della «storia» e della «civiltà».

Sul fatto che egli intenda la propria storiografia come una traduzione della morfologia di Goethe dal mondo della natura a quello della storia non vi possono essere dubbi: l'idea dell'*Urphänomen* «va applicata [...] a tutte le forme della vita umana», «si lascia estendere [...] a tutto il dominio della storia» (cfr. T, 171, 184).

Ciò che Goethe ha chiamato *natura vivente* «è proprio ciò che qui viene designato come storia mondiale nell'accezione più vasta, il mondo quale storia» (T, 47), sicché lo studio della storia «da nulla potrebbe esser meglio chiarito che dal corso degli studi naturalistici di Goethe» (T, 245). Ne conseguono le definizioni morfologiche della «civiltà», intesa come «unità morfologica minima», «forma elementare», «organismo», *pianta*:

Come nella loro forma [...] le foglie, i fiori, i rami e i frutti esprimono l'essere vegetale – scrive Spengler –, questo stesso significato lo hanno, per una civiltà, le sue forme religiose, intellettuali, politiche ed economiche (T, 179).

Non v'è differenza sostanziale fra l'*Urpflanze*, l'*Urtier*, l'*Urstein* e la civiltà, che è dunque quell'*Urphänomen* di ogni storia» in cui la sua idea si presenta pura al nostro sguardo come manifestazione storica (T, 171). In fine, in un passo canonico:

Una volta che si disponga di una sensibilità fisiognomica, è assolutamente possibile riscoprire i lineamenti organici fondamentali dell'immagine storica di interi secoli partendo da sparse particolarità degli ornamenti, dell'architettura, della scrittura [...] procedimento questo schiettamente goethiano, riconducibile all'idea goethiana dell'*Urphänomen* (T, 183-184).

Qui la traduzione della morfologia della natura in morfologia della storia appare in tutta la sua estetica concretezza.

Tutto ciò è cosa nota. Talmente nota, però, che spesso la ricerca si è arrestata a questo postulato, con il risultato di schiacciare la storiografia di Spengler sul solo rapporto con la morfologia di Goethe, ottenendo implicitamente nella sussunzione e denegazione da quest'ultima operata nei confronti della fisiognomica un autorevolissimo alibi per non fare direttamente i conti con una disciplina scomoda e filosoficamente anomala, la cui autonomia presenza in Spengler necessita dunque di un supplemento di indagine, giacché solo in questo modo la costellazione ermeneutica dell'espressione risuona in tutte le sue componenti, consentendo di parlare legittimamente di «volto della storia».

6. Il volto della storia

La scienza storica – scrive Spengler in un passo inequivocabile – identica, nella mia terminologia, alla *sensibilità fisiognomica* [...] è una *conoscenza degli uomini* estesa a passato e futuro, è un intuito innato riguardo a persone e situazioni (T, 718).

In questa definizione non v'è *nulla* di morfologico in senso biologico-naturalistico: tradotte in comprensione storica sono qui la fisiognomica, la caratterologia e la *Menschenkenntnis*, *et pour cause*, dato che «il XIX è stato il secolo della scienza della natura, il XX appartiene alla psicologia»⁸². In *Pessimismus*? il «tatto fisiognomico» necessario a cogliere istinti-

vamente l'«andamento del mondo» non è che una «forma assai sviluppata» di quella fisiognomica *pratica*, o *Menschenkenntnis*, che ciascuno, consapevolmente o meno, mette in atto ogni giorno nella vita quotidiana e che il grande *Menschenkenner* applica alla vita e alla storia⁸³. Anche a Nietzsche Spengler attribuisce l'intuizione fondamentale di una «fisiognomica dei tempi storici»⁸⁴, ossia di una «*psicologia della storia*» e di interi secoli, basata su uno «sguardo» capace di vedere l'«*anima* di tempi, popoli e civiltà» come fossero singoli esseri viventi. Lo «straordinario passo in avanti nell'approfondimento storico» compiuto per Spengler da Nietzsche è che

ogni fatto storico è espressione di un impulso psichico, che civiltà, epoche, ceti, razze possiedono un'anima come i singoli individui⁸⁵.

Egli attribuisce a Nietzsche le stesse doti di *Menschenkenner* e *Psycholog* che vent'anni prima attribuiva a Eracinto, riconoscendole implicitamente a se stesso⁸⁶.

Io – annota nei frammenti autobiografici, già in sé un esempio di autoanalisi caratterologica – sono fatto per il *vedere* [...]. Credo che sarei potuto diventare un pittore di valore [...]. Per anni ho avuto con me un album di schizzi e caratterizzavo in pochi tratti le persone che incontravo [...]. In dote per la vita ho ricevuto lo sguardo. Il dono geniale [...] di osservare, di stare a osservare [...]. Questo sguardo è il vero talento filosofico⁸⁷.

Fedele a questa concezione, anche anni più tardi attribuirà a se stesso il «talento visionario» di cogliere l'immagine intuitiva delle epoche storiche, la «dote» innata e rara di «vedere la storia» (U, 443).

Acquistano così valore aspetti della personalità e della gnoseologia di Spengler che ri-

velano l'anima fisiognomica e caratterologica della sua storiografia, sicché, come la morfologia goethiana può essere definita una *fisiognomica del volto della natura*, la morfologia spengleriana può essere definita una *fisiognomica del volto della storia*. Alla base di entrambe si pone una specifica conoscenza pratica a base intuitiva del corpo dell'uomo, del suo carattere e delle sue espressioni: quella *Menschenkenntnis* che i *Fragmente* di Lavater si propongono di «promuovere» e di formare.

Elementi di sapere fisiognomico-caratterologico sono sparsi ovunque nell'opera di Spengler. Ne enunciamo in sintesi i più tipici.

1. Il rapporto espressivo fra anima e corpo: in *Urfragen* – in cui il nome «fisiognomica» prepondera su «morfologia» – il nesso fra i due momenti è descritto in termini di in-differenza polare, in quanto essi, pur non essendo «identici», sono entrambi «manifestazioni di una *medesima* base», «due espressioni per la medesima cosa» (cfr. U, 256, 261, 324, 363). Riguardo alle espressioni somatiche delle emozioni e delle passioni Spengler scrive che «non è che s'*accompagna* ai sentimenti, ma *sono* questi stessi. Il corpo è l'*anima che fa la sua comparsa*» (U, 264). L'anima dunque «ci appare nell'espressione corporea. Il corpo, cioè, è espressione dell'anima» (U, 359). Di conseguenza, «l'anima (vita) è concepibile solo nell'*espressione*, cioè fisiognomicamente le non sistematicamente» (U, 262). Si ricordi che «anima» e «carattere» individuale sono sostanzialmente identici.

2. Lo statuto intuitivo della conoscenza: il termine «fisiognomica», opposto a «sistemica», appare sempre associato al comprendere, all'intuire, al vedere, all'esperire, all'istinto, alla globalità della *Gestalt* corporea. Su ciò ci siamo soffermati a sufficienza.

83 Cfr. RA, 67 e 72.

84 O. Spengler, *Nietzsche und sein Jahrhundert*, in RA, 120.

85 *Ibid.*, p. 119.

86 Cfr. O. Spengler, *Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, in RA, 7 e 10. Cfr. la recente traduzione a cura di M. Guerri, *Eracinto*, Milano 2003, pp. 17 e 23 e ss.

87 O. Spengler, *A me stesso*, a cura di G. Gurisatti, Milano 1993, p. 15 (fr. 1) e 17 (fr. 4 a).

3. La cognizione dell'anima (che Spengler assimila all'«aura» [cfr. U, 268 e ss.]) si ha solo al di fuori della concezione analitica ed esplicativa che di essa ci dà «la psicologia scientifica, che è una specie di fisica» (U, 83). Di qui la polemica contro la «psicologia di scuola», che compare già nel *Tramonto*⁸⁸, riproponendo un contrasto fra fisiognomica e sistematica *tutto interno* alla problematica caratterologica: da un lato si ha una psicologia di impianto positivista (definita superficiale, inutile, vuota e fatta per «menti mediocri e sterili sistematici») che, quale «scienza astratta» e «sapere esatto» dell'anima *taglia* la coscienza in atti, elementi, funzioni, complessi, processi, «tutti termini presi dalla scienza naturale», dove lo psicologo diventa il «fisico del mondo interiore»; dall'altro si ha invece una psicologia fenomenologica intesa come «conoscenza dell'uomo ed esperienza della vita», che si occupa «di ciò che si manifesta solo fisiognomicamente», intraprendendo una «interpretazione fisiognomica dei lineamenti della vita».

4. La figura e i medium cognitivi del *Menschentum*, che nel *Tramonto* è visto come colui che sa comprendere l'altro uomo in base a sguardo, comportamento, gesti, tono della voce, andatura, grafia (T, 850). Per Spengler caratterologia, fisiognomica e grafologia si identificano (cfr. T, 474), e anche la sua antropologia, esposta nel capitolo su *Popoli, razze e lingue*, ha tratti marcatamente fisiognomici.

Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con gli studi caratterologici – massimamente con quelli svolti da Klages proprio negli anni che precedono e accompagnano la nascita e la pubblicazione del *Tramonto dell'Occidente*⁸⁹ – non avrà difficoltà a riconoscere nei passaggi qui sinteticamente richiamati alcuni snodi cruciali della discipli-

na caratterologica, che sembra svolgere un ruolo non secondario nella costruzione della storiografia di Spengler.

Quanto all'ermeneutica della storia, di fatto nel *Tramonto dell'Occidente* alla *Menschkenntnis* è attribuito un ruolo metodologico altrettanto decisivo – anche se meno preponderante – di quello riservato alla morfologia.

Capire la storia – scrive Spengler – vuol dire essere un *conoscitore dell'uomo in senso superiore* [c. n.]. Quanto più pura è una immagine della storia, tanto più essa sarà accessibile soltanto a questo sguardo capace di penetrare fin nell'intimo un'altra anima (T, 94).

In tal senso appare confermata l'idea che la comprensione storica altro non sia che una *fisiognomica pratica* potenziata:

Non voglio affatto creare un nuovo metodo di conoscenza – si legge in un frammento del *Nachlaß* – voglio solo rammentare a ciascuno modalità di conoscenza che ognuno utilizza quotidianamente senza rendersene conto⁹⁰.

È questo un *topos* tradizionale della fisiognomica già evocato da Lavater: trasformare lo sguardo fisiognomico naturale-inconsapevole (quindi maggiormente esposto all'errore involontario) in sguardo *formato-consapevole* – «lo sguardo dell'intenditore, proprio come nel caso dello psicologo o del conduttore di cavalli» (T, 1346) – ovvero in un «giusto» ottico cosciente dei propri limiti soggettivi, ma anche delle proprie potenzialità oggettive. Il che non toglie che sta nel caso di un'«anima singola», sta in quello di «intere civiltà» la comprensione si dia solo come esperienza vissuta, visione, intuizione, dato che non v'è differenza di sostanza fra il comprendere mimica e fisiognomica di un uomo e

⁸⁸ Cfr. T, 447 e ss.

⁸⁹ Ci riferiamo qui principalmente a *Die Probleme der Graphologie* (1910, ma che raccoglie scritti già usciti fra il 1904 e il 1908); *Prinzipien der Charakterologie* (1910); *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft* (1913, 1921); *Handschrift und Charakter* (1917).

⁹⁰ O. Spengler, *Frühezeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di M. Schröter e A.M. Koktanek, München 1966, p. 14 (d'ora in poi FW).

il comprendere i «simboli» superiori di una data civiltà, anch'essi immediata espressione di un elemento psichico (cfr. T, 250 e ss. e 87)⁹¹. In entrambi i casi si tratta di una situazione squisitamente ermeneutica: la «sensibilità fisiognomica» mediante la quale «da un volto si può capire tutta una vita» è infatti esattamente la stessa mediante la quale «dall'immagine di un'epoca [si] può capire [la sorte di interi popoli]» (T, 186).

Si giunge così al nucleo fisiognomico-caratterologico (per nulla morfologico-biologico) profondo dell'intera storiografia di Spengler (T, 165-66 e 248), che è bene riportare per esteso:

La facciata visibile di ogni storia ha lo stesso significato dell'aspetto esterno di un singolo, della sua statura, del suo viso, dei suoi atteggiamenti, del suo modo di andare, non della lingua ma del parlare, non dello scritto ma dello scrivere. Tutto questo si presenta come oggetto di studio al conoscitore di uomini. Il corpo in tutte le sue manifestazioni [...] è espressione dell'anima. Ora, esser conoscitore di uomini significa saper anche capire quei grandi organismi umani di stile più elevato che io chiamo le civiltà; saper capire la loro fisionomia, la loro lingua, le loro azioni, allo stesso modo di come si comprendono quelle di un dato individuo [...]. Tutto quanto è *divenuto*, tutto quanto è fenomenico, è simbolo, è espressione di un'anima. Esso vuol essere considerato dallo sguardo del conoscitore di uomini, vuol essere sentito nel suo significato [...]. Lo storico coglie e comprende gli uomini e i fatti d'un sol colpo, con un senso che non si impara [...]. Ogni epoca, ogni grande figura, ogni divinità, ogni città, ogni lingua, ogni nazione, ogni arte, tutto ciò che fu e che sarà, costituisce un tratto fisiognomico di alto valore simbolico che il conoscitore dell'uomo [...] deve ora interpretare.

Alla luce di queste parole – in cui un intero paradigma cognitivo trova la sua compiuta fondazione – si può riconsiderare la costellazione: volto (uomo) – *Urphänomen* (natura) – civiltà (storia). Si è detto che, dal punto di vista morfologico, le civiltà sono *Urphänomene*, espressione dell'idea, e in tal senso,

quali «organismi viventi di ordine superiore», appartengono come le piante e gli animali «alla natura vivente di Goethe» (T, 41), e sono quindi oggetto di morfologia. *Questo però non basta*, poiché, come si è appena visto, le civiltà sono anche volto, corpo, espressione del carattere, e in tal senso, quali «grandi organismi umani di stile più elevato» e «individualità umane di ordine superiore» (T, 248, corsivi nostri), rientrano, come grafia, andatura, eloquio, modo di agire e di comportarsi, nel mondo dell'espressione *umana*, e sono quindi oggetto di fisiognomica.

L'anima di una civiltà – dice Spengler – è ciò che tutto decide. La civiltà è l'insieme dell'espressione *divenuta e sensibile dell'anima in gesti e opere* [c. n.] che ne costituiscono il corpo [...] civiltà come sintesi dei grandi simboli del vivere, del sentire, dell'intendere (T, 276-77).

Ora, questo genere di simbolismo «inconscio, involontario e interiormente necessario» che – come il gesto – è «segno sensibile» di un contenuto psichico determinato, non può essere attribuito a un animale o a una pianta, *a meno che* non se ne intenda la morfologia in termini rigorosamente fisiognomici – proprio come Goethe aveva fatto nei *Fragmente* di Lavater. Ciò significa però che la definizione storiografica di civiltà in quanto macrocosmo, ma sarebbe forse meglio dire *macroantropo* storico raccogliente in sé tutti i simboli (i gesti, le opere, le forme) riferentisi a una data anima, è debitrice *anzitutto* della fisiognomica (caratterologia, *Menschenkenntnis*), e lo è della morfologia solo nella misura in cui ne coglie, appunto, l'ispirazione fisiognomica di fondo. Quando Spengler parla di «comprensione fisiognomica e simbolica» delle forme delle arti allo scopo di «penetrare la psiche di intere civiltà» (cfr. T, 326), oppure di lettura fisiognomica del «volto della città» allo scopo di cogliere «la storia dell'anima della civiltà» (cfr. T, 782), il suo modello è caratterologico. E lo è tanto più nella trattazione decisiva del «simbolo originario» (cfr. T, 267 e

ss.), lo *spazio*, il simbolo dell'estensione, simbolo primo di una civiltà che, in quanto «proprietà originaria» della sua specifica anima, ne determina, quale suo nucleo psichico inconscio fondamentale (carattere), la «fisionomia» individuale del tutto unica e irripetibile, plasmando dall'interno «lo stile di tutte le manifestazioni della vita» (T, 269). Caratterologica *tout court* è la spiegazione di questa dinamica fornita da Spengler nel *Nachlaß*:

Civiltà è realizzazione inconscia del possibile, impulso, non decisione volontaria. Tutte le forme della civiltà nascono involontariamente. Non è il popolo che crea la civiltà, bensì la civiltà che crea il popolo. Tipi di popolo, opere d'arte, modi di pensare sono tutti espressione delle civiltà, simboli. Colui che pensa, dipinge, scrive poesie, coscientemente si limita a voler creare; il *come* lo fa lo determina in lui una potenza che lo spinge. «Es» accanto a «Io» (FW, 22-23).

Ed è affatto emblematica a tale proposito l'affermazione di Spengler secondo cui

il simbolo primo di una civiltà [...] in nessun'altra cosa si esprime in modo così puro come nella scrittura (T, 1417),

sicché essa figura fra i «simboli più profondi» di una civiltà (T, 871), dove per scrittura – si badi bene – è da intendersi non lo scritto, bensì lo scrivere, la «scrittura corrente» più an-

cora che quella «monumentale», giacché «nessuna specie di ornamento ha l'interiorità che si cela nella forma di una lettera o in una pagina» (T, 873). Cosa di cui la storia dell'arte e dello stile deve tenere conto⁹¹. Come insegna la grafologia, infatti, la scrittura (individuale e collettiva) è il luogo per eccellenza in cui la decisione volontaria e cosciente di creare dei segni (il *che cosa* proveniente dall'«Io») è sempre accompagnata da un impulso involontario e inconscio che ne determina il *come*, lo stile, ne plasma cioè la forma specifica, che è espressione dell'«Es», dunque del carattere. Nonostante Spengler affermi – invero un po' *goethianamente* – che «una psicologia delle forme grafologiche e delle loro trasformazioni non è stata ancora tentata» (T, 871), il suo «simbolo originario» collettivo in realtà non è molto dissimile dal «*persönliches Leitbild*» di Klages⁹², tradotto dalla grafia dell'uomo alla grafia della storia, trattandosi in entrambi i casi di un principio «animico» profondo, ossia di un'immagine-guida inconscia che regola e dirige *a priori* la percezione, quindi la «spazialità» caratteristica di ogni forma espressiva – anzitutto della scrittura – sicché appare caratterologicamente coerente l'idea, avanzata da Spengler nel *Nachlaß*, di formulare una «grafologia della storia» (FW, 19)⁹⁴. E non ci sembra superfluo rammentare qui per inciso che i primi accenni di un'analisi fisiognomico-caratterologica della grafia sono contenuti proprio nei

91 Sulla stretta affinità, nella differenza, fra questa impostazione di Spengler e quella di Dilthey cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1979, in part. pp. 365-377 e 394-395. Su Dilthey torneremo nel paragrafo conclusivo del presente lavoro.

92 Sul decisivo rapporto fra Spengler e la storia dell'arte, già evidenziato da Ludwig Curtius nel fascicolo di «Logos» (IX-1920-21, p. 197) a lui dedicato, cfr. le osservazioni di M. Ferrari Zambini, *Macht und Dekadenz*, in A. Demandt-J. Farrenkopf (a cura di), *Der Fall Spengler*, Köln 1994, pp. 89-93.

93 Cfr. L. Klages, *Die Probleme der Graphologie. Entwurf einer Psychodiagnostik*, in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. VII (*Graphologie D.*), pp. 214-256. Il testo contiene anche alcuni importanti riferimenti alla psicologia delle scritture storiche e a una più generale simbolica spaziale delle forme. C'è da notare che i capp. XI e XII, che trattano l'argomento erano già usciti in forma di saggio nel «Graphologische Monatshefte» del 1908.

94 Pur non condividendo – come molti altri – i presupposti metafisici di fondo sviluppati da Klages in *Der Geist als Widersacher der Seele* (su cui si sofferma ripetutamente e criticamente in *Urfragen*, in part. pp. 313 e ss.), Spengler ne apprezza invece gli scritti caratterologico-grafologici, che studia con attenzione, valutando più lo psicologo del filosofo; cfr. A.M. Kottanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968, pp. 316-317.

Fragmente di Lavater, che tra l'altro definisce la scrittura un «carattere capitale» di «ogni nazione, ogni regione, ogni città»⁹⁵.

7. *Carattere e destino*

Se ora si riprende l'affinità fra il concetto morfologico di metamorfosi e quello fisiognomico di mutamento del carattere, si può vedere come l'elemento caratterologico vibri anche nella concezione spengleriana dello sviluppo temporale della civiltà, ossia dell'idea di *destino*. Si è detto che il destino della monade, del volto e della *Gestalt* consiste nel fatto che ogni trasformazione per quanto varia avviene secondo leggi individuali costanti e necessarie, che sono contenute *in nuce* nell'essenza della monade, nel carattere del volto e nell'idea del fenomeno dettandone i modi del cambiamento, sicché a saperle *vedere* consentono di cogliere virtualmente l'intero arco temporale delle loro possibili realizzazioni: la sensibilità fisiognomica è proprio quella mediante la quale — in termini per così dire divinatori —

da un volto si può capire tutta una vita, dall'immagine di un'epoca la sorte di interi popoli (T, 186).

La metamorfosi di Goethe è sviluppo, realizzazione dell'idea dalla *possibilità* alla *realtà* (U, 240).

In Spengler questo concetto morfologico di metamorfosi si traduce alla lettera in quello storiografico, secondo cui l'«idea» di una civiltà costituisce la «somma di tutte le sue possibilità», sicché la storia, cioè la manifestazione sensibile della civiltà, non è che la «realizzazione progressiva delle sue possibilità» (T, 171).

Ne deriva una perfetta definizione storiografico-metamorfica dell'epoca:

Ogni epoca dispone di una ricchezza illimitata di possibilità stupefacenti e imprevedibili.

bili di realizzarsi per mezzo di avvenimenti vari, l'epoca in se stessa restando però necessaria per il fatto di esistere come unità vitale. Che un'epoca abbia una data forma interiore, ciò rientra nel suo destino. Nuovi casi possono far sì che l'evoluzione di tale forma sia grandiosa o meschina, felice o triste, ma non possono modificarla essenzialmente (T, 227).

Ora, non v'è dubbio che qui il contesto di riferimento sia quello morfologico, tant'è vero che Spengler, paragonata la civiltà alla «pianta», afferma che la «metamorfosi delle piante» costituisce «l'immagine prima di ogni divenire organico» (T, 172), quindi anche storico, e che il «destino» è «il modo proprio di essere dell'*Urphänomen*» (T, 191).

Eppure, nel luogo e nel momento stesso in cui rimarca che ciò che dovrebbe *realmente* essere lo studio della storia «da nulla potrebbe essere meglio chiarito che dal corso degli studi naturalistici di Goethe» (T, 245), Spengler non può fare a meno di sottolineare che il sentimento della necessità del destino, quindi della metamorfosi, è ispirato a Goethe in primo luogo dalla nozione caratterologica del «demone» personale che domina e guida inconsciamente lo sviluppo della vita di ogni individuo, evocata in sintesi dalla strofa degli *Urworte* riportata nel *Tramonto*, in cui Klages (ma anche Schopenhauer) vede una delle intuizioni determinanti della caratterologia goethiana:

Così devi essere, a te stesso non puoi sfuggire. / Ciò davvero già te sibilò, i profeti: / E non v'è tempo o forza che possa infrangere / La forma in te impressa che vivendo si sviluppa.

Il miglior commento caratterologico a questi versi è offerto da Spengler in *Urworte*, dove egli fa ancora esplicito riferimento a essi, paragonando il *daemon* a «nascita», «destino» e «carattere» individuale, che si identificano con una «*tendenza* alla realizzazione di una ben determinata forma vitale».

L'*unico* e intrinseco carattere dell'individuo – scrive – è il *destino*, che è posto mediante la nascita [...] questo intrinseco carattere [...] lotta con le condizioni della vita, e potrà schiudersi sviluppandosi, o potrà atrofizzarsi oppure spezzarsi, ma è certo che non potrà mutarsi (U, 236-237).

Queste parole identificano alla perfezione i limiti metamorfici entro cui si svolge la vita di ogni individuo. Ed è inevitabile che nel *Tramonto* Spengler, parlando della «profonda logica del divenire che si manifesta nell'idea del destino» (T, 217), faccia riferimento *non* a un fenomeno naturale-biologico – ossia allo sviluppo di un organismo o di una specie vegetale o animale – bensì alla «vita di Goethe», delle cui metamorfosi affatto individuali il *Menschenkennner* è in grado di cogliere tutta la necessità simbolica. Come «la vita di Goethe fu tutta piena di una logica del destino», scrive altrove, così «ogni epoca dell'Occidente ha un suo carattere» (cfr. T, 229) che si trasforma, sicché è lecito parlare di metamorfosi sia nel caso della «personalità di Goethe» sia in quello, ad esempio, della «personalità dell'antichità» (cfr. T, 179). Ancora in *Urfragen*, sempre con riferimento alla vita di Goethe, Spengler scrive che

la storia consiste in unicità: la biografia è la storia privata del singolo [...] il carattere non soltanto si forma, ma si *manifesta* anche «nel corso del mondo» (U, 237-38).

Come si vede, il nesso caratterologico fra destino, metamorfosi, carattere, biografia e storia è strettissimo.

Ma c'è di più. Nella sua critica alla «psicologia di scuola» di impianto positivistico Spengler lamenta il fatto che essa non colga ciò che l'anima umana è nella sua essenza:

Un destino, la direzione senza scelta di un'esistenza, il possibile che la vita dispiegandosi va a realizzare (T, 453).

In *Urfragen* l'anima è definita

la spinta che preme per la *realizzazione dell'idea della vita individuale, della sua possibilità interiore* [c. n.] (U, 268);

essa «esiste sempre di nuovo come *possibilità* iniziale e si *sviluppa* nel corso della vita, biograficamente» (U, 359). È più che lecito supporre che questa concezione affatto caratterologica dello statuto destinale-metamorfico del carattere e dell'anima – che trova espressione nei mutamenti del volto, del corpo (ma anche della grafia) individuali – abbia *autonomamente* contribuito in Spengler alla definizione morfologico-storografica della civiltà, della sua metamorfosi e del suo destino, dal momento che l'idea di una civiltà sta alla sua manifestazione sensibile sotto specie di storia esattamente *nello stesso rapporto* in cui l'anima di un individuo sta col suo corpo vivente, sua espressione nel mondo⁹⁶.

96 Da questo punto di vista non ci sembra contribuire alla perspicuità dell'impostazione di Spengler l'identificazione proposta da Rossi del «complesso di possibilità» di ogni civiltà con la sua «eredità biologica iniziale» (cfr. Rossi, *op. cit.*, pp. 379 e ss.), che rischia di schiacciare i concetti psicologici di carattere e di individuo su quelli biologici di eredità e di specie, dunque di occultare una effettiva spaccatura gnoseologica che si apre al cuore dell'argomentazione spengleriana fra approccio caratterologico (idiografico) e approccio biologico (nomotetico), laddove la distinzione, proposta da Rossi, fra eredità biologica (differente, individuale) e ciclo biologico (comune, tipico) rimane comunque *tutta interna* alla prospettiva biologica. – Pur accentuando, assai più di Rossi, la «profonda contraddizione (frattura)» fra approccio idiografico e nomotetico in Spengler, anche Conte privilegia la prospettiva biologica su quella fisiognomico-caratterologica, nell'ipotesi che la storiografia spengleriana derivi dall'applicazione al mondo storico, tra l'altro, del «mutazionismo» genetico-biologico di de Vries (cfr. Conte, *op. cit.*, in part. pp. 261-273 e 317). Come dimostra la lettura «biologistica» (riferita alla specie e al suo patrimonio genetico) del *dainon* goethiano, il concetto di carattere individuale – quindi di volto – resta sullo sfondo nell'analisi di Conte, volta a evidenziare piuttosto lo Spengler «metafisico-biologico» (p. 330), collocandolo all'interno di un complessivo discorso su «biologia e scienze dello spirito» (p. 260).

Ma allora, in conclusione, chi è lo storico per Spengler? Egli è il morfologo, fisionomo e caratterologo (dunque anche il grafologo) della civiltà, ma perciò stesso ne è il «biografo», non il «biologo». La storia-grafia è la bio-grafia della civiltà, poiché per l'ermeneuta della storia fra il macroantropo della civiltà e il microcosmo del singolo individuo v'è bensì differenza di scala, ma perfetta affinità di sostanza (cfr. T, 170). Se la biografia è la storia privata del singolo uomo, la storia è la biografia pubblica della singola civiltà, ossia della sua *Bildung* individuale. Qui *Menschen-Kenner* e *Kultur-Kenner* si identificano, poiché entrambi posseggono quella particolare «memoria fisiognomica» che è memoria vitale

per l'*organico*, il vivente, il temporale: volti, situazioni, uomini [...] per le vicende, per l'eccezionale, per la figura storica. Essa è ricca d'*immagini* (forza d'immaginazione) e orientata *storicamente* (biograficamente) (U, 303)⁹⁷.

Menschenkenntnis e «fantasia sensibile esatta» storica sono analoghe: la storia, si legge in *Urfragen*, è per noi «densa di significato» in quanto la sua «interna forma» (il carattere), la sua «tendenza» (il destino), è «da noi convissuta come qualcosa di affine», poiché la storia della civiltà

è affine alla vita individuale, e come presentimento e osservazione è sperimentata (nel profondo) come uguaglianza al proprio destino, come presagio del divenire degli avvenimenti, come osservazione immediata dell'avvenimento che sta già per svanire (U, 78-79).

Eppure, proprio perché carattere e destino di una civiltà si esprimono nel suo «volto», tale *Miterlebnis*, presagio e visione della civiltà, in cui consiste la sua biografia, non può avvenire che come *ritratto*, se è vero che

il ritratto riuscito di una persona [...] nasce dall'armonia sentita del movimento del dis-

egno col vibrare segreto dell'elemento vivo di ciò che ci sta dinanzi. Qui agisce quella sensibilità fisiognomica, il cui presupposto è uno sguardo capace di percepire a nudo l'idea, l'anima dell'estremo nel gioco dei suoi aspetti esteriori [c. n.] (T, 291).

Siamo all'ennesima traduzione tra fisiognomica e storia: *lo storico è il ritrattista del volto della civiltà*. Nella misura in cui la fisiognomica è di per sé «l'arte del ritratto» (T, 165), il «ritratto vero» – non meramente imitativo-naturalistico, non una mera *fotografia* dei fatti, ma una loro interpretazione – è, viceversa, una fisiognomica, ossia

tutta una storia fissata in un istante. La serie degli autoritratti di Rembrandt – scrive Spengler – non è che un'autobiografia schietta e te goethiana. In tal guisa si dovrebbe scrivere la biografia delle grandi civiltà [c. n.] (T, 166).

In quanto *Menschen-Kenner*, *Gestalt-Kenner* e *Kultur-Kenner* lo storico-artista dev'essere in grado di vedere tutto il divenuto e il fenomenico come «simbolo ed espressione di un'anima»: il biografo-ritrattista deve saper dipingere i «tratti del volto della storia» (T, 166). Uomo, natura e storia hanno uno *habitus*, un volto. Per Lavater il perfetto fisionomo, oltre alla genialità dello sguardo, deve possedere una grande sensibilità linguistica e «un'attitudine non comune al disegno e alla pittura»⁹⁸. Di fatto, lo Spengler che «sarebbe potuto diventare un pittore di valore», e che fin da giovanissimo scrive o progetta poesie, liriche, novelle, drammi, tragedie, satire, è lo stesso che in un frammento del *Nachlaß* intitolato *Metodo storico* definisce *tout court* «prosaico» lo stile storico sistematico (fotografico) e «poetico» quello fisiognomico (ritrattistico), nella misura in cui quest'ultimo è animato da

un segreto anelito all'espressione artistica: descrizione poetica, concezione drammatica, im-

97 In queste pagine (U, 300 e ss.) Spengler fa riferimento alla quarta edizione ampliata dei *Prinzipien der Charakterologie* di Klages, uscita nel 1926 con il titolo *Die Grundlagen der Charakterkunde*.

98 Lavater, *Della fisiognomica* cit., pp. 92-93 e 95.

magine, visione, annuncio tramite aforismi fulminei! (FW, 20).

Proprio come nel caso di un ritratto rembrandiano o di un busto cesareo, la «nuova arte» fisiognomica-poetica-ritrattistica della scrittura storica consisterà per Spengler nel contemplare, comprendere, descrivere e raffigurare

i grandi tratti fatali del *volto* di una civiltà, di questa individualità umana d'ordine superiore (T, 248).

In questo volto e *Urphänomen* della storia il fisiologo-morfologo-storografo non vede solo espresso il principio formativo-trasformativo (anima, carattere, idea, archetipo, simbolo) *individuale* della singola civiltà, bensì al tempo stesso rappresentato il principio formativo-trasformativo *universale* del mondo storico, che accomuna nella differenza tutte le civiltà e che coincide con l'idea stessa di *storia universale*. In tal senso, parafrasando Lavater e Goethe, si può dire che anche per Spengler «tutte le civiltà sono affini, ma nessuna somiglia all'altra», e tutte alludono a una legge occulta che le accomuna. Come per la fisiognomica di Lavater ogni volto è immagine dell'Uomo, archetipo dell'espressione individuale, e per la morfologia di Goethe ogni *Urphänomen* è immagine della Natura, archetipo della metamorfosi vivente, così per la storiografia di Spengler ogni civiltà è un'immagine della Storia, archetipo dell'espressivo-temporale, le cui «eterne leggi» scandiscono il ritmo dello sviluppo di *tutte* le civiltà. Fin qui il nesso fra fisiognomica, morfologia e storiografia appare

confermato, giacché anche per la civiltà e la storia valgono le leggi monadologico-micrologiche di armonia, analogia, continuità, così come i principi di individualità, variazione, espressione, ragione. Civiltà e Storia sono un Tutto organico, proprio come uomo e Umanità, fenomeno e Natura: ogni civiltà è in sé «monade senza finestre», ma al tempo stesso è «specchio vivente» di tutte le altre civiltà e, perciò stesso dell'universo storico, quindi della sua idea o struttura ontologica fondamentale.

8. *Caratterologia e biologia della storia*

Tuttavia, com'è noto, l'idea universale della storia, ovvero l'idea della storia universale di Spengler *non* si presenta, come ci si aspetterebbe a questo punto, in quanto risultante del principio fisiognomico dell'espressione del carattere individuale e di quello morfologico della metamorfosi anch'essa individuale di tale carattere, poiché proprio qui la «caratterologia» spengleriana della storia intesa come «simbolica universale» incontra il suo *limite*, ribaltandosi nel suo contrario, ovvero in *biologia* della storia intesa come «tipologia universale», che sola può porsi alla base della «storia comparata»⁹⁹. Infatti, all'impostazione «idiografica» individualizzante secondo cui ogni civiltà, pur nell'affinità monadica con le altre, è espressione di uno specifico carattere individuale sviluppatosi secondo una legge metamorfica peculiare, si sovrappone un'impostazione «nomotetica» tipizzante secondo cui

99. Su ciò, e sulle considerazioni che seguono, cfr. Conte, *op. cit.*, pp. 317 e ss., e, nello stesso testo, il capitolo su *La morfologia storica comparata*, alle pp. 335-364. Conte illustra bene la distinzione tra le civiltà come «entità (omologhe) appartenenti alla stessa specie» e le civiltà quali «individualità personalistiche dotate di una propria configurazione (fisiognomia) autonoma e originale», cui corrisponde la «dicotomia» o «frattura» fra un approccio «tipologico» (storia comparata) e un approccio «individualizzante» (fisiognomica) – una difficoltà che egli non esita a definire «probabilmente la contraddizione in assoluto più profonda di tutta l'opera spengleriana» (p. 321). Ci sembra tuttavia che tale contraddizione, intesa da Conte come tutta interna a una morfologia biologicamente intesa, si radichi in realtà assai più nella contrapposizione fra lo Spengler «caratterologo» e lo Spengler «biologo» della storia, ossia, appunto, fra una morfologia di ispirazione fisiognomica (ermeneutica) e una morfologia di ispirazione biologica (naturalistica).

ogni civiltà attraversa le stesse fasi [c. n.] dell'individuo umano. Ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità (T, 174).

Quel che ne segue è una *morfologia comparata* delle varie civiltà, dove però l'«individuo umano» preso a modello non è, come prima, l'*Urphänomen* del singolo uomo inteso caratterologicamente quale plesso espressivo unico e irripetibile di anima e corpo che si sviluppa nel tempo secondo una legge metamorfica costante e necessaria, però assolutamente individuale – bensì un *tipo* di animale-uomo generico inteso biologicamente quale organismo omologo a tutti gli altri organismi della stessa specie, che si sviluppa nel tempo secondo una legge costante e necessaria assolutamente universale, quella del ciclo vitale organico geneticamente preterminato, che è *esattamente la stessa* in tutti gli organismi. Nell'un caso la civiltà va *compresa e interpretata* in termini idiografici e comparata alle altre secondo una «logica differenziale» – nell'altro può essere *spiegata e descritta* in termini nomotetici e comparata alle altre secondo una «logica generalizzante»¹⁰⁰. La necessità caratterologica del destino individuale si trasforma dunque nella mera necessità biologica di una intrascendibile fatalità organica comune a tutti gli animali-uomo e a tutti gli organismi-civiltà, sicché per quanto ogni civiltà abbia «una sua civilizzazione» (T, 57), ciò nondimeno tale civilizzazione rimane uno «stadio ben definito alla fine di ogni civiltà giunta alla sua maturità estrema» (T, 69)¹⁰¹. In quest'ottica la civilizzazione non è una trasformazione peculiare del carattere individuale della civiltà occidentale,

bensì il mero esaurirsi di un ciclo biologico comune che si presenta con lo *habitus* della contemporaneità e della sincronicità.

Ma lo sguardo che, in base a uno schema stadiologico-evolutivo predeterminato, va insistentemente alla ricerca di equivalenze, analogie, omologie, sincronie, contemporaneità, corrispondenze, parallelismi, ripetizioni, ricorsi, omogeneità, tipologie, elementi comuni – che nulla hanno a che fare con l'espressione di un carattere individuale – non è già più autenticamente fisiognomico: non ha nulla da intuire, interpretare e divinare, può solo constatare, classificare e pronosticare, con tutte le inevitabili forzature, sarcasticamente stigmatizzate da Adorno, che questo comporta. Qui l'arte del *Menschen-Kenner*, del *Gestalt-Kenner* e del *Kultur-Kenner* lascia il campo alla scienza dell'antropologo, del biologo, del botanico, dello zoologo e del sociologo. Allora però la costellazione ermeneutica dell'espressione è già tramontata nel *mare magnum* delle filosofie della storia, sia pure nell'ambito di una originale concezione «organologica» della storia stessa.

9. Fisiognomica e Geisteswissenschaften

In Spengler la costellazione ermeneutica dell'espressione appare compiuta in tutti i suoi elementi: espressione, intuizione, individualità; volto (carattere), *Urphänomen* (idea), civiltà (anima); fisiognomica, morfologia, storiografia. E non v'è dubbio che egli sia stato effettivamente «il primo» a porre in termini metodologici definiti il problema

100 Cfr. *ibid.*, pp. 343, 353 e 362. Conte sottolinea che la differenza fra le due prospettive è l'elemento fondamentale che distingue il primo volume del *Tramonto dell'Occidente* dal secondo.

101 «È del tutto evidente che un procedimento siffatto è basato su di un metodo stadiologico e tipologico – nomotetico – del tutto antitetico all'idiografismo da Spengler sbandierato in funzione antievoluzionistica e antiteleologica [...] l'insistenza spengleriana sulla dimensione idiografica del mondo in quanto storia strid[e] violentemente con le precipitazioni nomotetiche del suo approccio stadiologico e tipologico» (D. Conte, *Introduzione a Spengler*, Roma-Bari 1997, pp. 22-23; cfr. p. 31).

102 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Una storia da vedere. Schopenhauer e il carattere dell'epoca*, in «Panoptikon», 3 (2002), pp. 85-111.

di una fisiognomica [della storia] rigorosa e chiara, perfettamente consapevole dei suoi mezzi e dei suoi limiti (T. 172).

Ciò non toglie che tracce di una fisiognomica-caratterologia della storia siano già presenti, a titolo e con peso diverso, ad esempio nello Herder di *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, del 1774, ma tanto più in *Das achtzehnte Jahrhundert* di W. von Humboldt, del 1795, e che il nesso fra caratterologia del microcosmo umano e metafisica del macroantropo naturale (con qualche accenno perfino a una fisiognomica della storia)¹⁰² trovi in Schopenhauer – che da questo punto di vista risulta quantomeno altrettanto fecondo di Nietzsche e di Goethe – la sua prima vera fondazione filosofica¹⁰³. In Klages, poi – che suo malgrado potrebbe essere annoverato fra gli eredi di Schopenhauer – la costellazione appare ben presente: l'approccio intuitivo, la fenomenologia dell'immagine e la critica della psicologia di scuola; la grande attenzione sia per Lavater e la fisiognomica, sia per le doti caratterologiche, fisiognomiche e morfologiche di Goethe e di Nietzsche; il nesso indissolubile fra *Charakterkunde*, *Ausdruckstheorie* e *Graphologie*, quindi fra studio del carattere, dell'espressione e delle forme simboliche della psiche, secondo una concezione per cui la psicologia non è solo affine alla fisiognomica, bensì «identica» a essa¹⁰⁴; infine la convinzione che l'approccio psicologico così inteso possa essere applicato a popoli, culture ed epoche, in una sorta di caratterologia universale delle forme storiche (edifici, ornamenti, immagini, modi di vestire, costumi, sistemi di scrittura, utensili, miti, forme culturali, divinità)¹⁰⁵.

– tutto questo rende il Klages fisionomo, se non il metafisico, il partner ideale di Spengler, nel nome proprio di quel Nietzsche che egli, ancora nel 1904 (l'anno dell'*Erachtlo* spengleriano), descrive in termini inequivocabili, con parole che sembrano non giustificare appieno il disappunto in seguito espresso da Spengler circa la sua lettura «psicologistica» di Nietzsche:

Nietzsche è un fisionomo o, più precisamente, un fisionomo dell'opera, della volontà, della cultura [...] egli scruta, con lo sguardo dell'artista fisiognomico, popolazioni, epoche e civiltà intere quasi fossero persone [...]. Solo dal momento in cui, con Nietzsche, ci si è presentato un esegeta degli *eventi* che ci ha permesso di conoscere alcuni metodi sicuri per cogliere l'anima leggendo il linguaggio inquietante e ambiguo della *coscienza*, noi possiamo tentare di decifrare, con buone probabilità di successo, la fisionomia dei simboli, degli stili e dei sistemi grafici¹⁰⁶.

Ma la presenza diffusa, che qui può essere evocata solo *en passant*, della costellazione fisiognomico-morfologico-storografica emerge anche, a vario titolo, nell'ambito di altre *Geisteswissenschaften*, come la storia dell'arte di Riegl, Wölfflin, Worringer, Sedlmayr, o l'iconologia di Warburg, Saxl, Panofsky, Wind, la caratterologia dell'arte di Fränker o l'estetica «sociologica» di Simmel e dei suoi allievi, Kracauer e Bloch. Tutti elementi questi che trovano adeguata valorizzazione metodologica e applicativa nell'opera di Benjamin, il cui approccio «micrologico» ai fenomeni storici – da molti e da lui stesso definito fisiognomico – è ampiamente debitore sia della monadologia di Leibniz e della morfologia di Goethe

103 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Padova 2002, e Id., *Schopenhauer e la fisiognomica. Sul fondamento caratterologico della sua metafisica*, in «Intersezioni», 1, XXI, apr. 2001, pp. 79-108.

104 Cfr. L. Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. IV (*Charakterkunde*), p. 115.

105 Cfr. *ibid.*, pp. 131-132.

106 L. Klages, *Il caso Nietzsche-Wagner alla luce della grafologia*, in Id., *Perizie grafologiche su casi illustri*, a cura di G. Moretti, Milano 1994, pp. 23-25. Cfr. anche Klages, *Prinzipien der Charakterologie* cit., p. 115.

che di una radicata concezione fisiognomica della lingua e della scrittura¹⁰⁷. Per inciso: nella teorizzazione del «metodo» storico e della «scrittura» storica di Benjamin, sia nel *Drama barocco tedesco* che nel *Passagen-Werk*, ci pare di poter individuare il massimo sviluppo innovativo del nucleo autenticamente fisiognomico-ermeneutico della storiografia spengleriana, e ciò proprio contro la sua declinazione entro gli schematismi della biologia, della sociologia e della filosofia della storia.

La costellazione dell'espressione è la «legge occulta» che rende affini nell'intimo tutti questi approcci pur così differenti.

Tuttavia, per ragioni di spazio e di metodo, ci limiteremo qui a una schematica verifica della presenza di tale costellazione nell'ultimo Dilthey, al quale è legato il massimo sforzo metodologico di definizione del problema delle *Geisteswissenschaften*, le cui affinità e differenze rispetto all'impostazione di Spengler ci permettono, in conclusione, sia di contestare il contesto «diltheyano» del suo pensiero, sia tanto più di apprezzarne la peculiarità e l'originalità gnoseologiche.

Si è sostenuto che il progetto diltheyano di fondazione delle «scienze dello spirito» trova il proprio precursore storico nel dibattito intorno alla fisiognomica sviluppatosi con la pubblicazione dei *Fragmente* di Lavater, il che autorizza a chiedersi «in che rapporto sta la dottrina della comprensione fisiognomica con la scienza dello spirito»¹⁰⁸. Di fatto, come si è colta l'anima ermeneutica della fisiognomica di Lavater, si può cogliere l'anima «fisiognomica» dell'ermeneutica di Dilthey. In *Die Entstehung der Hermeneutik*¹⁰⁹ compare la nota definizione del «comprendere» quale

processo nel quale noi conosciamo un'interiorità sulla base di segni che ci sono dati sensibilmente dall'esterno.

Definizione «morfologica» che richiama Goethe, senonché «il» problema originario da cui Dilthey prende le mosse qui è la «conoscenza degli individui», la «comprensione delle altre persone», e i «segni» oggetto di interpretazione sono anzitutto «gesti, suoni, azioni, espressioni», ossia quei «segni sensibili» che sono immediata «espressione di *qualcosa di psichico* [c. n.]». Inoltre egli sottolinea che la comprensione della «vita psichica» sulla base delle sue «espressioni sensibili» è affidata al «talento personale», alla «genialità dell'interprete» e mantiene un afflato «divinatorio» (OE, 190). Basterebbero questi pochi passaggi per fare di Dilthey un moderno Lavater (e un precursore di Spengler). Analogamente, ne *La costruzione del mondo storico*, dove sostiene che l'umanità

diventa oggetto delle scienze dello spirito solo in quanto gli stati umani sono immediatamente vissuti, in quanto giungono a espressione nelle manifestazioni della vita e in quanto queste espressioni vengono intese¹¹⁰,

tali espressioni – in cui emerge l'«unità psicofisica della vita» individuale e collettiva – oltre che suoni, parole e opere, sono «gesti del volto» e «azioni». In «*Erleben*» *espressione e intendere*, poi, Dilthey enuncia

l'importanza della comprensione degli altri [ossia: delle altre persone e delle loro manifestazioni di vita] per il sapere storico¹¹¹.

107 Cfr. G. Gurisatti, *Walter Benjamin fisionomo del linguaggio*, in «Materiali di estetica», 1, 1999, pp. 49-81.
108 Cfr. Käuser, *op. cit.*, pp. 129 e ss.

109 Vedi W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1924, vol. V, pp. 316-338, tr. it. di M. Ravera, *Le origini dell'ermeneutica*, in Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, Genova 1986, pp. 175-198 (d'ora in poi OE).

110 W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1982, p. 154 (d'ora in poi CM).

111 W. Dilthey, «*Erleben*» *espressione e intendere*, in Id., *Critica della ragione storica cit.*, pp. 310-311 (d'ora in poi EE).

Qui il nesso fra conoscenza della storia e *Menschenkenntnis* è esplicito: se le scienze dello spirito, diversamente da quelle della natura,

poggiano sul rapporto delle manifestazioni della vita con un elemento interno che vi perviene a espressione (EE, 329),

e se la relazione tra «l'espressione e ciò che è in essa espresso» può solo essere «vissuta [rivissuta] immediatamente» in termini irrazionali e geniali, è perché il «trasferimento interiore» su cui si basa la comprensione è *essattamente lo stesso* sia che si abbia a che fare con un'opera, con la storia oppure *con un uomo che ci sia vicino e nel cui animo accade qualcosa* (cfr. EE, 322-323), ad esempio uno spavento. Ciò significa che alla base della comprensione storica si pone per Dilthey quella stessa conoscenza intuitiva di sé, degli altri e delle loro manifestazioni, cioè quella *Menschenkenntnis* caratterologica e fisiognomica in virtù della quale ogni giorno, nella vita pratica e nel contatto reciproco, ciascuno tenta di penetrare l'interiorità, il carattere, le capacità e gli stati d'animo degli altri uomini secondo «l'espressione del volto, gesti, parole, segni, sguardi, azioni» (cfr. EE, 318).

Al fondo di tutto ciò sta un «intendere elementare» che non ha a che fare con concetti, giudizi, pensieri coscienti e atti consapevoli, bensì con «espressioni» che emergono in modo inconsapevole da «profondità che la coscienza non può chiarire». Dilthey prende a esempio la mimica dello spavento (un tipico fenomeno espressivo), in cui i «due» elementi, quello visibile-esterno (il gesto mimico) e quello invisibile-interno (l'impulso psichico), non sono staccati, cioè relazionati in un nesso causa-effetto, bensì formano un'unità, dando origine a quel rapporto (diremmo noi di in-differenza) «dell'espressione con ciò che in essa è espresso», che rivela nella forma più elementare

il rapporto tra le manifestazioni della vita e l'elemento spirituale che domina in ogni intendere [c. n.] (cfr. EE, 314-315).

Come dire che la mimica dello spavento – come ogni altra mimica espressiva – assurge per Dilthey, in termini micro-monadologici, a *Urphänomen* fisiognomico di ogni espressione vitale (anche storica), e l'intendimento di essa appare come l'*Ur-Erlebnis* fisiognomico di ogni comprensione dei fatti espressivi (anche storici).

Per Dilthey la dinamica espressiva che intercorre fra l'elemento psichico e il volto dell'uomo, la forma artistica, l'epoca storica, è esattamente la stessa. Le opere d'arte altro non sono che «manifestazioni vitali fissate in modo durevole» (OE, 177), espressione vitale oggettivata che «se ne sta fissa, visibile, duratura, rendendo possibile una comprensione sicura e regolare» (EE, 313). Allo stesso modo, ogni determinata epoca, «come l'individuo», ha il suo centro entro di sé, ha cioè «il suo carattere» (cfr. CM, 245 e 274; cfr. 286). Quindi ha anche «una fisionomia peculiare che ne informa ogni manifestazione»¹¹², ovvero – come Dilthey chiarisce in termini pre-spengleriani –

tutto acquista in un'età il suo significato dalla relazione con l'energia, che dà a essa la sua direzione fondamentale [c. n.]. Essa si esprime nella pietra, sulla tela, nelle azioni e nelle parole; e si oggettiva nella costituzione e nella legislazione delle nazioni (CM, 286).

Fissandosi in forme, incorporandosi in oggetti, il carattere dell'epoca dà luogo a quello «spirito oggettivo» fatto di stili di vita, relazioni e costumi, ma anche di forme artistiche, religiose, filosofiche, istituzioni, stati, chiese¹¹³. Lo stesso spirito (carattere) di un'epoca, scrive Dilthey,

112 Cfr. Rossi, *op. cit.*, pp. 85-86.

113 Ci sembra importante sottolineare, con Rossi (*op. cit.*, p. 82), che Dilthey impiega la nozione di «spirito oggettivo» in modo assai diverso da quello hegeliano, cioè come principio non già assoluto, ben-

ci parla dalle pietre, dal marmo, dai suoni musicali, dai gesti, dalle parole e dalla scrittura, dagli ordinamenti economici e politici e dalle azioni, e chiede di essere interpretato (OE, 176).

Qui sembra davvero di leggere Spengler.

Perché allora non attribuire a Dilthey, anziché a Spengler, la palma del «primato» nella costruzione della costellazione ermeneutica dell'espressione? Per il semplice fatto che all'interno di un percorso che sembra portare diritto al «volto della storia» e alla «fisio-gnomica della storia» – quindi a una simbolica, morfologia o ermeneutica universale delle sue forme espressive visibili – Dilthey specifica in termini restrittivi il suo intento, passando dal piano dell'interpretazione della pura espressione formale, che è quello fisiognomico, a quello dell'interpretazione della pura espressione *linguistico-scritturale*, in cui l'ermeneutica si identifica non già con la fisiognomica, bensì con la *filologia*:

L'intendere intenzionale di manifestazioni della vita fissate in maniera durevole – scrive infatti – è qui detto *interpretazione*. Poiché la vita spirituale trova *soltanto nella lingua* [c. n.] la sua espressione compiuta, esaustiva, che renda possibile un apprendimento oggettivo, l'interpretazione giunge al suo culmine in rapporto ai resti dell'esistenza umana *contenuti nello scritto*. *Questa arte è la base della filologia; e la scienza di quest'arte è l'ermeneutica* [c. n.] (EE, 327).

Un concetto già espresso in *Die Entstehung der Hermeneutik*, per cui, dato che l'interiorità umana trova «soltanto nel linguaggio» la sua espressione completa e comprensibile, l'«arte del comprendere» ha il suo punto centrale nell'interpretazione dei «documenti scritti», ovvero:

si legato alla realtà della vita e della connessione psichica. A nostro avviso lo spirito oggettivo di Dilthey si adatta assai più all'intendimento caratterologico di Schopenhauer che a quello razionalistico di Hegel.

114 Cfr. Lichtenberg, *op. cit.*, p. 119.

115 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. II, a cura di M. Carpitella, Milano 1998, p. 864.

Noi chiamiamo esegesi o interpretazione l'arte del comprendere *le manifestazioni vitali fissate per iscritto* [c. n.] (OE, 177 e 190).

Ermeneutica è allora la comprensione di «opere letterarie», e la genialità dell'interprete sta nel decifrare il *sensu linguistico* delle singole parole, delle loro combinazioni e della loro totalità, che costituisce l'inteso cosciente o inconscio dell'espressione letteraria: soltanto la penetrazione del senso linguistico consente di accedere all'«intima realtà vitale che sta dietro la forma interna della singola opera» (OE, 194). Per Dilthey il comprendere storico è quindi anzitutto filologia, amore (e fiducia) per il senso che abita nella parola, nella lettera e nella scrittura.

In tal modo però ci troviamo agli antipodi della fisiognomica. Già Lichtenberg, nella sua veemente polemica contro Lavater, si richiama alla frase pseudo-socratica: «Parla, affinché possa vederti»¹¹⁴, che costituisce un autentico *topos* della letteratura antifisiognomica, giacché implica che l'interiorità umana si riveli principalmente *attraverso il mezzo linguistico-comunicativo* della parola e della scrittura, e non *nel medium visivo-espressivo* delle forme e dei simboli corporei e non corporei. A tale frase Schopenhauer – nello spirito di Lavater – rispondeva: «Non parlare, affinché possa vederti»¹¹⁵, enunciando così la legge suprema di ogni fisiognomica: è la *lingua muta* visivo-espressiva del volto, del gesto, della forma, del simbolo quella che parla anzitutto e in modo veritiero a chi la sa comprendere. E questa legge è la stessa della morfologia di Goethe e della storiografia di Spengler, così come di tutte le *Geisteswissenschaften* basate sulla *visione* del simbolo e sull'*intuizione* dell'espressione prima ancora che sull'ascolto del suono verbale si-

gnificativo e sulla lettura del segno linguistico codificato¹¹⁶. Emblematico, in proposito, è il fatto che Spengler consideri bensì «simbolo primo di una civiltà» la *scrittura* in quanto espressione fissata di un impulso psichico, *non* però nel senso dilttheyano del suo *Was*, quindi del significato, ma in quello klagesiano del suo *Wie*, quindi del significante, ed è per que-

sto che egli, per cogliere l'anima della civiltà, propone non già un'ermeneutica (filologia) della letteratura, bensì una fisiognomica (grafiologia) dei suoi simboli scritturali.

Alla storia Dilthey dice: «Parla, affinché possa vederti». Spengler le dice invece: «Mostrami il tuo volto, affinché possa comprendere il linguaggio della tua anima».

116 Si aprirebbe qui il decisivo confronto fra caratterologia e psicoanalisi, che incarnano alla perfezione, in ambito psicologico, i due versanti qui accennati della *Geisteswissenschaft*: quello fisiognomico-espressivo e quello linguistico-discorsivo.