TACCUINO E LETTERE A UN AMICO

LE FORME DELL'UMANO

Classici e saggi di filosofia, psicologia e psicoanalisi

OTTO WEININGER

TACCUINO E LETTERE
A UN AMICO

EDIZIONE ITALIANA INTEGRALE ANNOTATA

Traduzione, introduzione e note a cura di Luigi Gaggero

Testo collazionato sull'edizione tedesca del 1920

AD
VERITATEM

AD VERITATEM
Le forme dell'umano

Prima edizione Ad Veritatem: Genova, 2026

A cura di Luigi Gaggero

© 2026 Luigi Gaggero, per la traduzione italiana, la cura, l'introduzione e le note.
Tutti i diritti riservati.

Pubblicato sotto il marchio editoriale Ad Veritatem
adveritatem.it

ISBN 979-12-82328-87-6

Indice

Introduzione — La verità e il suo doppio vii

Avvertenza al testo xxxi

Ecce homo! — Artur Gerber 1

Taccuino 19

Lettere di Otto Weininger 47

Lettere di August Strindberg al curatore 71

La verità e il suo doppio

Invito alla lettura di Otto Weininger

Nell'agosto del 1902, dalle coste del Baltico, un giovane di ventidue anni scrive all'amico Artur Gerber una lettera singolare. Ha attraversato la Germania, visitato musei, ascoltato Wagner a Bayreuth, contemplato dipinti, discusso mentalmente con filosofi e poeti, e tuttavia, dopo tanta ricchezza di esperienze, dopo aver cercato nella bellezza delle cose e nell'incontro con le grandi opere dello spirito una conferma della propria vocazione, la conclusione alla quale giunge è desolante: «Questo viaggio mi ha fatto comprendere che non sono nemmeno un filosofo. Davvero! Ma sono qualcos'altro? Ne dubito molto…». Quel giovane è Otto Weininger, che meno di un anno dopo pubblicherà *Sesso e carattere*, uno dei libri più discussi, ammirati e detestati della cultura europea d'inizio Novecento, e che nei propri appunti arriverà ad affermare, con una sicurezza quasi inconcepibile, di possedere le facoltà necessarie per risolvere tutti i problemi filosofici. Lo stesso uomo che, solo davanti al mare, non sa più neppure se sia qualcosa, si proclama dunque, in un altro momento, destinato a sciogliere gli enigmi fondamentali dell'esistenza; e se queste due affermazioni sembrano inconciliabili, è proprio dalla loro contraddizione che conviene cominciare, perché difficilmente troveremmo un'immagine più fedele della tensione nella quale si svolse l'intera vita intellettuale di Weininger.

La sua importanza, infatti, non consiste nell'aver trovato risposte convincenti a tutte le domande che lo tormentavano, ma nell'aver sentito quelle contraddizioni con un'intensità che raramente il pensiero ha sopportato, fino a fare di ogni questione teorica un problema della propria esistenza. Weininger sembra non conoscere quella distanza, così salutare e così necessaria, che permette a un uomo di avere delle idee senza esserne divorato: per lui pensare significa sempre mettere in gioco se stesso, e non c'è problema della conoscenza che non diventi anche un problema morale, né problema morale che non finisca per

investire la struttura ultima della realtà. Ogni domanda sull'universo è, in qualche modo, una domanda sulla propria anima; ogni difficoltà nel comprendere il mondo nasconde la possibilità di una colpa; ogni conquista intellettuale sembra richiedere una corrispondente trasformazione spirituale. Non gli basta sapere che cosa sia vero, perché vuole anche sapere se egli stesso sia degno della verità che cerca; non gli basta scoprire un ordine nelle cose, perché vuole che quell'ordine diventi la legge della propria vita. E in questa esigenza, che ha qualcosa di grandioso e terribile insieme, si trova già una prima ragione per tornare a leggerlo: Weininger ci ricorda, con una radicalità che può affascinare o sgomentare, che la filosofia non nacque come una disciplina accademica, destinata soltanto a produrre argomenti, ma come il tentativo di comprendere che cosa significhi vivere, e come si debba vivere una volta che si sia riconosciuto qualcosa come vero.

Per intendere fino in fondo la natura di questa inquietudine occorre tuttavia immaginare il mondo nel quale essa si formò, quella Vienna di fine Ottocento che conservava ancora, nei suoi palazzi, nelle sue istituzioni e nei cerimoniali dell'antico ordine imperiale, l'apparenza di una solidità secolare, mentre sotto quella superficie quasi tutto stava cambiando. Otto Weininger vi era nato il 3 aprile 1880, in una famiglia ebraica della borghesia cittadina; il padre Leopold era un orafo, e il figlio crebbe in un ambiente nel quale l'educazione e la cultura rappresentavano possibilità di emancipazione e di riconoscimento, ma anche occasioni di un confronto sempre più tormentoso con la propria identità. Dotato di un'intelligenza precoce, di una memoria straordinaria e di interessi difficilmente contenibili entro i confini di una disciplina, studiò filosofia, psicologia e scienze naturali, confrontandosi con la biologia, la medicina, la logica e la storia delle religioni, non già con la curiosità dello specialista che approfondisce un settore delimitato del sapere, ma con l'impazienza di chi sospetta che tutte le cose, anche le più lontane, partecipino di un unico problema fondamentale. E quella Vienna, così raffinata e così inquieta, sembrava fatta apposta per alimentare una simile disposizione: la fiducia ottocentesca nel progresso

scientifico vi conviveva con una crescente incertezza sulla natura dell'uomo; Sigmund Freud esplorava le regioni sconosciute del desiderio, Arthur Schnitzler metteva in scena le ambiguità della volontà e della coscienza, mentre gli artisti della Secessione cercavano forme nuove per un mondo che non riusciva più a riconoscersi interamente nelle proprie immagini. La modernità avanzava con una forza irresistibile, ma insieme alle sue promesse di emancipazione, di progresso e di libertà crescevano le paure che ogni trasformazione profonda porta con sé: l'antisemitismo politico, l'inquietudine per il mutamento dei rapporti fra i sessi, il timore che le antiche gerarchie si dissolvessero senza lasciare dietro di sé un ordine intelligibile. Vienna era, nello stesso tempo, uno dei grandi laboratori della modernità europea e un luogo nel quale la modernità faceva paura.

Weininger appartiene intimamente a questo mondo, non soltanto perché ne condivide le questioni e ne assorbe le tensioni, ma perché porta dentro di sé, fino all'esasperazione, il conflitto fra le sue aspirazioni fondamentali. Da un lato, il desiderio di una conoscenza rigorosa, capace di scoprire le leggi della natura e della psiche, di descrivere l'uomo con la stessa precisione con la quale si descrivono i fenomeni del mondo fisico; dall'altro, la convinzione che nessuna spiegazione scientifica, per quanto esatta, possa mai rendere ragione di ciò che nell'uomo conta davvero: la libertà, la responsabilità, il bene e il male, la possibilità di riconoscere un valore che non dipenda semplicemente dai nostri desideri. La scienza può dirci come avviene un fenomeno, può analizzare i processi della memoria, descrivere le condizioni di una scelta o individuare le cause di un comportamento, ma può dirci perché un uomo debba essere giusto? Può spiegare perché il ricordo di un'azione vergognosa continui a giudicarci anche quando non esiste più alcun testimone, o perché siamo disposti talvolta a sacrificare la felicità per ciò che riconosciamo come nostro dovere? Può descrivere il desiderio, senza per questo aver compreso che cosa significhi amare? Per Weininger tali domande non occupano un luogo marginale, come un residuo metafisico destinato a essere progressivamente eliminato

dall'avanzare della conoscenza scientifica: costituiscono, al contrario, il centro stesso del problema umano, il punto nel quale tutte le altre conoscenze devono trovare, se non la propria spiegazione, almeno il proprio significato.

Nel 1902 Weininger conseguì il dottorato in filosofia e si convertì al protestantesimo; nel maggio dell'anno successivo pubblicò *Geschlecht und Charakter*, *Sesso e carattere*, in una redazione profondamente ampliata rispetto al lavoro universitario, e il 4 ottobre 1903, a soli ventitré anni, morì a Vienna dopo essersi ferito mortalmente con un colpo di pistola nella casa in cui, nel 1827, era morto Beethoven. Quest'ultima circostanza, considerando la venerazione che egli nutriva per il compositore, è di quelle che sembrano fatte apposta per trasformare una biografia in leggenda, e infatti la leggenda cominciò quasi immediatamente, alimentata dalla straordinaria precocità dell'autore, dalla violenza delle sue tesi, dalla sua morte e dall'impressione che tutto, in quella vita brevissima, avesse obbedito a una necessità segreta. Ma una vita non diventa più vera quando assume la forma di un simbolo, e anzi è proprio allora che bisogna fare attenzione: non abbiamo il diritto di trasformare la morte di Weininger nella conclusione necessaria della sua filosofia, né tanto meno nella dimostrazione della sua profondità, perché il suicidio non conferisce verità a un pensiero e la sofferenza, per quanto intensa, non garantisce la giustezza delle idee che la accompagnano. Ciò che possiamo fare, e che questo volume ci permette di fare con una vicinanza particolarmente preziosa, è tornare alla voce dell'uomo prima che il suo destino diventasse un racconto, ascoltarlo mentre discute, dubita, si entusiasma, scrive agli amici, descrive un paesaggio o giudica un quadro, restituendogli quella dimensione di possibilità che ogni biografia, quando viene letta soltanto a partire dalla sua conclusione, finisce inevitabilmente per cancellare. Ed è già questa una delle ragioni più belle dell'esistenza del *Taccuino e lettere a un amico*: esso ci mostra non tanto un pensiero consegnato alla posterità nella sua forma compiuta, quanto una coscienza nel momento stesso in cui cerca, fra intuizioni e contraddizioni, di trovare la propria forma.

Per comprendere il significato di questi scritti occorre naturalmente affrontare il problema rappresentato dall'opera maggiore, perché il *Taccuino* non è un semplice complemento biografico di *Sesso e carattere*, ma il luogo nel quale possiamo osservare, talvolta con sorprendente chiarezza, i princìpi da cui quel libro nacque e le difficoltà che esso non riuscì a superare. *Sesso e carattere* prende le mosse dal tentativo di ricondurre la molteplicità dei fenomeni psicologici e morali a pochi princìpi fondamentali, e in particolare dall'idea che la distinzione fra maschile e femminile non si esaurisca nella separazione biologica dei sessi: ogni individuo parteciperebbe, in proporzioni differenti, di entrambi i princìpi, cosicché gli uomini e le donne empiricamente esistenti sarebbero forme intermedie, mentre il maschile e il femminile assoluti costituirebbero poli ideali. È una premessa che merita attenzione, poiché già dimostra quanto il pensiero di Weininger sia meno semplice di certe sue rappresentazioni schematiche: egli comincia riconoscendo una costituzione individuale che non coincide rigidamente con le categorie biologiche, ma giunge a una contrapposizione metafisica dei due princìpi tanto assoluta da negare, in buona misura, ciò che quella premessa sembrava promettere. Al maschile attribuisce infatti la coscienza, la memoria, la logica, la libertà, l'individualità e la responsabilità morale; al femminile, invece, l'assenza di un autentico centro personale, la dipendenza dalla sessualità e l'incapacità di un rapporto autonomo con la verità e con il valore. Il passaggio dalla descrizione psicologica alla gerarchia morale è vertiginoso, e proprio qui l'ambizione filosofica di Weininger incontra uno dei propri limiti più gravi: nulla, nel riconoscimento della complessità degli individui, autorizza a distribuire il valore morale secondo categorie sessuali, né il riferimento a tipi ideali elimina il problema, dal momento che quei tipi vengono costruiti attribuendo a uno dei due poli le qualità che definiscono la piena umanità e all'altro le loro negazioni. Non si tratta, dunque, soltanto di una classificazione sbagliata, ma di una contraddizione interna all'ideale stesso di universalità morale che Weininger vorrebbe difendere; e tuttavia, se ci limitassimo a constatare questa contraddizione, senza cercare di comprendere quale esigenza

l'abbia generata, rinunceremmo proprio a quel lavoro di comprensione che costituisce la ragione più profonda per leggere un filosofo.

Weininger teme soprattutto che l'uomo possa essere interamente ridotto alla natura, che ciò che chiamiamo libertà non sia altro che il nome attribuito a processi determinati, che la coscienza e la responsabilità morale si dissolvano nella descrizione dei meccanismi biologici e psicologici dai quali la nostra vita è attraversata. Se siamo soltanto il risultato dei nostri istinti, delle disposizioni del corpo, degli impulsi che ci muovono e delle circostanze che ci determinano, in che senso possiamo ancora dire che qualcuno avrebbe dovuto agire diversamente, che una scelta sia giusta e un'altra ingiusta, che una persona sia responsabile della propria esistenza? Qui si avverte l'eredità profonda di Kant, per il quale la dignità morale dell'uomo non dipende dal soddisfacimento dei suoi desideri, ma dalla possibilità di riconoscere una legge che non provenga semplicemente dall'inclinazione naturale; ed è da questa esigenza che nasce, in Weininger, la distinzione fondamentale fra volontà e impulso. Essere liberi non significa fare ciò che piace, ma poter volere ciò che è giusto anche quando contrasta con ciò che piace, tanto che egli arriva ad affermare che la volontà, propriamente intesa, è sempre buona e che il male non consiste tanto in una volontà orientata verso un oggetto cattivo, quanto nella rinuncia stessa alla volontà, nel suo trasformarsi in impulso, nel momento in cui la persona abdica alla possibilità di governare consapevolmente la propria esistenza. È una concezione sulla quale si possono avanzare molte obiezioni, ma sarebbe difficile negarne la profondità dell'intenzione: Weininger cerca di sottrarre il bene alla sfera delle preferenze, di mostrare che esso non coincide con ciò che desideriamo, ma rappresenta piuttosto ciò in nome del quale possiamo giudicare i nostri desideri, riconoscendo che la libertà non si misura dalla forza con cui perseguiamo uno scopo, bensì dalla nostra capacità di interrogarci sul valore dello scopo stesso.

È qui che si inserisce un'altra delle opposizioni centrali del *Taccuino*, quella fra piacere e valore, che Weininger riprende continuamente e nella quale sembra condensarsi una parte essenziale della sua filosofia

morale. Il piacere, nella sua prospettiva, non può costituire il fine ultimo dell'azione, perché è sempre condizionato: dipende da un oggetto, da uno stato, da una circostanza, mentre il valore pretende di valere indipendentemente dalle condizioni nelle quali viene riconosciuto. Un uomo può provare piacere compiendo un'azione ingiusta, oppure soffrire terribilmente per aver fatto ciò che ritiene giusto; se identificassimo il bene con il piacere, dovremmo concludere che la sofferenza del secondo costituisce una smentita della sua scelta, eppure sappiamo che non è così, perché proprio nella distanza fra ciò che ci fa stare bene e ciò che riconosciamo come bene si apre lo spazio della vita morale. Weininger cerca disperatamente di custodire questa distanza, ma la sua fedeltà all'ideale kantiano si intreccia con suggestioni di provenienza molto diversa: il pessimismo di Schopenhauer, l'aspirazione nietzschiana al superamento di sé, motivi platonici e neoplatonici, una sensibilità religiosa profondamente segnata dalla colpa, dalla redenzione e dall'eternità. Non ne nasce una sintesi pacificata, bensì un pensiero in continua tensione, che vorrebbe affermare insieme l'autonomia della coscienza e la sua dipendenza assoluta dal bene, la libertà individuale e l'esistenza di una verità capace di giudicare ogni individuo, la dignità della persona e una concezione della natura che sembra minacciarla da ogni parte. Ed è precisamente perché queste tensioni non vengono risolte che il *Taccuino* possiede un interesse particolare: nei suoi frammenti vediamo il sistema nel momento in cui ancora si cerca, quando le intuizioni non sono state definitivamente ordinate e le difficoltà non sono state nascoste sotto la superficie levigata dell'argomentazione.

La scrittura del *Taccuino* è infatti una scrittura dell'urgenza, che non conosce la pazienza delle dimostrazioni né la prudenza di chi introduce un concetto soltanto dopo averne preparato tutte le condizioni: un'intuizione balena e subito un'altra la incalza, una proposizione sulla volontà viene seguita da una considerazione sullo spazio, un'osservazione sugli animali conduce al problema della colpa, mentre il mare, il fuoco, la malattia, la memoria, il tempo e l'arte diventano improvvisamente altrettanti aspetti di un unico enigma. Il lettore potrebbe avere

l'impressione di trovarsi davanti a un pensiero disordinato, e certamente vi sono passaggi nei quali l'associazione sembra prevalere sulla dimostrazione; ma fermarsi a questa impressione significherebbe non riconoscere l'ambizione che attraversa quelle pagine, perché Weininger sembra persuaso che la realtà possieda una trama segreta nella quale ogni fenomeno corrisponde a qualcosa di più profondo. La natura non è mai soltanto natura: gli animali, le piante, i paesaggi, le malattie, i movimenti del corpo diventano simboli, o addirittura manifestazioni, di condizioni spirituali; lo spazio viene associato alla separazione, alla distanza e alla solitudine, mentre il tempo appare connesso alla colpa, alla disgregazione dell'unità interiore, all'incapacità di vivere pienamente il presente. Dietro queste formulazioni, talvolta oscure e spesso discutibili, si riconosce una delle grandi domande della metafisica occidentale: come può la molteplicità dell'esperienza partecipare dell'unità dell'essere, e in che modo ciò che si presenta disperso nel tempo e nello spazio può ricondursi a un principio capace di conferirgli significato? Ma in Weininger tale questione assume immediatamente una forma esistenziale, poiché non riguarda soltanto l'universo, bensì la nostra vita: che cosa significa essere una persona, e che cosa ci permette di riconoscere come nostra un'esistenza fatta di esperienze, ricordi, desideri e azioni che non sempre sembrano appartenere a un medesimo centro?

Non basta, per Weininger, che tutto ciò che abbiamo vissuto sia accaduto al medesimo organismo, perché l'unità della persona esige qualcosa di più della semplice continuità biologica: una volontà capace di riconoscere il proprio passato e di assumersene la responsabilità, una coscienza che non si lasci ridurre alla successione degli stati interiori, ma sappia ricondurli a un'esistenza della quale debba rispondere. La memoria diventa allora assai più di una funzione psicologica: è ciò attraverso cui l'uomo riconosce la continuità della propria vita e ne afferma la dimensione morale, sicché dimenticare può significare non soltanto perdere informazioni, ma sottrarsi a se stessi, rinunciare a riconoscere ciò che siamo stati. Noi siamo abituati a pensare che la libertà consista soprattutto nella possibilità di scegliere il nostro futuro; Weininger

ci costringe invece a considerare un'altra dimensione della libertà, il rapporto con il passato, perché non siamo veramente liberi soltanto quando decidiamo che cosa faremo, ma anche quando sappiamo guardare senza menzogna ciò che abbiamo fatto, riconoscendolo come parte della nostra storia e dando alla coscienza il compito, sempre difficile, di comprenderlo e giudicarlo. La coscienza morale non cancella il passato: gli dà una forma, sottraendolo all'indifferenza del semplice accadere; e tuttavia proprio qui il pensiero di Weininger si affaccia su un abisso, perché chi potrebbe sostenere senza tremare una simile esigenza, chi potrebbe dire di conoscersi veramente, di non aver mai nascosto a se stesso un desiderio, una viltà, un'intenzione meno nobile di quella che sarebbe disposto a confessare? Weininger sembra non voler concedere alla fragilità umana alcun riparo, e così la sua filosofia, nata per affermare la libertà, rischia continuamente di trasformarla in un tribunale dal quale nessuno può uscire assolto.

È forse per questo che una delle immagini più suggestive di tutta la raccolta, raccontata da Artur Gerber nella sua introduzione, sembra illuminare non soltanto la personalità di Weininger, ma la natura stessa della sua ricerca. I due amici hanno camminato per ore nella Vienna notturna, accompagnandosi reciprocamente verso casa e poi riaccompagnandosi ancora, come accade talvolta quando una conversazione è troppo importante perché qualcuno trovi il coraggio di interromperla; finalmente si fermano, le strade sono deserte, e Weininger, guardando Gerber, gli domanda: «Hai mai pensato al tuo doppio? Se arrivasse adesso! Il doppio è quell'uomo che sa tutto di noi, anche ciò che non diciamo a nessuno!». Poi si allontana, lasciando l'amico solo con quella domanda. Il doppio è una figura antichissima della letteratura e del mito, che attraversa il romanticismo tedesco e popola i racconti fantastici di uomini perseguitati da un altro se stesso, ma in Weininger acquista un significato che va ben oltre la suggestione letteraria, perché sembra designare una possibilità inscritta nella struttura stessa della coscienza. Chi sarebbe quell'altro uomo, che conosce tutto ciò che noi nascondiamo, se non l'immagine di una coscienza portata fino all'asso-