

INTERAZIONE SENZA SOCIETÀ LA *WECHSELWIRKUNG* TRA SPINOZISMO E NEO-KANTISMO IN GEORG SIMMEL

DI NICOLA MARCUCCI

In una lettera indirizzata a Hannah Arendt, Karl Jaspers rammenta l'occasione del suo unico incontro con Georg Simmel. In quell'occasione conversando con Jaspers, Simmel avrebbe dichiarato come l'unico dei grandi pensatori ad apparirgli interamente oscuro fosse Baruch Spinoza¹.

Questo giudizio, per quanto rivelatore di un'idiosincrasia intellettuale, potrebbe essere derubricato a una nota a margine del pensiero di Simmel, se non fosse stato formulato da un autore che nella sua intera produzione, tanto quella sociologica quanto quella filosofica (ammesso e non concesso che nel caso del pensiero di questo autore sia possibile operare una ferma distinzione tra questi due domini) non ha mai cessato di rimandare all'opera e ad alcuni dei concetti chiave di Spinoza. Inoltre, aspetto su cui mi soffermerò in questo contributo, il suo pensiero appare, se letto in controluce, attraversato da un continuo dialogo, esplicito in alcuni casi, tacito in altri, con il filosofo olandese. Infine, come avremo modo di sottolineare, il giudizio di Simmel su Spinoza è piuttosto sfaccettato, di fatto teso tra l'estrema valorizzazione del suo pensiero e il suo rifiuto incondizionato.

È noto, anche se spesso assunto in maniera affrettata, che una parte considerevole delle simpatie filosofiche di Simmel fossero rivolte a Immanuel Kant. La centralità di Kant nell'opera di Simmel è indubbia. Ciononostante, ritengo che la sua importanza debba essere valutata alla luce della presenza del filosofo olandese nella sua opera, se non altrettanto assidua quantomeno costante. Come noto Spinoza e Kant hanno rappresentato un'alternativa interna alla cultura filosofica illuminista, alternativa che ha attraversato il romanticismo per poi, sotto una veste diversa che ancora oggi resta in parte inesplorata, rappresentare un aspetto fondamentale di quel «ritorno a Kant» che a partire dagli '60 del XIX secolo ha assunto un ruolo centrale nel dibattito della filosofia e delle scienze sociali tedesche.

La presenza di Spinoza nel pensiero di Simmel deve quindi essere interpretata alla luce del suo neo-kantismo. Non soltanto per valutare due delle altresì svariate filiazioni filosofiche della riflessione simmeliana, quanto per mettere in luce un capitolo della diffusa critica che la sociologia classica rivolge alla concezione filosofica della ragione illuminista ed a quelle che a ragion veduta possono essere considerate due delle sue maggiori formulazioni: lo spinozismo e il kantismo.

1 «Nel 1917 fu da me Simmel e mi disse che Spinoza era l'unico dei filosofi ritenuti importanti che egli *non* comprendesse, e che giudicasse completamente assurdo» (H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1926: filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 89).

Tracciare la vicenda di quest'alternativa è un esercizio complesso per due ragioni. Per la ricchezza, complessità ed estensione della riflessione di Simmel. Perché il suo pensiero caleidoscopico si lascia a fatica ridurre a una coppia di voci per quanto autorevoli come quelle di Spinoza e Kant. Si tratterà quindi d'individuare un filo rosso capace di orientare la nostra lettura per arrivare ad attribuire un senso a questa costante presenza in modo non puramente ricostruttivo ma capace di dirci qualcosa di specifico riguardo al contenuto teorico della riflessione di Simmel. Il concetto che guiderà la mia lettura è quello di *Wechselwirkung* che, come noto, rappresenta un concetto centrale nella riflessione di Simmel.

Procederò in questa direzione in tre tappe. In primo luogo ripercorrendo la genesi della concezione simmeliana della *Wechselwirkung* cercando di restituirne il senso alla luce delle coordinate teoriche dentro alla quale il giovane Simmel si muove. In secondo luogo cercando di mostrare come il concetto di *Wechselwirkung* divenga il concetto cardine della riflessione sociologica di Simmel e come esso sia imprescindibile per una valutazione del neo-kantismo che caratterizza questa fase della sua produzione. In terza istanza cercando di mostrare come a partire dalla sua riflessione su Goethe, questo paradigma neo-kantiano sia sottoposto a critica e con questo si riaffacci una tensione tra neo-kantismo e spinozismo che aveva abitato la riflessione sulla *Wechselwirkung* sin dagli scritti giovanili. In questo modo l'alternativa tra Spinoza e Kant appare nella tarda riflessione di Simmel sotto una veste diversa da quella di un'alternativa tra due maggiori sistemi filosofici dell'illuminismo per diventare un conflitto interno e insuperabile della cultura filosofica moderna.

1. Tra individuo e totalità. Alle origini della concezione simmeliana della *Wechselwirkung*

Fin dai suoi primi scritti la riflessione di Georg Simmel porta dentro di sé la doppia traccia della paternità kantiana e della sua messa in discussione. La recezione del pensiero di Kant e la sua critica segnano la riflessione di Simmel fin dai suoi scritti giovanili. Simmel dedica la sua tesi d'abilitazione, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie*, alla *Monadologia fisica* di Kant². In quegli anni, come vedremo, la riflessione di Simmel è contigua a quella della psicologia dei popoli di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal. La tesi d'abilitazione di Simmel fu succedanea al rifiuto di un suo lavoro dedicato all'origine della musica (*Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*), marcatamente influenzato dalla *Volkerpsychologie*. Su stessa ammissione di Simmel, quella della psicologia dei popoli fu l'influenza decisiva nei suoi anni di formazione berlinesi³.

Prima quindi di approfondire la riflessione del primo Simmel su Kant sarà importante spendere un po' di attenzione sugli elementi caratterizzanti la riflessione della psicologia

2 G. Simmel, *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Abhandlungen 1882-1884. Rezensionen 1883-1901*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. von K. C. Köhnke, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 9-41.

3 F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 548. Per un'utile prospettiva teorica a questo proposito si veda anche: K. Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

dei popoli, soprattutto quelli rilevanti per quanto riguarda la formazione del concetto simmeliano di *Wechselwirkung*. In questa direzione una prima osservazione si rende necessaria. È infatti importante sottolineare come, al di là delle influenze dirette la riflessione simmeliana partecipi a una trasformazione semantica del concetto di *Wechselwirkung* che attraversa l'intera riflessione filosofica del XIX secolo in Germania. Il concetto di *Wechselewirkung* trova, come noto, la sua prima formulazione nella *Critica della Ragion Pura* di Immanuel Kant⁴. Fin dal suo primo impiego il concetto di *Wechselwirkung*, che Kant utilizza in riferimento alla forza di attrazione e repulsione tra pianeti descritta da Newton, intende estendere il significato di questo concetto dall'ambito della cosmologia a quello delle relazioni tra umane⁵. In questo senso il concetto di *Wechselwirkung* è un concetto che, fin dalla sua fondazione – il termine stesso è un neologismo di Kant – si colloca alla frontiera tra natura e cultura. Ciononostante, la storia di questo concetto nel XIX secolo mostra come una tendenza diffusa e progressiva abbia contribuito a spostarne il significato verso la sua accezione «sociale»⁶. In questo senso il fatto che questo concetto divenga il punto d'Archimede della riflessione sociologica di Simmel trova delle motivazioni in un processo storico-concettuale che eccede la sola produzione teorica di questo autore. Tuttavia, l'utilizzo esteso che egli ne fa, il contesto teorico dentro a cui questo impiego prende forma definendo una delle categorie fondamentali della sociologia formale e l'incidenza che esso ha sulla sua intera riflessione debbono essere compresi per inquadrare la singolarità della sua riflessione.

È in questa prospettiva che, come vedremo, la tensione tra spinozismo e kantismo assume un ruolo fondamentale. Da un lato Simmel, trasformando la *Wechselwirkung* nella categoria fondamentale della sua sociologia formale, contribuisce a quella che potremmo chiamare la denaturalizzazione della *Wechselwirkung*. Dall'altro questo concetto viene utilizzato nel contesto di una riflessione che, incrociando a vario titolo la riflessione di Spinoza, tanto nella sua fase positivista quando in quella vitalista, configura la categoria di azione reciproca all'interno di una prospettiva più larga che fa della società un'istanza comprensibile alla luce del moderno concetto di totalità naturale. In questo senso la riflessione di Simmel incrocia, riqualificandola interamente, quell'anfibolia tra umano e naturale che appare caratterizzare il concetto di *Wechselwirkung* fin dalla sua fondazione kantiana⁷.

Ma torniamo all'incidenza della *Völkerpsychologie* sulla riflessione del giovane Simmel⁸. Il progetto della psicologia dei popoli rappresenta un capitolo fondamentale nello

4 Si veda a questo proposito: C. Papilloud, *Georg Simmel. La dimension sociologique de la Wechselwirkung*, «Revue européenne des sciences sociales» XXXVIII (2000), 119, pp. 103-129.

5 E. Watkins, *Making Sense of Mutual Interaction: Simultaneity and the Equality of Action and Reaction*, in C. Payne, L. Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2012, pp. 41-62.

6 C. Papilloud, *Georg Simmel* cit. pp. 105-106.

7 Sulla nozione di *Wechslewirkung* in Kant si veda il contributo di Luigi Imperato contenuto in questo numero: *infra*, pp. 13-37.

8 Sul giovane Simmel si veda l'imprevedibile: K. C. Köhnke, *Der junge Simmel: in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996. Sul rapporto tra Simmel e la psicologia sociale: D. Frisby, *Georg Simmel and Social Psychology*, «Journal of the History of Behavioural Sciences» 20 (1984), pp. 107-127; O. Agard, *Georg Simmel et la Völkerpsychologie*, in C. Trautmann-Waller (éd.), *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1890)*, Paris, CNRS Éditions, 2014, pp. 131-148. È interessante notare come anche nell'alveo del marxismo coevo a Simmel, l'impiego del concetto di *Wechselwirkung* passi attraverso l'influenza del naturalismo nel pensiero di Engels della

sviluppo delle scienze sociali in Germania che si sviluppa a cavallo tra gli anni 50' e 60' del secolo e che per questo ed altri aspetti, può essere detto coevo a l'emersione del dibattito del neo-kantismo⁹. La psicologia dei popoli, influenzata in questo rispetto dalla riflessione dell'antropologia e dell'etnografia romantica di Herder e Humboldt, indaga i caratteri psichici distintivi di una collettività, riconoscendole un'esistenza spirituale distinta da quella degli individui che la compongono (*Volkgeist*)¹⁰. È nella rappresentazione che una collettività ha di sé stessa che questa esistenza spirituale si definisce, oltre la percezione che di questa hanno i singoli individui. La sensibilità di un lettore contemporaneo viene portata immediatamente a cogliere due elementi di criticità in quest'operazione. La prima, consiste nel riconoscere in questa tematica un debito evidente verso l'hegelismo. La seconda – in parte associabile al retaggio hegeliano a seconda di come lo s'interpreti – consiste nel vedere in quest'istanziamento di una coscienza collettiva, i prodromi di un cattivo collettivismo la cui cifra non sarebbe altro che il nazionalismo che esso presuppone e alimenta.

Per quanto riguarda la prima di queste criticità, deve essere sottolineato come la riflessione della *Völkerpsychologie* abbia avuto proprio l'intenzione opposta di avanzare una critica a quello che veniva ritenuto il misticismo della concezione hegeliana dello spirito¹¹. Questa critica può essere osservata su un duplice piano, il primo di carattere metodologico, il secondo di carattere contenutistico. Dal primo punto di vista l'ambizione della *Völkerpsychologie* si oppone all'idealismo assoluto in ragione di una concezione sperimentalista, fondata sull'osservazione e sull'induzione tesa a rompere con l'approccio filosofico proprio alla tradizione idealista. In questo senso essa ha rappresentato quindi una critica analoga a quella che lo storicismo tedesco rivolse all'idealismo¹².

Il secondo punto di vista è particolarmente significativo nell'ambito della presente riflessione in quanto la critica della *Völkerpsychologie* all'idealismo venne in parte elaborata proprio grazie al ricorso alla nozione di *Wechselwirkung*. La psicologia sociale di Lazarus e Steinthal¹³ – rinnovando un orientamento presente fin dalla psicologia di Herbart¹⁴

Dialettica della natura. A questo proposito rimando il lettore a V. Morfino, *Causa Sui o Wechselwirkung: Engels tra Spinoza e Hegel*, in M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Milano, Teti, 1998, pp. 120-147.

- 9 Per un'introduzione alla storia della psicologia dei popoli si veda: E. Klautke, *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany 1851-1955*, Oxford-New-York, Berghahn, 2013. Sul neo-kantismo tedesco alcuni riferimenti essenziali sono i seguenti: T.E. Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978; K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; M. Ferrari, *Il neocriticismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997; É. Dufour, *Les néokantiens*, Paris, Vrin, 2003; F. C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism 1796-1880*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- 10 Sull'importanza di questa riflessione psicologica sul *Volkgeist* e il moderno concetto di cultura si veda: I. Kalmar, *The Völkerpsychologie of Lazarus and Steinthal and the Modern Concept of Culture*, «Journal of the History of Ideas» 48 (1987), 4, pp. 671-690.
- 11 Questa critica può essere ritenuta un aspetto qualificante di una parte consistente delle critiche al collettivismo tanto della prima psicologia sociale quanto della sociologia.
- 12 Su questo punto di veda F.C. Beiser, *The German Historicist Tradition* cit.; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1979.
- 13 M. Lazarus, *Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie*, in M. Lazarus, *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hrsg. von K.C. Köh, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 3-26.
- 14 Sull'importanza della scuola herbartiana in Simmel si veda: M. Amat, *Le relationnisme philosophique de Georg Simmel. Une idée de culture*, Paris, Honoré-Champion, 2018, pp. 146-151. A

– intendeva mostrare come, sebbene una collettività esista in termini spirituali e possa essere distinta dal solo aggregato delle menti individuali che la compongono, tuttavia la sua modalità di esistenza sia prodotta e consista nelle continue interazioni reciproche degli individui tra loro e degli individui con la rappresentazione di questa collettività stessa. In ragione della possibile critica al cattivo realismo espresso nel concetto di *Volkgeist*, quindi dall'accusa di Hegelismo, Lazarus e Steinthal argomentano chiarendo che sebbene lo spirito di un popolo debba essere concepito come qualcosa di distinto dalla vita mentale dell'individuo, esso non abbia luogo se non all'interno della vita spirituale di ciascuno. In questo senso la realtà dello spirito di un popolo non viene sostanziata e ipostatizzata in un'entità sovra-mentale ma viene colta nelle relazioni tra gli individui. Come Lazarus ricorda a più riprese, mobilitando il concetto di *Wechselwirkung* in questo contesto, la vita spirituale di un popolo si costituisce tramite le relazioni *tra* gli individui e non esclusivamente *in* loro¹⁵.

Nonostante questa messa a distanza dell'hegelismo – o quantomeno della sua cattiva interpretazione – la psicologia sociale di Lazarus e Steintal rivela un debito con la riflessione idealista. È la possibilità di affermare un primato logico della mente collettiva su quella individuale, affermando ciononostante la sussidiarietà esistenziale della prima dalla seconda a rappresentare una analogia epistemologica tra idealismo e psicologia dei popoli. Ciononostante, come notato, è proprio verso la critica dell'idealismo che la *Völkerpsychologie*, sulla scia della riflessione herbartiana, si orienta. È in quest'ambivalenza, tra la necessità di una riflessione empirica capace di definire una dimensione sociale distinta da quella individuale e la necessità di non reificare la totalità sociale mantenendo la priorità della dimensione individuale, o detto in altri termini l'ambivalenza tra la determinazione ontologica di cosa sia un collettivo e la sua determinazione cognitiva che, sulla scia di questi autori, si colloca anche la riflessione del primo Simmel. Ed è da questa ambivalenza che possiamo vedere emergere in filigrana un'opposizione capace di suggerire una diversa interpretazione di alcuni aspetti centrali della sua opera: l'opposizione tra Spinoza e Kant.

Ma andiamo per passi e ritorniamo per il momento alla riflessione su Kant del giovane Simmel. È in special modo la concezione kantiana dello spazio a interessarlo e sono i presupposti leibniziani del pensiero del giovane Kant ad essere messi in discussione da Simmel nel suo scritto di abilitazione di cui ci è pervenuta soltanto una riduzione in forma di articolo¹⁶. Sulla scia di Kant, Simmel conviene che la materia e lo spazio che essa occupa – o forse sarebbe meglio dire produce – debba essere inteso come una dimensione emergente dalla forza di attrazione e repulsione che si esprime nella relazione tra due corpi. Tuttavia, l'errore di Kant sarebbe consistito nel non riuscire a mantenere questa dimensione relazionale e generativa della materia e dello spazio attribuendo al contrario a una sostanza individuale – la monade leibniziana – l'origine di questa forza capace di generare rapporti di attrazione e repulsione. In breve Kant, quantomeno il Kant precritico, sarebbe rimasto coinvolto in una visione del mondo individualista, mentre la sua intuizione, se sviluppata correttamente, avrebbe dovuto portare fuori dall'ipostatizzazione di ogni genere di sostanza individuale. Sin da suoi scritti giovanili, Simmel riconosce nel movimento di dissoluzione delle sostanze individuali la cifra stessa della modernità. È, di conseguenza, l'interazione tra «sostanze» a

proposito della «scuola sperimentale di sociologia» restano importanti le riflessioni di T. Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, Paris, Germer Baillièrè, 1879.

15 F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition* cit., p. 472, E. Klautke, *The Mind of the Nation* cit. p. 18.

16 G. Simmel, *Das Wesen der Materie* cit.

dovere essere pensata come originaria e, in questo rispetto, capace di creare la materia e lo spazio. Sebbene in questo scritto non si faccia riferimento alla nozione di *Wechselwirkung*, la critica al monadismo del giovane Kant suggerisce una centralità del concetto di relazione che, sulla scia dell'importanza che veniva attribuita a questo concetto nella psicologia dei popoli, viene esteso oltre la propria dimensione propriamente cognitiva per assumere la funzione di un principio ontologico fondamentale. Prima che una relazione sociale, la *Wechselwirkung* appare in questo scritto una concezione fondata su un'ontologia materialista che riconosce nella relazione un principio generatore¹⁷.

Come nel caso dell'influenza della psicologia dei popoli, anche nel caso di questo contributo è importante inquadrare il contesto intellettuale che orienta la critica di Simmel alla concezione kantiana di spazio e materia. Va anzitutto notato come la riflessione di Simmel partecipi di un interesse diffuso che il neo-kantismo tedesco aveva rivolto alla riflessione kantiana sulla materia a partire dal celebre *Storia del materialismo* di Lange, uno dei testi più influenti nella storia del neo-kantismo tedesco¹⁸. Se quella di una revisione della storia del materialismo alla luce della teoria della conoscenza kantiana è un tema diffuso fin dal primo neo-kantismo – alla lista dovremmo, soprattutto in relazione al problema della spazialità, aggiungere il nome di Hermann von Helmholtz¹⁹ – il contributo di Simmel sembra tuttavia trovare in un altro autore una risorsa per pensare quella che è allo stesso tempo una critica a Kant. È Gustav Fechner, fisiologo, psicologo e filosofo atomista noto per la sua teoria del parallelismo psico-fisico e per la celebre legge Weber-Fechner che intende stabilire un nesso tra la forza di uno stimolo fisico e la percezione mentale dello stesso, l'autore che sembra ispirare in maniera fondamentale la riflessione del giovane Simmel su Kant²⁰. Quello di Fechner è un monismo epistemologico che difende un materialismo non riduzionista e una concezione del parallelismo tra mente e corpo che non nasconde una chiara ispirazione spinozista²¹.

17 Questa dimensione fondatrice, sebbene interpretata più come un esito che come una premessa della propria riflessione sulla *Wechselwirkung*, viene ammessa dallo stesso Simmel in uno scritto autobiografico: «Muovendo dal significato sociologico del concetto di interazione (*Wechselwirkung*), mi sono accorto che questo era diventato gradualmente per me un principio metafisico di portata generale. Mi sembra che l'attuale dissolvimento di tutto ciò che è sostanziale, assoluto ed eterno nel flusso delle cose, nella possibilità storica di mutamento, nella realtà puramente psicologica possa essere garantito contro un soggettivismo e uno scetticismo sfrenati, soltanto se si colloca al posto di quei valori stabili e sostanziali l'interattività vitale di elementi che a loro volta soggiacciono allo stesso dissolvimento all'infinito. I concetti centrali di verità, di valore, di oggettività ecc. mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la distruzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale distruzione mediante un nuovo concetto di solidità» (G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (hrsgg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 9-10).

18 F. A. Lange, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente*, I-II Vol., Napoli, Edizioni Immanenza, 2015.

19 Va ricordato come Hermann Helmholtz fosse parte della giuria esaminatrice che rifiutò la prima tesi di Simmel, suggerendogli di orientare diversamente le proprie ricerche. A questo proposito si veda: D. Frisby, *Georg Simmel and Social Psychology* cit. Notoriamente è proprio una critica alla concezione dello spazio in Kant uno degli aspetti fondamentali della riflessione di Helmholtz. A proposito di quest'ultimo si veda: G. Hatfield, *The Natural and the Normative. Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, MIT, 1990; H. Meulders, *Helmholtz. From Enlightenment to Neuroscience*, Cambridge, MIT, 2010.

20 H. Boehringer, *Spuren von spekulativen Atomismus in Simmels formaler Soziologie*, AA.VV., *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976, pp. 105-120.

21 M. Heidelberger, *Nature from Within. Gustav Theodor Fechner and his Psychophysical World-*

Sebbene quindi la tesi di Simmel su Kant sia il frutto di una deviazione dall'iniziale oggetto della sua ricerca sull'origine della musica, il riferimento a Fechner da un lato, oltre al fatto che Wundt – uno dei maggiori rappresentanti della riflessione sulla psicologia dei popoli nonché fondatore della psicologia sperimentale – fosse nella commissione esaminatrice di Simmel nella discussione della sua tesi su Kant, evidenzia una forte continuità con una riflessione epistemologica che nutriva elementi di forte contrasto con la riflessione neo-kantiana²².

Nell'impossibilità di ricostruirli interamente, vale ciononostante la pena di spendere qualche parola per sottolineare come la cultura scientifica che da Fechner, passando per Lazarus e Steinthal, fino a Wundt, quindi di alcuni dei protagonisti della psicologia sociale tedesca, fosse attraversata da un recupero del pensiero di Spinoza²³. La convergenza con lo spinozismo non è però riducibile alla sola psicologia, a partire dagli anni '70 Spinoza diventa in gran parte il filosofo degli «uomini di scienza», come ricorda Pollock uno dei suoi maggiori interpreti. La possibilità di fare convergere fisiologia e psicologia, attraverso un orientamento marcatamente sperimentalista e influenzato dall'evoluzionismo di Darwin è quello che sembra caratterizzare questa costellazione di autori il cui debito con lo spinozismo appare al tempo un elemento flagrante di questa nuova cultura scientifica che mette in luce la «straordinaria somiglianza tra i risultati scientifici ottenuti da Spinoza due secoli fa e quelli ottenuti ai giorni nostri da ricercatori che [...] sono arrivati a formulare problemi psicologici attraverso la fisiologia»²⁴. Due sono i fattori che sembrano fare di Spinoza un autore capace di fornire una cornice filosofica a questo insieme di autori: il monismo naturalista da un lato e la teoria del parallelismo dall'altro. Sono questi stessi aspetti che appaiono in controluce nella riflessione del giovane Simmel.

Possiamo quindi riassumere quanto detto fin qua rispetto a una duplice filiazione del concetto di *Wechselwirkung* nella riflessione del giovane Simmel. Da un lato abbiamo il riferimento alla psicologia sociale, che come abbiamo visto risente in maniera determinante di temi spinozisti – il monismo naturalista, la teoria del parallelismo – paternità spesso reclamata dagli stessi autori. La psicologia sociale, prima influenza di Simmel negli anni giovanili, pone il problema della *Wechselwirkung* al centro del proprio programma epistemologico, cercando di elaborare un approccio empirico ai problemi sociali in rottura tanto con la teoria della conoscenza del neo-kantismo, quanto con la *Naturphilosophie* e l'idealismo. Ciononostante, sebbene essa fornisca i prodromi concettuali per la definizione

view, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

22 Su elementi di spinozismo nella psicologia di Wundt si sofferma: S. de Freitas Arulo, *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology*, London, Springer, 2016.

23 Lazarus aveva in progetto un libro dedicato a Spinoza che non venne mai redatto: I. Belke (hrsg. von), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal: Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Tübingen, 1971, p. 573.

24 A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Milano, Adelphi, 2003, p. 308. Sulla ripresa di Spinoza nella filosofia monista del XIX secolo in Germania si veda: W. Reichnau, *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage*, Köln und Leipzig, Eduard Heinrich Mayer, 1884; M. Berendt, J. Friedlander, *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie*, Berlin, Mayer und Müller, 1891; M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, Calvary & Co., 1897; T. Matysik, *Spinozist Monism: Perspectives from Within and Without the Monist Movement*, in T. H. Weir (ed.), *Monism. Science, Philosophy, Religion and the History of a Worldview*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 107-134. Sull'influenza di Spinoza nella psicologia sperimentale: W. Bernard, *Spinoza's Influence on the Rise of Scientific Psychology. A Neglected Chapter in the History of Psychology*, «Journal of the History of Behavioral Sciences» VIII (1972), 2, pp. 208-215.

sociologica del concetto di *Wechselwirkung*, allo stesso tempo diviene oggetto di critica in quanto appare esposta al rischio di essenzialismo. È questo rischio conseguente al ricorso a una cattiva nozione di totalità che sembra, durante gli anni '90, allontanare Simmel dalla riflessione della *Völkerspsychologie*. Dall'altro abbiamo il riferimento a Kant e alla sua teoria della spazio e della materia. Kant è il primo autore che sviluppando temi propri alla fisica newtoniana, li estende facendone una concezione anti-essenzialista della natura ed elaborando una concezione propriamente moderna della materia. Ciononostante, la modernità kantiana appare essa stessa incompiuta perché, incapace di fare della relazione tra corpi il principio fondatore della spazialità, retrocede su posizioni individualiste. La critica all'individualismo kantiano sarà al centro della riflessione di Simmel nella *Introduzione alle scienze della morale*. In questa doppia filiazione della *Wechselwirkung*, prima che questo concetto assuma una posizione centrale nella riflessione di Simmel, si evidenzia una tensione che fornirà il filo rosso della nostra lettura del suo pensiero. Questa tensione, originantesi dal duplice rifiuto tanto del monismo naturalista d'ispirazione spinozista, quanto dell'individualismo d'ispirazione kantiana, cerca di essere risolta a livello della sociologia formale e dello specifico carattere che questa impone al neo-kantismo²⁵.

È quindi nel contesto di questa duplice messa in discussione che la tematica della *Wechselwirkung* compare nella riflessione di Simmel fin dai primi scritti giovanili. Ed è con la sua prima opera sociologica in senso proprio, *La differenziazione sociale*, che il sociologo berlinese fornisce un primo inquadramento epistemico di questo concetto. È in particolare nell'introduzione al volume dedicata alla «Teoria della conoscenza della scienza sociale» che Simmel definisce la portata di questo concetto. Va anzitutto sottolineato come quest'ultimo sia mobilitato all'interno del capitolo dove Simmel intende fornire una fondazione epistemologica della scienza sociale ricorrendo al sintagma «Teoria della conoscenza» ovvero richiamando l'espressione di *Erkenntnisstheorie* particolarmente diffusa nel milieu del neo-kantismo. L'argomentazione di Simmel rimette in scena l'opposizione sopraindicata tra totalità e individuo. Da un lato Simmel rifiuta la possibilità che alla società possa essere associata una qualche forma di legalità naturale, in quanto quest'ultima stessa appare, in una prospettiva che come abbiamo visto radicalizza l'esito nominalista della scienza moderna, irriducibile a una legge valida per la totalità dei fenomeni naturali. Leggiamo a questo riguardo:

Non c'è dubbio che ogni elemento di una società si muova in base a leggi naturali; solo per il tutto non c'è alcune legge: in questo caso non c'è, come non c'è nella natura, una legge superiore che si elevi al di sopra delle leggi che regolano i movimenti delle parti minime e che riunificandoli sempre nello stesso modo, li conduca allo stesso effetto complessivo²⁶

Il ricorso alla totalità è quindi negato in nome di un pluralismo legale che trova la propria giustificazione in una prospettiva ontologica che distingue tra diverse regioni legali²⁷. D'altro lato però, si suggerisce, sarebbe errato evitare di pensare la società nei termini di

25 Sulla crisi del monismo epistemologico in Simmel si veda: G. Guarnieri, *La crisi del monismo gnoseologico e del normativismo etico nella sociologia di Georg Simmel*, in G. Guarnieri (a cura di), *Abitare la società: etica e sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 147-177.

26 G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 13. A riguardo di una critica del concetto di legalità, alla luce della ripresa di temi classici della riflessione dello storicismo si veda: G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, Genova, Marietti, 1982, pp. 73-115.

27 Su questo punto si veda Dal Lago A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

totalità per ridurla alla sola composizione degli individui che la costituiscono. Richiamando implicitamente la critica spinoziana alla possibilità di concepire il dominio dell'uomo come «uno stato nello stato»²⁸, Simmel ricorda come ogni organismo dal punto di vista fisiologico sia «Uno Stato composto di Stati»²⁹. In questo rispetto, anche la psiche e la coscienza individuale, una volta abbandonata una concezione creaturale dell'umanità, non possono essere considerate come elementi costitutivi in quanto l'uomo stesso non può essere considerato come un dominio nel dominio ma piuttosto come uno «Stato composto di Stati»:

Che ci sia in noi da qualche parte un essere determinato, che sarebbe il supporto esclusivo e semplice dei fenomeni psichici, è un articolo di fede del tutto indimostrato e indefinibile dal punto di vista gnoseologico. E non si tratta solo della necessità di rinunciare alla sostanza unitaria della psiche, ma anche del fatto che sotto i suoi contenuti non c'è alcuna unità reale da scoprire: ci sono tanti contrasti tra i pensieri del bambino e quelli dell'uomo, tra le nostre convinzioni teoriche e il nostro agire pratico, tra le azioni delle nostre ore migliori e quelle delle nostre ore più fiacche, che è assolutamente impossibile scoprire un punto a partire dal quale tutto ciò appaia come lo sviluppo armonico di una certa unità psichica originaria³⁰

È attraverso questa dissoluzione tanto del concetto di *totalità*, quanto in quello di *individualità*, che doppiamente determina l'elaborazione sociologica del sociale che il concetto di *Wechselwirkung* viene presentato in *La differenziazione sociale*. È la possibilità di concepire l'unità in termini d'interazione tra le parti a permetterci di ovviare alla dissoluzione tanto del concetto di totalità quanto di quello d'individualità. L'interazione tra le parti permette, se colta attraverso un criterio che possa garantire la liceità della sua attività sintetica, di ricostruire quelle unità che il movimento della conoscenza moderna aveva dissolto. In questo senso la *Wechselwirkung* è un processo ontologico, in quanto si applica in estensione ai fenomeni più diversi di cui quelli sociali rappresentano soltanto una parte per il tutto:

Nessuno potrà negare che si verifichi un'interazione delle parti entro ciò che noi chiamiamo società. La società non è un essere completamente conchiuso in sé, un'unità assoluta, non più di quanto lo sia l'individuo umano. Rispetto alle interazioni reali delle parti essa è solo secondaria, solo un risultato, tanto dal punto di vista materiale che da quello della nostra riflessione³¹

Se quindi le interazioni reciproche possano dar luogo a unità oggettive il problema che sembra porsi, riattivando l'opposizione a cui abbiamo accennato in precedenza e che sembra segnare l'intera riflessione giovanile di Simmel, si presenta nella domanda epistemologica fondatrice della sociologia: dove ha luogo la società? Com'è possibile che, sebbene supportata dalle coscienze di ciascuno, la società non costituisca di soli individui ma in un certo senso si origini al di là di questi? Come difendere un tale punto di vista senza in alcun modo riproporre quel misticismo del collettivo da cui Simmel voleva emanciparsi, proprio in opposizione al progetto della psicologia sociale³²?

28 B. Spinoza. *Etica*, III, Praef.

29 G. Simmel, *La differenziazione* cit. p. 15.

30 Ivi, pp. 15-16.

31 Ivi, p. 18.

32 Su questa critica alla psicologia sociale Simmel ritornerà a chiare lettere in: G. Simmel, *Excursus*

In questa situazione oscillante tra realtà e idealità l'elemento universale, che connette gli individui facendone una società, è anche in contrapposizione a ciascuno di essi: è sorretto eppure è indipendente da ciascun individuo. Così come non si saprebbe dire dove sia il luogo delle leggi naturali che noi riconosciamo come vere, anche se non hanno probabilmente mai esperito una realizzazione assoluta e pura (è il caso dei teoremi geometrici), non si può dare un nome al luogo di questa intangibile sostanza intersoggettiva che potrebbe essere designata come psiche collettiva o come suo contenuto³³

Quest'opposizione tra collettivo e coscienziale, sebbene chiaramente collocata a livello delle formazioni obiettive emergenti dall'azione reciproca, ovvero a livello di questa «intangibile sostanza intersoggettiva», non viene interamente risolta da Simmel nella sua riflessione giovanile. Ciononostante la critica al kantismo, trova un capitolo ulteriore all'interno dell'ambiziosa opera in due volumi la *Einleitung in die Moralwissenschaft*³⁴. È in particolare il formalismo etico kantiano a divenire qui oggetto della critica simmeliana. La concezione della morale in Kant è, secondo Simmel, formulata erroneamente, poiché non permette di pensare le forme di concrezione della morale in specifiche forme di vita. Essa è, detto altrimenti, una morale senza individuazione. Sono il «fanatismo logico» kantiano e il conseguente carattere formalistico della sua etica a risultare irricevibili per Simmel. Si tratta di superare una delle premesse maggiori del formalismo etico kantiano, ovvero la separazione tra fenomeno e noumeno e con questa quella tra lo *Sein* e lo *Sollen*, tra l'essere e il dover essere che notoriamente aveva rappresentato il cavallo del neo-kantismo e della filosofia dei valori. Se la via intrapresa dal neo-kantismo a partire da Hermann Lotze era stata quella di operare questa distinzione attraverso il concetto di validità, senza seguire direttamente questa direzione Simmel è ciononostante consapevole come opporre al formalismo dell'Etica kantiana una nuova ontologia non sia una strada percorribile³⁵.

In questo senso la *Einleitung* è ricca di spunti che suggeriscono come il razionalismo di Spinoza si collochi in possibile rottura con la morale kantiana. Un primo spunto in questa direzione lo troviamo quando Simmel dichiara che se secondo l'*Etica* di Spinoza il fine ultimo dell'agire consiste nella «conoscenza razionale», diversamente da Kant per il quale la ragione trova fondamento assoluto nella legalità extra sensibile della morale, questo fine ultimo consiste per Spinoza con la conoscenza razionale stessa³⁶. In questo senso, l'*Etica* di Spinoza, sostiene una teoria della conoscenza che è allo stesso tempo un'Etica in quanto non ammette l'esistenza della «cosa in sé». Il razionalismo di Spinoza incrocia e anticipa così un'esigenza diffusa del neo-kantismo e della sua critica alla morale di Kant.

Sebbene il razionalismo assoluto di Spinoza resti in un senso irricevibile, in quanto volto inevitabilmente nell'astrazione di una totalità naturale, esso permette di non porre il fine dell'azione fuori dall'azione stessa – il regno noumenico del kantismo – in quanto, come osservato, fa della ragione il fine immanente all'agire razionale. In questo senso la critica al rigorismo kantiano passa, secondo quanto afferma da Simmel nella *Einleitung*, per la ricezione critica dello spinozismo.

sulla psicologia sociale, G. Simmel, *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998, pp. 479-483.

33 G. Simmel, *La differenziazione* cit., p. 22.

34 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Gesamtausgabe*, hrsg. von K.C. Köhnke, Band 3-4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989-1991.

35 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* cit. Band 2, p. 102.

36 Ivi, p. 106.

Quella tensione tra neo-kantismo e positivismo che a giusta ragione è stato indicato per caratterizzare gli anni di formazioni del giovane Simmel, appare a vario titolo partecipare a quella peculiare forma di riattivazione dell'opposizione tra spinozismo e kantismo che attraversa la cultura tedesca nell'ultimo quarto del XIX secolo. Questa tensione non resterà inesplorata e il passaggio a un posizionamento più decisamente neo-kantiano può essere letto, come intendo ora mostrare, come un tentativo di definire una prospettiva epistemologica per le scienze sociali fuori da essa.

2. La forma della Wechselwirkung: neo-kantismo e sociologia

Prima di procedere con un'analisi del neo-kantismo di Georg Simmel a partire dalla metà degli anni '90 del XIX secolo è importante, come riguardo alle influenze spinoziste prese in considerazione nel capitolo precedente, perimetrare il contesto intellettuale dentro a cui tale posizionamento si sviluppa. Anzitutto, è necessario mettere in luce come la critica al formalismo morale di Kant e in particolare alla cosa in sé, che nella *Introduzione alla scienza morale* suggerisce a Simmel alcuni aspetti di contiguità con una prospettiva spinozista, non sia in rottura con la sensibilità teorica del neo-kantismo. È infatti utile ricordare come uno degli aspetti caratterizzanti la riflessione neo-kantiana sia consistita proprio nell'estensione della riflessione epistemologica di Kant oltre i confini della conoscenza della natura. Per fare questo è proprio la riflessione etica kantiana e la possibilità di un recupero pratico di una conoscenza capaci di trascendere il dominio dell'esperienza ad essere esposta a critica. Quello che il neo-kantismo pone in evidenza attraverso il concetto di validità, a partire da contributi in questo rispetto assolutamente fondatori come quelli di Hermann Lotze e Otto Liebmann³⁷, è come la conoscenza non abbia bisogno, per essere giustificata, di ricorrere a un criterio pratico che chiami in causa una dimensione noumenica. In questo senso, una parte consistente della revisione di Kant operata dal neo-kantismo, consiste nel depurarne la riflessione pratica dalla cosa in sé, considerata adesso come un retaggio scolastico da cui la rivoluzione copernicana di Kant non è riuscita a sottrarsi. In questo senso s'intende mostrare come la svolta trascendentale della conoscenza moderna possa essere estesa oltre il dominio della natura e come il concetto di validità sia ciò che rende possibile questa pluralizzazione delle sfere del sapere positivo. Ora, è proprio all'interno di questa pluralizzazione dei saperi che la riflessione neo-kantiana di Simmel si stabilisce, sebbene, come vedremo adesso, la cifra del neo-kantismo sociologico di Simmel fornisca un contributo assolutamente originale all'interno del dibattito neo-kantiano.

Dagli scritti giovanili fino al saggio *La legge individuale*³⁸ (1913), Simmel non interromperà mai il suo confronto con Kant. La vicinanza di Simmel al neo-kantismo è testimoniata da vari aspetti, anzitutto dalla sua attività all'interno di alcuni degli organi ufficiali del neo-kantismo tedesco. A questo proposito si può ricordare come il primo numero dei *Kant Studien*, rivista di riferimento del neo-kantismo si aprisse con un contributo di Simmel (1897), o ancora il fatto che Simmel sia stato membro dell'associazione tedesca kantiana fino alla sua morte. Diversi sono i testi utili a perimetrare il neo-kantismo di Simmel e l'importanza per la sua concezione della sociologia. V'è, anzitutto, la prima

37 H. Lotze, *Logica*, Milano, Bompiani, 2010; O. Liebmann, *Kant e gli epigoni*, Napoli, Editoriali Scientifica, 1990.

38 G. Simmel, *La legge individuale*, Roma, Armando, 2001.

versione de *Il problema della sociologia* (1894) e il saggio di due anni successivo intitolato *Cos'è per noi Kant?*³⁹ (1896). Oltre alla dissertazione di dottorato di cui abbiamo discusso nel precedente paragrafo, Simmel tenne una serie quasi ininterrotta di lezioni e seminari presso l'università di Berlino dedicate a Kant a partire dal 1885 e di cui il corso del semestre invernale del 1892-1893 rappresenta la parte più avanzata che dette frutto al volume *Kant. Sedici lezioni berlinesi* (1904)⁴⁰.

Ritengo che si possano classificare tre diversi utilizzi del pensiero di Kant nella riflessione di Simmel. In un primo rispetto Kant rappresenta il pensatore moderno a cui Simmel, senza dubbio, dedica la maggiore attenzione, discutendo in maniera dettagliata il suo pensiero e dandone un'interpretazione che, sebbene in linea con alcuni aspetti delle letture neo-kantiane dell'epoca, fornisce degli elementi di indubbia originalità (1). In un secondo rispetto, Kant rappresenta un'immagine del mondo moderno, o meglio il precipitato filosofico dell'ideologia del mondo moderno. In questa prospettiva, l'intellettualismo kantiano viene assunto da Simmel come uno dei tratti dominanti della modernità tout court (2). Infine, non necessariamente in ordine d'importanza, il formalismo di Kant rappresenta una prospettiva epistemologica che Simmel condivide e sviluppa a livello della propria sociologia (3). Questi tre aspetti della critica simmeliana non possono ovviamente essere interamente separati e vengono spesso messi in gioco l'uno accanto all'altro o l'uno contro l'altro. È, ciononostante, utile mantenere questa distinzione analitica per meglio definire le trasformazioni che si operano nel pensiero di Simmel mostrando come, rimettendo in gioco l'immagine di Kant, si produca uno spostamento di visione anche del ruolo di Spinoza nella sua riflessione, essendo il naturalismo di quest'ultimo immancabilmente percepito come antagonista al progetto criticista kantiano.

Per quanto riguarda la lettura filosofica di Kant è importante sottolineare come quest'ultimo, apra una prospettiva dalla quale, secondo Simmel, non è possibile retrocedere. La sintesi kantiana tra sensi e intelletto e la fondazione di una conoscenza apriori della natura, implica inevitabilmente una premessa maggiore che consiste nell'aver reciso il legame tra essere e pensiero che era stato alla base di ogni metafisica fino a Kant. Questo non significa, ricorda Simmel nel suo saggio *Che cos'è per noi Kant?*, che in Kant, come suggerito dall'idealismo, si operi una contrapposizione insanabile tra io e non-io che possa essere oltrepassata soltanto attraverso un superamento dialettico della contrapposizione in quanto tale⁴¹. La vera contrapposizione, ricorda Simmel, non è quella tra io e non-io ma quella tra rappresentazione e cosa in sé: «il pensiero puro, libero dai sensi, non è uno strumento di conoscenza»⁴². L'apparire, il fenomeno, non è un errore ma l'unica realtà della conoscenza. Se così non fosse, dovremmo attribuire realtà a ciò che si nasconde dietro al fenomeno, facendone un criterio di conoscenza del fenomeno stesso: «Ma questa dualità dei principi per Kant viene eliminata totalmente»⁴³. A partire da que-

39 G. Simmel, *Che cos'è per noi Kant?*, Roma, Castelveccchi, 2016.

40 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Milano, Unicopli, 1986. Per un posizionamento di Kant nell'opera di Simmel si veda l'introduzione di: A. Marini, «La posizione di Simmel e l'eredità di Kant», pp. 7-43.

41 Per un'analisi di questa opposizione nel pensiero di Fichte, rimando il lettore al contributo di Giacomo Clemente contenuto in questo volume. Cfr. *infra*, pp. 39-68.

42 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., p. 53. In questa prospettiva l'opposizione tra hegelismo e kantismo sociologico che struttura la riflessione critica sulla sociologia di Gillian Rose sembra descrivere con precisione il posizionamento di Simmel. Si veda: G. Rose, *Hegel contra Sociology*, London, Verso, 2009.

43 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., p. 54.

sto movimento interpretativo, all'apparenza semplice, si stabilisce una parte consistente dell'interpretazione simmeliana di Kant e questo gesto può essere, a ragione, ritenuto come un elemento probante dell'orientamento neo-kantiano del suo pensiero. Si tratta, come in una parte consistente di quella tradizione e come Simmel aveva già annunciato nella critica alla morale kantiana nella *Introduzione alla scienza della morale*, di una torsione in senso propriamente gnoseologico del kantismo che viene giocata contro l'impiego che dell'eredità kantiana aveva fatto l'idealismo. Il problema fondamentale aperto da Kant, si sostiene, è stato quello di offrire una teoria della conoscenza che possa essere estesa oltre i confini della sola conoscenza naturale, senza tradire la dimensione apriori della sua critica⁴⁴.

Vi sono due aspetti in questa prospettiva che vanno sottolineati. Da un lato, come anticipato, senza ricadere in un soggettivismo, questo tipo di concezione impedisce ogni ritorno a una riflessione che intenda saldare in una nuova alleanza essere e pensiero. Ogni forma di razionalismo che voglia pensare una sintesi tra queste due dimensioni, ogni pensiero che istanzi l'esistenza di una totalità commette l'errore originario di non operare questa separazione tra essere e pensiero:

Le forme universali della natura sono leggi che il nostro intelletto le prescrive, nella misura in cui esso così facendo la costituisce appunto in quanto natura, in quanto cosmo conformato alle leggi [...] Il mondo, che allo spirito conoscente sembrava contrapporsi inerte, riflettendosi meccanicamente, è dunque la sua stessa attività, le rigide forme dell'immagine del mondo sono giunte in un flusso, e sono rivolte nell'attività dello spirito stesso; al posto dell'inquietante miracolo di un mondo esterno che ci è estraneo e che tuttavia penetra in noi, comprendiamo il mondo appunto come prodotto della nostra propria vita interiore⁴⁵.

Questa dissoluzione dell'immagine meccanica del mondo è un elemento insuperabile del pensiero di Kant. La strategia impiegata da Kant per riportare unità in questa dissoluzione e spiritualizzazione del mondo, ricorda Simmel, è quella di ricondurla a sistema. Nell'architettura delle facoltà e nella tripartizione tra facoltà del conoscere, del sentimento e della volontà a cui fanno capo intelletto, sensibilità e ragione: «lo spirito umano gli appare come costruzione simmetrica in sé stessa, che non può avere né più né meno membri di quanto richieda la logica conformità alle regole»⁴⁶. Ma se la recisione del nesso tra essere e pensiero rappresenta un aspetto insuperabile della riflessione kantiana, questa facoltizzazione dello spirito appare a Simmel, antiquata. All'architettura delle facoltà deve essere opposta un'impostazione che in qualche modo accetti il dissolversi del sapere, razionale, morale ed estetico in un flusso continuo, in «una serie che non verrà mai completata»⁴⁷. In questo senso, la contrapposizione tra vita e forma, che Simmel radicaliz-

44 «Ma nonostante questo fondamentale divario del pensiero moderno da quello kantiano, la sua scoperta che le nostre esperienze sono condizionate da presupposti sovrasensibili quasi connaturati al nostro spirit, possiede una fecondità che non è stata affatto esaurita. Kant stesso l'ha applicata solo all'ambito delle scienze naturali; poiché da un lato il suo pensiero originale era rivolto alla natura e, d'altro lato, la vita psichica come tale e tutto ciò che è storico lo interessavano solo dal punto di vista del loro valore morale e non costituivano per lui, in sé e per sé, un oggetto proprio di ricerca» (G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit. p. 95).

45 G. Simmel *Che cosa è per noi Kant?* cit., pp. 59-60.

46 Ivi, p. 61.

47 Ivi, p. 63.

zerà nel corso della sua vita perorando, come vedremo nel prossimo paragrafo, la causa di un ritorno a Goethe, era già presente nel pensiero di Kant, nella forma di un esito relativista del pensiero di quest'ultimo capace di rimetterne in discussione lo spirito sistematico.

Il secondo aspetto che deve essere sottolineato, già presente in questo saggio, ma che assumerà un'importanza capitale nel volume delle lezioni su Kant, consiste in un'enfasi radicale del razionalismo di Kant a scapito dell'ontologia dualista fondata sulla contrapposizione tra fenomeno e noumeno, percezione e cosa in sé⁴⁸. L'errore principale dell'interpretazione di Kant, sottolinea Simmel, ha consistito nell'enfasi posta sull'opposizione tra intelletto e ragione. In questa prospettiva, il primato della ragione sull'intelletto, comporta un primato della volontà sull'intelletto. Al contrario, il Kant di Simmel è un autore, per le ragioni che vedremo di qui a poco, profondamente intellettualista.

Simmel ritiene che la cattiva interpretazione di Kant si sia legittimata nel corso della modernità in ragione di una cattiva reazione all'intellettualismo che ha cercato di resistere a quello che prima di essere un orientamento filosofico ha rappresentato una trasformazione spirituale complessiva del mondo moderno. Insistendo sull'autonomia della sfera morale e sulla volontà come apertura su un assoluto della ragione, preclusa alla conoscenza scientifica, non si è colta la dimensione intellettualista di Kant. Diversamente dalla lettura volontaristica, Simmel, pur riconoscendo la rottura del kantismo dal razionalismo moderno, attraverso quella spiritualizzazione del mondo descritta in precedenza, ritiene che quella di Kant sia una rottura capace, in certo modo, di radicalizzare i presupposti del razionalismo stesso:

Ogni precedente speculazione filosofica aveva preteso di scoprire la sostanza o la forza fondamentale in cui tutti gli aspetti molteplici delle cose trovassero la loro unità, tutti i diversi concetti un concetto supremo in grado di comprenderli. Certamente, per le nostre capacità conoscitive questa assoluta unità della realtà è irraggiungibile; ma, accanto all'illusione di averla scoperta, essa conserva intatto il suo uso necessario come ideale regolativo della nostra esperienza [...] La nostra conoscenza, che consiste nel collegamento dei fenomeni isolati in una legalità sempre più generale, si arresterebbe se non fosse guidata dal fine immaginario di un'unità del tutto esistente⁴⁹.

Non si tratta quindi di opporre un razionalismo della totalità a l'individualismo etico di Kant, quanto di mostrare come Kant sottragga il problema di una legalità meccanica del mondo naturale, facendo della «unità del tutto» una sorta principio regolativo di ogni nostra forma di sapere. Ritrovare unità nell'apparente dualismo di sensibilità e intelletto che la modernità ha operato appare essere la cifra maggiore del contributo kantiano agli occhi di Simmel.

Riassumendo, due sono quindi gli aspetti che abbiamo voluto privilegiare della lettura simmeliana di Kant: superamento dell'architettura delle facoltà da un lato e intellettualismo come principio capace di ritrovare l'unità del reale oltre la separazione tra essere e pensiero. Entrambi questi aspetti – spostando l'accento sulla dimensione intellettuale della riflessione di Kant e leggendo il suo legalismo morale come un'espressione di

48 In questo senso la lettura simmeliana di Kant partecipa di un orientamento tipico del neo-kantismo teso a fare, secondo le parole di Lange, della «cosa in sé» un puro concetto limite e di fatto, secondo quelle di Windelband ad affermare che essere neo-kantiani significasse «superare Kant». A questo proposito si veda: E. Podoksik, *Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant*, «Modern Intellectual History» XIII (2014), 3, pp. 597-622.

49 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit., pp. 78-79.

questo intellettualismo piuttosto che come il segno del necessario ricorso alla sfera della cosa in sé – espongono il ritorno a Kant oltre i limiti che questo aveva assegnato alla sola conoscenza della natura. È in questa prospettiva che Goethe rappresenterà l'alternativa a Kant, riaprendo in questo modo a quel naturalismo a cui Spinoza aveva, in prima istanza, dato voce nel mondo moderno.

Contigualmente alla lettura filosofica di Kant, animata da questo riconoscimento della centralità dell'intelletto, segue una diagnosi che, eccede il solo pensiero di Kant, per divenire un giudizio esteso sul mondo moderno che troverà nella *Filosofia del denaro*, l'analisi più dettagliata. Ci troviamo qui a livello del secondo aspetto della lettura simmeliana di Kant. Come appare evidente da quanto detto in precedenza, questa diagnosi di intellettualismo non è separabile dall'interpretazione filosofica che Simmel dà di Kant. Ciononostante l'intellettualismo di Kant, in questo rispetto, eccede il contenuto della sua filosofia, per divenire un sintomo della trasformazione spirituale del moderno. L'intellettualismo, che a livello filosofico rimanda, come osservato, al fatto che Kant riesca a dare alla separazione tra essere e pensiero una veste filosofica, in sede culturale consiste con l'avvenuta separazione che il valore acquisisce rispetto a quello dell'essere, la coscienza moderna del fatto che l'obiettività del valore non risiede nell'essere delle cose ma nella loro natura sociale.

Il valore forma in questo modo in un certo senso la controparte dell'essere ed è proprio come forma comprensiva e categoria dell'immagine del mondo in molti modi ad esso paragonabile. Kant ha rilevato come l'essere non costituisca una caratteristica delle cose; perché se affermo di un oggetto finora unicamente esistente nel mio pensiero; esso esiste, non acquista con ciò nuova caratteristica, perché verrebbe così ad esistere non la stessa cosa, che pensavo prima, ma un'altra. Se indico che una cosa è dotata di valore, non per questo si aggiunge ad essa una nuova caratteristica, perché sono proprio le caratteristiche, che essa già possiede, che ne consentono la valutazione, o, per essere precisi, il suo essere già determinate in tutti i suoi aspetti viene elevato nella sfera del valore⁵⁰.

L'intellettualismo, in quanto assunzione della separazione tra essere e valore e credenza nell'obiettività del secondo rappresenta un fenomeno che, sebbene osservabile con chiarezza nella vita economica, diventa la dimensione culturale dominante della vita moderna in quanto tale. La trasformazione del rapporto alla vita mentale che l'individuo sperimenta nella metropoli, la divergenza tra cultura oggettiva e soggettiva o ancora le varie esperienze di distacco dalla natura sensibile dell'uomo moderno, rappresentano espressioni di questa trasformazione del mondo moderno di cui Kant ha dato la formulazione filosofica più compiuta. Se da un lato questa trasformazione ha indubbiamente una natura destinale per Simmel, antesignana in questo rispetto della razionalizzazione weberiana, il progetto di una scienza della società consiste, nell'organizzare questa separazione tra valore e realtà dentro a un universo di forme le cui interazioni possono essere, almeno provvisoriamente, sottratte al flusso continuo del divenire. È qui che il terzo impiego del pensiero di Kant assume una dimensione propriamente sociologica.

Se l'estensione dell'apriori oltre i limiti della conoscenza della natura a favore di altri saperi positivi da un lato (1) e l'intellettualismo come cifra principale della trasformazione spirituale del mondo moderno dall'altro (2) hanno rappresentato i due principali

50 G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, p. 95.

aspetti dell'interpretazione filosofica di Kant, la riflessione epistemologica di Simmel, trasporta questi due elementi su un diverso piano che, alimentandosi di entrambi, gli permette di fare del concetto di *Wechselwirkung* un concetto propriamente sociologico. Come osservato, l'impiego del concetto di *Wechselwirkung* nella riflessione del giovane Simmel è quanto gli permette di sviluppare la propria riflessione sulle formazioni oggettive mantenendo aperto il dissidio tra totalità e individualità. È la serie infinita delle individuazioni originantesi dalle relazioni reciproche, a permettere di radicalizzare la dissoluzione moderna delle sostanze senza in questo modo ricadere nell'individualismo formalista. Ma è proprio il concetto di formazione oggettiva che Simmel cerca di implementare in seguito alla svolta neo-kantiana e attraverso il concetto di forma sociale che segna la sua riflessione sociologica di poco posteriore a quella dell'*Introduzione alle scienze della morale*. È la prima versione de *Il problema della sociologia*, pubblicata nel 1894 e riedita come primo capitolo della *Soziologie* nel 1908, arricchita dal fondamentale *Excursus sul problema: come è possibile la società?*⁵¹.

L'ambizione epistemica della sociologia, è, ricorda Simmel, figlia del relativismo moderno: «cioè nella tendenza a risolvere il singolare e il sostanziale in azioni reciproche; l'individuo era solamente il luogo in cui si collegano dei fili sociali, la personalità era soltanto il modo particolare in cui ciò accade»⁵². In questo senso, la sociologia, come nuova scienza non ha bisogno di giustificare l'esistenza di un nuovo oggetto, la materia di cui si costituisce una società. La sociologia deve piuttosto essere capace di cogliere la *forma* delle azioni reciproche che determinano la trama delle singole formazioni sociali. È quindi nella possibilità di stabilire un criterio per definire cosa siano le forme sociali, che si sostanzia l'ambizione epistemica della sociologia:

Queste azioni reciproche significano che dai portatori individuali di quegli impulsi e scopi occasionali sorge un'unità, cioè appunto una «società». Infatti l'unità in senso empirico non è altro che azione reciproca di elementi: un corpo organico è un'unità perché i suoi organi stanno tra loro in uno scambio reciproco di energie più stretto che con qualsiasi essere esterno: uno stato è uno perché tra i suoi cittadini sussiste il corrispondente rapporto di influenze reciproche; e non potremmo considerare come unitario neppure il mondo se ognuna delle sue parti non influenzasse in qualche modo ogni altra parte, se la reciprocità, comunque mediata, delle influenze fosse eliminata⁵³.

La nuova scienza della società si occupa delle forme dell'agire, ne riduce cioè i contenuti a dinamiche relazionali aperte senza in questo modo ridurle a «qualità o funzioni particolari» capaci di fornire unità al discorso. Essa si occupa quindi di forme sociali non qualificate in base al loro contenuto ma in ragione dell'azione reciproca che connette gli elementi in un'unità. Si stabilisce quindi un primato sociologico della forma sul contenuto che situa la sua riflessione nell'alveo del neo-kantismo. Se per Kant le connessioni del mondo fisico si operano nel soggetto, attraverso le forme pure dello spazio e del tempo, per Simmel esistono un tipo diverso di connessioni la cui unità diversamente da quelle del mondo naturale non risiedono nel soggetto. La sociologia è la scienza di queste connessioni che, come la

51 Per un efficace inquadramento del kantismo sociologico di Simmel si veda: G. Fitzi, *Comment la société est-elle possible? Développement et signification du «paradigme sociologique» de la Sociologie de Simmel de 1908*, in L. Deroche-Gurcel, P. Watier (dir.), *La sociologie de Georg Simmel (1908): éléments actuels de modélisation sociale*, Paris, PUF, 2002, pp. 111-129.

52 G. Simmel, *Sociologia* cit., p. 6.

53 Ivi, p. 9.

geometria riduce il mondo a forme essenziali in interazione⁵⁴. La forma appare quindi la strategia impiegata da Simmel per superare il conflitto tra individualità e totalità, per fissare la pluralità tendenzialmente infinita delle interazioni quale era emersa nella sua riflessione precedente. Il pluralismo che caratterizza la sociologia relazionale di Simmel trova proprio nella forma la possibilità di non pensare la società in termini di una totalità.

In questo senso circoscrivendo la nostra comprensione della società alle forme di socializzazione e di socievolezza (*Vergesellschaftung*, *Geselligkeit*)⁵⁵, la sociologia, senza la pretesa di definire un nuovo oggetto o di concentrarsi esclusivamente sulle forme di associazione fondate sulla trasmissione istituzionale, definisce una serie potenzialmente infinita di situazioni sociali⁵⁶. Se quindi, la forma deve essere compresa come la modalità attraverso la quale Simmel intende uscire dalla tensione tra individuo e totalità che abbiamo visto caratterizzare la sua riflessione giovanile, il rimando a una totalità capace di significare le singole forme di socializzazione, resta, come vedremo nell'ultima parte di questo contributo una tentazione della riflessione di Simmel, che riapre la strada a quell'influenza spinoziana che abbiamo visto operare fin dalle sue opere giovanili. Prima però di andare in questa direzione è importante notare come, sebbene il problema della forma sociale sia introdotto nel saggio appena commentato, sia nell'*Excursus* che Simmel tenta di definire da un punto di vista strettamente epistemico, la rilevanza del neo-kantismo in sede sociologica.

Se la riflessione di Simmel fin dal 1894, riconosce quindi nel concetto di forma sociale la possibilità di fissare la *Wechselwirkung* in concrezioni riconoscibili ed isolabili che la sottraggano alla tensione tra individualità e totalità, se quindi Simmel prende una posizione schiettamente neo-kantiana, è nell'*excursus* che la particolarità del suo posizionamento si chiarisce. Il concetto di forma sociale è qui elevato a livello di un apriori capace di implementare l'apparato concettuale del neo-kantismo. Se la sociologia, si dice, pone la stessa domanda di Kant riguardo alla capacità sintetica immanente alla coscienza di ciascuno e capace di rendere possibile la conoscenza della natura, la società, diversamente dalla natura, non può essere sintetizzata soggettivamente, ma sembra esistere per sé fuori dal soggetto. L'unità sociale delle forme di socializzazione emergente dalle interazioni reciproche, non può essere ritrovata nella coscienza di ciascuno in quanto: «la coscienza di costituire con gli altri un'unità è qui tutta l'unità in questione»⁵⁷. Quest'unità non è mai data in forma astratta ma vive dentro a formazioni particolari, necessariamente cangianti, concrezioni specifiche della *Wechselwirkung*. Quindi la possibilità di una società si origina a un livello che va ontologicamente distinto da quello della realtà

54 L'*Etica* spinoziana è, in questo rispetto, il primo esempio di questa applicazione del formalismo geometrico allo studio delle relazioni umane. Simmel ricorda qui, ciononostante, come la relazione tra sociologia e geometria possa essere pensata solo nella forma di un'analogia (ivi, p. 14). Alcuni interpreti hanno sottolineato l'importanza di Spinoza per Simmel. Si veda: H.J. Helle, *Messages from Georg Simmel*, Leiden-Boston, Brill, 2013; F. Vandenberghe, *Relativisme, relationnisme, structuralisme*, «Simmel Studies» 12 (2002), 1, pp. 41-84.

55 Simmel dedicherà alla socievolezza il proprio intervento presso il primo convegno della *Deutsch Gesellschaft für Soziologie*, che si tenne nel 1909 presentandolo appunto, nel sottotitolo, come un *Esempio di sociologia pura o formale*: G. Simmel, *La socievolezza*, Roma, Armando Editore, 1997. Importante notare anche come il sottotitolo della *Sociologia* reciti: «Ricerche sulle forme della socializzazione».

56 D. Frisby, *Georg Simmel*, London-New York, Routledge, 2002; E.S. Goodstein, *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*, Stanford, Stanford University Press, 2017.

57 G. Simmel, *Sociologia* cit. p. 28.

fisica: «La società è ‘la mia rappresentazione’, ossia poggia sull’attività della coscienza, in un senso del tutto diverso dal mondo esterno»⁵⁸.

Ma quale valore ontologico attribuire alla società quindi? Come operare una distinzione tra società e mondo esterno senza in questo modo fare della prima un «dominio nel dominio» sottraendo la società alla natura? La risposta sembrerebbe essere risolta facendo della società una forma della nostra conoscenza, come suggerito da Simmel fin da *La differenziazione sociale*, ma la natura di questa conoscenza non può essere associata alla sola coscienza in quanto è la relazione con gli altri ad essere qui coinvolta. Se quindi nella conoscenza della natura è la coscienza a fornire un’attività sintetica ai dati dell’esperienza, nel caso della conoscenza sociale la sintesi si opera per così dire già nel fatto stesso della relazione. Com’è possibile, quindi, una società? Dovremmo forse concluderne che una società sia solo il frutto di relazioni private astratte dalla loro singolarità attraverso la capacità sintetica della coscienza capace, in questo senso, di ricondurle a una totalità? Se così fosse, la caratteristica principale dell’associazione, la natura formale che permette di distinguere diversi rapporti d’azione reciproca verrebbe meno e la società si dissolverebbe in una totalità che Simmel ritiene insostenibile e dissoltasi dentro e grazie al movimento de-sostanzializzante della scienza, dello scambio e della tecnica moderne. Sembra quindi che la svolta formale della sociologia simmeliana si messa esposta a quel dissidio tra individuo e totalità che avevamo visto caratterizzare la sua concezione del sociale fin dagli scritti giovanili.

Ora è proprio per uscire da questo dissidio che nell’*excursus* Simmel intende saldare il concetto di società, una volta privatolo di ogni pretesa sostanziale, a una teoria della conoscenza che, sebbene distinta da quella naturale, sia saldata a dei principi capaci di stabilirne la tenuta. Questi principi sono, sulla scia della visione neo-kantiana di Simmel, ritenuti al pari dello spazio e del tempo, degli apriori, ovvero delle condizioni di possibilità dell’esperienza sociale. Queste categorie, che stanno alla base dei «processi dell’azione reciproca», diversamente dalle forme a garanzia della conoscenza naturale del mondo, non risiedono nella coscienza ma nel rapporto tra coscienze. Queste «forme a priori dell’associazione», o *apriori sociali*, consistono nella risposta che Simmel utilizza per fissare l’esistenza della società attraverso una teoria della conoscenza che la renda autonoma dalla conoscenza della natura senza sottrarla alle regole che organizzano la conoscenza umana del reale. È attraverso la distinzione tra la «conoscenza» della natura e il «sapere» della società che Simmel cerca di dare un senso compiuto a questa differenza.

Il sapere sociale, si organizza, ricorda Simmel attraverso tre apriori sociali. Il primo apriori è quello che presiede alla necessaria generalizzazione che ogni rapporto con l’altro presuppone e predispone. La condizione sociale di questo apriori consiste nel fatto che tutti i rapporti sociali diffettano necessariamente dal punto di vista cognitivo. Ogni relazione sociale è «un’esperienza incompiuta» in quanto la relazione con l’altro difetta in ragione dei condizionamenti, dei pregiudizi, della prospettiva dentro alla quale ogni relazione inizialmente si colloca. È l’infinità diversità e variazione dell’umanità di ciascuno che implica quindi un bisogno di generalizzazione senza il quale l’esperienza sociale non troverebbe possibilità dissolvendosi nel flusso continuo delle variazioni umane. Questa generalizzazione dell’altro, non ha origine dalla sola coscienza individuale, ma trova un corrispettivo nelle cerchie sociali, ovvero nelle forme della *Wechselwirkung*, che definiscono la socialità umana. In altri termini si generalizza la conoscenza dell’altro

in ragione delle sue molteplici appartenenze a diverse cerchie sociali: «Nelle cerchie degli ufficiali, dei fedeli di una chiesa, dei funzionari, dei dotti, dei familiari ognuno vede l'altro partendo dall'ovvio presupposto che egli è un membro della sua cerchia»⁵⁹.

Il secondo apriori corrisponde alla consapevolezza che ogni attore coinvolto in un'azione sociale dell'irriducibilità dell'altro alla relazione. In questo senso questo apriori è speculare al precedente e consiste nell'affermare che vi sia relazione soltanto se questa coscienza dell'irriducibilità dell'individualità al gruppo è manifesta:

*L'apriori della vita sociale empirica è il fatto che la vita non è del tutto sociale; noi formiamo le nostre relazioni reciproche non soltanto con la riserva negativa di una parte della nostra personalità che non entra in esse, e questa parte influisce sui processi sociali dell'anima non soltanto mediante connessioni psicologiche generali, ma proprio il fatto formale che essa sta al di fuori di tali processi determina il modo di questa influenza*⁶⁰

Il senso di questo apriori, che stabilisce l'esistenza di un'individualità irriducibile all'appartenenza al gruppo, potrebbe apparire quello di sottrarre una parte dell'individualità alla relazione stessa. Ciononostante il fatto che la coscienza dell'individualità divenga un apriori, ovvero una condizione necessaria di ogni relazione, ha proprio il senso di abolire in certo modo questa determinazione stabilendo che «l'interno e l'esterno non costituiscono due determinazioni sussistenti l'una accanto all'altra [...] ma definiscono la posizione del tutto unitaria dell'uomo che vive socialmente»⁶¹.

Il terzo apriori, infine, consiste nel fatto che, oltre al principio di generalità e d'individualità a cui ci siamo appena dedicati, ogni individuo che appartiene a una società vi appartiene potenzialmente occupando una funzione che ha una validità per la totalità di cui questa società consiste. È la categoria della professione che viene qui definita. Questo apriori consiste quindi in una disposizione dell'essere associati e in certo modo attribuisce senso al nostro essere parte di una serie di azioni reciproche il cui senso si compie, questa sembra l'ipotesi di Simmel, soltanto se inserite all'interno del quadro di una totalità fondata sulla divisione del lavoro e delle funzioni:

Finché l'individuo non realizza o non trova realizzato questo apriori della sua esistenza sociale – vale a dire la penetrante correlazione del suo essere individuale con le cerchie circostanti, la necessità integrante per la vita del tutto della sua particolarità determinata dalla vita personale interiore – fino ad allora egli non è associato, e la società non è quell'attività reciproca priva di lacune che il suo concetto enuncia⁶².

I tre apriori devono essere quindi considerati come condizioni e disposizioni all'agire sociale. *Generalità, individualità e totalità* diversamente dalle categorie kantiane dell'intelletto non dispongono i soggetti a una conoscenza certa della realtà esterna, ma come queste sono le condizioni *sine qua non* di ogni conoscenza possibile. È importante notare come, in ragione dell'orientamento neo-kantiano di Simmel, sebbene la totalità sociale non sia conoscibile in quanto tale essa venga reintrodotta come una condizione necessaria, una sorta d'ideale regolativo, dell'agire sociale.

59 Ivi, p. 31.

60 Ivi, p. 33.

61 Ivi, p. 35.

62 Ivi, p. 37.

L'individualità del singolo trova un posto nella struttura dell'universalità, anzi che questa struttura, nonostante l'aspetto imprevedibile dell'individualità, è rivolto in certa misura a questa e alla sua funzione⁶³.

Sebbene quindi Simmel si collochi nell'alveo del neokantismo, questa esigenza di fondare la sociologia su presupposti teorici capaci di riconnettere l'universale e l'individuale ne oltrepassa, di fatto, la dottrina in quanto impone la ricerca dei nessi tra individuale e universale fuori dal soggetto. L'universale dentro al quale l'individualità deve essere collocata per essere significata, è per Simmel propriamente un'universale sociale e non un'universale astratto. In questo senso la società sembra lasciare emergere un universalismo di genere nuovo. La messa a distanza dal neo-kantismo che caratterizza la parte successiva della riflessione di Simmel appare animata proprio da questo bisogno di ripensare il rapporto all'universale in una prospettiva alternativa rispetto a quella del neo-kantismo.

3. *Oltre la forma. La Wechselwirkung dopo la rimozione della natura*

In un celebre testo intitolato *I problemi fondamentali della filosofia*, nel capitolo dedicato all'essere e al divenire, Simmel riserva un posto importante al pensiero di Spinoza. In una lettera a Husserl, di segno opposto rispetto alla confidenza a Jaspers ricordata in apertura, Simmel mette in evidenza come egli ritenesse la sua lettura di Spinoza di una certa originalità⁶⁴. Spinoza è ora l'autore che trasporta l'eleatismo nella modernità. Facendo del problema dell'essere quello di un'universale concreto – la sostanza – e arrestando, di fatto, la forza annichilente del naturalismo moderno che, passato l'entusiasmo rinascimentale, non poteva che fondarsi «sul puro dinamismo, sulle energie, sulle pure relazioni dei fenomeni»⁶⁵. Lo spinozismo permette di riconnettere l'essere al mondo: «Qui è il fulcro di questo intero tipo di filosofia dell'essere: lo scambio dell'essere come concetto astratto con l'essere come l'insieme delle cose esistenti»⁶⁶. L'essere diviene totalità.

Ciononostante lo sforzo spinoziano di riconnettere l'infinità delle manifestazioni empiriche in un'unità, l'individuale nell'universale, è destinata, secondo Simmel, all'astrazione. Sulla scia della nota critica kantiana al principio di ragion sufficiente, fondata sulla confusione che si originerebbe dal confondere, come nel caso della sostanza di Spinoza, essere ed esistenza, Simmel critica l'incoerenza logica dell'ontologia di Spinoza che resta, in questo rispetto, un filosofo del meccanicismo moderno e per questa ragione incapace di assumere la prospettiva della vita che abita i fenomeni naturali. La sostanza spinoziana appare a Simmel sospesa tra la mondanizzazione dell'essere e l'ontologizzazione del mondo. È la seconda istanza, tuttavia, ad avere la meglio nel sistema spinoziano:

Tale è l'inevitabile tragedia dell'esigenza che aspira per mezzo del pensiero a un'assoluta certezza di ciò che esiste, da che più non l'offre la fede. La chiusa necessità della

63 Ivi, p. 38.

64 G. Simmel, *Briefe 1912-1918, Gesamtausgabe*, Vol. 23, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

65 G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, Istituto Librario Internazionale, 1972, p. 76.

66 Ivi, p. 78.

pura logica non potrà mai sviluppare da se' l'esistenza delle cose [...] Rimarrà sempre uno dei fatti più notevoli della storia dello spirito questo che l'esigenza di un principio assolutamente sicuro e indubitabile, esigenza che non si fonda sul puro interesse teoretico, ma sul complesso rapporto dell'uomo al mondo, abbia cercato qui il suo appagamento per mezzo della pura conoscenza⁶⁷.

In questo senso, sebbene il principio della sostanza spinoziana sia quello di una mondanizzazione dell'essere, esso sconta lo stesso destino dell'eleatismo, la dissoluzione del reale nel pensiero. L'essere è incapace di farsi totalità vivente. Sulla scia della ricezione romantica ed hegeliana, Spinoza rimane per Simmel, in questo rispetto, un pensatore dell'astrazione. La causalità immanente spinoziana è ridotta a puro principio logico e in questo modo è destituita di ogni presa sul mondo reale. Opera su quest'ultimo una *reductio* incapace di garantire il pluralismo che caratterizza l'infinita realtà fenomenica. Se questo è il giudizio che Simmel enuncia su Spinoza, in evidente continuità con la critica kantiana prima, ed hegeliana poi, resta tuttavia che la prossimità allo spinozismo diffuso nella cultura filosofica del giovane Simmel, nonostante la sua successiva obliterazione attraverso il passaggio a un posizionamento neo-kantiano, sembra riaperta dal constatare come la mondanizzazione dell'eleatismo del filosofo olandese sia espressione di un bisogno moderno, di una nostalgia della totalità in un'epoca altrimenti destinata a lasciare dissolvere il rapporto al mondo in una serie di azioni reciproche incapaci di estendersi oltre la loro determinazione empirica. Come osservato in precedenza la soluzione di questa tensione costitutiva tra individuo e totalità che anima il «relazionismo filosofico» di Simmel⁶⁸, aveva trovato una configurazione teorica all'interno di una concezione formalista e neo-kantiana della sua sociologia. Ciononostante, come spesso accade in Simmel, senza che questo posizionamento venga abolito, la progressiva insistenza su temi legati alla filosofia della vita lasciano supporre che quel modo di configurare la nozione di relazione reciproca venga rivisitato e ricollocato all'interno di una diversa cornice filosofica.

Per comprendere questo aspetto della riflessione di Simmel inquadrandolo in un avanzamento generale della sua riflessione che si produce proprio in ragione di una revisione dei principi neo-kantiani della sua epistemologia, dobbiamo fare un passo indietro e rivolgerci all'attenzione che, a partire dagli anni conclusivi del XIX secolo, Simmel rivolge a Goethe. Goethe trova una collocazione nella riflessione di Simmel fin dal finire del XIX secolo quando, nel 1899, pubblica un primo saggio dedicato al rapporto tra Kant e Goethe⁶⁹. Prima che questa due figure vengano contrapposte, e ricomprese come un'al-

67 Ivi, p. 79.

68 Come diversi interpreti hanno fatto notare l'espressione relazionismo è preferibile a quella di relativismo. A questo proposito si veda: M. Amat, *Le relationnisme philosophique* cit.

69 G. Simmel, *Kant und Goethe*, in O. Rammstedt (hrsg. von), *Aufsätze and Abhandlungen 1894 bis 1900*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 445-478. Sul ritorno simmeliano a Goethe si veda: J. Bleicher, *From Kant to Goethe. Georg Simmel on the Way to Leben*, «Theory, Culture and Society» 24 (2007), 6, pp. 139-158; D. N. Levine, *Soziologie and Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing «Kant» and «Goethe» in Simmel's Work*, «Theory, Culture and Society» 29, 7/8, pp. 26-52; M. Gardini, *Il Goethe di Simmel*, in G. Simmel, *Goethe*, Macerata, Quodlibet, 2012, pp. 7-47. Sulla svolta vitalista osservata dal punto di vista dell'influenza bergsoniana su Simmel si veda: G. Fitz, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2002; D. Suber, *Die Begründung der deutschen Soziologie zwischen Neukantismus und Lebensphilosophie*, Hamburg, Kavac, 2002.

terativa fondamentale nell'immagine del mondo moderno, si mostra come il vitalismo di Goethe debba essere ritenuto uno sviluppo interno all'intellettualismo di Kant:

Facendo vedere che il conseguimento della verità richiede l'impiego di *tutte* le forze teoretiche, Kant ha aperto una strada filosoficamente decisiva che la sua visione scientifica rigidamente intellettualista ha certamente limitato e che solo Goethe ha poi percorso fino in fondo⁷⁰

È però nel saggio intitolato *Kant e Goethe* che il ruolo strategico di Goethe in questo esercizio di parziale distanziamento dal precedente orientamento neo-kantiano viene esplicitato. Come recita il sottotitolo del libro, Kant e Goethe vengono letti non solo come due dei maggiori pensatori moderni, ma come due opposte concezioni della «moderna concezione del mondo». Il volume è diviso in due parti di cui la prima si confronta con la questione della conoscenza e la seconda con l'etica. Come nel caso della monografia su Kant, sono i due domini della critica della ragion pura e della ragion pratica a organizzare quindi il confronto tra Kant e Goethe.

L'analisi di Simmel si articola intorno a un'opposizione ritenuta fondatrice per il mondo moderno. Da un lato l'opposizione tra soggetto e oggetto, in cui l'io pensante rivendica la propria sovranità. Dall'altro l'unificazione del mondo operata dalla scienza moderna, la riduzione della pluralità alla legalità unica e inclusiva della scienza della natura. Con Kant, si dice, l'opposizione tra soggetto e oggetto viene radicalizzata, e la natura viene sottomessa all'attività dell'intelletto:

Infatti il caos delle impressioni sensoriali, di per sé pura e cieca materia, può divenire una «natura», e cioè una connessione dell'esistente sensata e regolata da leggi, solo per il fatto che viene disposto entro linee ordinate dalla forza ordinatrice del nostro intelletto⁷¹.

In conseguenza di questa sussidiarietà della natura all'intelletto, con Kant, l'opposizione tra soggetto e oggetto viene radicalizzata e in certo modo risolta in quanto l'opposizione di natura e spirito viene superata in ragione dell'unità garantita dalle leggi apriori dell'intelletto. Goethe rappresenta in questo fondamentale rispetto un'alternativa profonda all'intellettualismo di Kant. L'unità dell'esistente non viene trovata da Goethe nell'intelletto ma nello stesso manifestarsi della natura come principio spirituale. Simmel stesso in queste pagine, riporta Goethe alla congiuntura intellettuale che vede la riemersione del neo-kantismo. Il neo-kantismo, ricorda Simmel, ha rappresentato la modalità per uscire dall'opposizione tra idealismo e il materialismo che si è sviluppata in Germania intorno agli anni cinquanta e sessanta del XIX secolo⁷². Kant offre una sintesi perché il suo intellettualismo in qualche modo si sottrae alle opposizioni di cui sopra, ritrovando l'unità perduta del pensiero moderno attraverso una radicalizzazione dei suoi principi. Ma questa soluzione «scientifica» ed «intellettualista», ricorda Simmel, che segna l'interpretazione neo-kantiana apre a un bisogno nuovo, alla necessità di ripensare un'unità di tipo nuovo. È in questa prospettiva che il «ritorno a Goethe» segue quello a Kant. Ed è in ragione di questa trasformazione che la riflessione kantiana di Simmel viene riformata.

70 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni* cit. p. 80.

71 G. Simmel, *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, Como, Ibis, 1995, p. 15.

72 Sulla querelle materialista rimando il lettore a: F. C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

L'intellettualismo filosofico di Kant cessa di essere il rappresentante esclusivo dell'immagine del mondo moderno, a questa se ne aggiunge una opposta ma egualmente capace di esprimerne la vocazione. Se non fosse stato per l'assoluta centralità che Simmel aveva attribuito a Kant, potremmo leggere in questo spostamento soltanto una appendice alla concezione simmeliana della storia della filosofia, ma non è così. La riflessione simmeliana su Goethe intende avere un valore paradigmatico, l'alternativa si gioca su ognuno dei piani che abbiamo prima preso in considerazione rispetto a Kant.

Nella prospettiva tripartita adottata in precedenza con cui abbiamo analizzato la lettura simmeliana di Kant, si tratta quindi di mostrare come Goethe rappresenti un'alternativa in senso pieno. Per quanto riguarda i primi due aspetti, la questione appare a chiare lettere negli svariati contributi che Simmel dedica a Goethe a partire dal finire del secolo. Come intendo mostrare in queste pagine conclusive, Goethe rappresenta tanto un'alternativa filosofica, in quanto il suo naturalismo è antitetico all'intellettualismo di Kant, quanto un'alternativa ideologica in quanto il suo pensiero suggerisce la possibilità di ricomporre quell'alleanza tra individuo e natura che Kant aveva barrato. Infine, è questo l'aspetto che appare più problematico, Goethe rappresenta la possibilità di pensare la *Wechselwirkung* problematizzandone l'orizzonte cognitivo formalista dentro a cui la sua sociologia l'aveva collocato.

Partiamo dal primo di questi aspetti, la distanza che separa la concezione filosofica di Goethe da quella di Kant. La comparazione si gioca per Simmel anzitutto mostrando come, tanto Goethe quanto Kant, si posizionino in un orizzonte moderno definito dal superamento dell'alternativa tra materialismo e spiritualismo. Nel caso del primo, come osservato, attraverso una radicalizzazione del soggettivismo che gli consente di non andare a detrimento della realtà oggettiva. Nel caso del secondo, attraverso una concettualizzazione della natura che gli permette di trovare in essa stessa il principio sintetico capace di non negare l'esistenza dello spirito ma piuttosto di darne prova. Goethe prende le distanze dal tentativo kantiano di superare il dissidio tra soggetto e oggetto attraverso una teoria della conoscenza, per lui la sintesi si opera nel concetto di mondo stesso. Per Goethe, ricorda Simmel, il mondo si spiritualizza e lo spirito si mondanizza, è Dio ad essere ritrovato nel mondo, secondo un principio comune a quello dello spinozismo. Vi sono diversi passaggi in cui Simmel sottolinea la distanza tra Goethe e Spinoza, ma se ci limitassimo alla lettera di questi passaggi non si vedrebbe come quello che viene messo in valore dalla lettura simmeliana di Goethe sia proprio una forma di spinozismo capace di separarsi dalla concezione meccanicistica del filosofo olandese. Goethe non è quindi soltanto spinozista ma il suo è uno spinozismo compiuto, implementato, perché capace di operare una fusione tra Dio e mondo, grazie a un concetto di vita capace di saldare questi due concetti:

Tanto Kant come Goethe si collocano in egual misura al di là dell'opposizione tra materialismo e spiritualismo. Kant perché il suo principio comprende in sé allo stesso modo e senza contrasti la natura e lo spirito, in quanto l'una e l'altra non sono che pure rappresentazioni; Goethe perché i due elementi dell'opposizione, che egli accoglie entrambi in quanto costitutivi dell'essenza assoluta, formano ciò che è immediatamente uno⁷³

È quindi il Dio-natura di Spinoza a rendere, paradossalmente, il superamento o quantomeno l'alternativa al kantismo possibile. Ma è Goethe ad associare a questo

73 G. Simmel, *Kant e Goethe* cit., p. 28.

principio un concetto di vita capace di mettere da parte quella concezione meccanicistica, dominante tanto nel pensiero di Spinoza quanto in quello di Kant. Il Dio-natura di Spinoza viene così riscattato dentro a una concezione filosofica capace di significarlo oltre la lettera del suo autore, sfuggendo – grazie al concetto di vita – a quell'eleatismo ed oblio del mondo che ne pareva inficiare l'intuizione costitutiva:

Meglio che a chiunque altro di cui abbiamo conoscenza – compreso Spinoza – sembra che la segreta unità di tutti gli esseri, che la filosofia ha da sempre ricercato, abbia dischiuso per lui [Goethe] il contenuto del sentimento stesso della vita⁷⁴

Questa nuova unità, si dice, non va a scapito della pluralità – Spinoza, infatti, «sacrificò il plurale all'uno»⁷⁵ – ma al contrario è un'unità nella relazione, un'unità dinamica fondata sul concetto di divenire. È quindi il concetto di una buona totalità naturale, a imporsi sul piano filosofico, segnando un'alternativa filosofica al kantismo. E se questo ricorso a Goethe, non può essere detto, soltanto, spinozista esso ne è il compimento e in questo senso rimette in scena quell'opposizione con cui il giovane Simmel, sulla scia del dibattito della psicologia sociale, aveva inaugurato i primi anni della sua riflessione.

L'alternativa tra Goethe e Kant, non gioca soltanto a livello del contenuto delle loro rispettive riflessioni. Il ruolo paradigmatico che il secondo gioca nel mondo moderno, il suo intellettualismo, è in aperto contrasto con la concezione goethiana della vita. Non si tratta quindi a questo livello di scegliere quale sia l'immagine più convincente del mondo moderno, ma mostrare come queste due visioni debbano essere comprese nella loro relazione processuale. Diversamente però dall'opposizione dialettica di soggetto e oggetto, quella tra vita e forma è una processualità tragica, che espone l'umanità al contrasto insanabile della cultura moderna⁷⁶. La cultura, «prodotto solido» del processo vitale che «vibra senza posa sviluppandosi nell'infinito», rappresenta il limite insuperabile di questo processo come se «la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto»⁷⁷.

L'opposizione di vita e forma, sotto l'egida dell'opposizione tra Goethe e Kant, si definisce attraverso una filosofia della storia che vede nella cultura moderna, ovvero nella pluralità di forme culturali, professionali, estetiche, un processo di progressiva reificazione attraverso cui la riproduzione soggettiva di ogni sfera dell'esistenza diviene progressivamente meno autonoma e più sottomessa «con demoniaca inesorabilità» alla «smisurata specializzazione che oggi si lamenta in tutti i campi del lavoro»⁷⁸. In questa tragica opposizione si trova una nuova rappresentazione, che sebbene sia fondata su elementi che certo Simmel non elabora soltanto negli anni conclusivi della sua vita – si pensi anzitutto al problema della cultura oggettiva nella *Filosofia del denaro* – rivisita il carattere dell'intellettualismo per ripensarlo alla luce del conflitto tra vita e forma, facendo di Spinoza/Goethe e Kant i rappresentanti di queste due opposte visioni.

Sebbene questa visione della modernità, non sia passiva di una soluzione dialettica in quanto l'opposizione tra vita e forma si esprime anzitutto nella forma tragica di un

74 G. Simmel, *Kant e Goethe* cit., p. 76.

75 G. Simmel, *Goethe*, Macerata, Quodlibet, 2012, p. 117.

76 G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano, Longanesi, 1985, pp. 189-212.

77 Ivi, p. 193.

78 Ivi, p. 208. È nota l'influenza che questa visione dell'oggettificazione avrà sul concetto lukacciano di reificazione.

conflitto insanabile; ciononostante, si può leggere sottotraccia un tentativo, che attraversa tutta la parte più matura della riflessione di Simmel, di pensare una sintesi tra questi due aspetti. È in questa prospettiva che la visione formalistica della *Wechselwirkung* che abbiamo visto caratterizzare la sua epistemologia sociologica, senza essere rifiutata viene rivisitata alla luce di quello spinozismo di cui il ritorno a Goethe ci ha indicato la traiettoria. È a questo aspetto che dobbiamo rivolgerci ora per completare la nostra lettura del pensiero di Simmel.

Come nei casi precedenti anche in questo non è possibile indicare un momento specifico nel quale Simmel avrebbe intrapreso questo spostamento teorico. Se è nella fase conclusiva della sua produzione che alcuni di questi termini risuonano maggiormente è certamente da prima che la questione si definisce e la tensione tra individualità e totalità che abbiamo visto segnare la sua riflessione giovanile ne è sicuramente testimone. Come osservato la modalità attraverso cui Simmel intende pensare il nesso tra totalità e individualità è la nozione di *Wechselwirkung*. L'azione reciproca, si fonda, in questo rispetto su un principio d'immanenza. Ogni individualità è relazionale, è cioè definibile in un tessuto di relazioni che la sostanziano ed ogni relazione è a sua volta attraversata da una contraddizione immanente (*immanent Widerspruchlichkeit*), tra la vita e la forma, che le impedisce di risolversi in un movimento lineare e orientato. La causalità della *Wechselwirkung* è una causalità circolare. È la critica della storia, come processo teleologicamente orientato, che Simmel eredita, anzitutto, da Nietzsche⁷⁹.

La sociologia, diversamente dalla storia, non ricerca il senso nella serie orientata delle relazioni ma piuttosto mostra che ogni fenomeno sociale è comprensibile come un'individuazione di una serie di relazioni. In questo senso, sebbene sia il concetto di forma sociale a consentire di isolare delle interazioni sociali per poterle comprendere, una forma sociale trova significazione soltanto se ritenuta capace di esprimere in maniera intensiva la totalità sociale in un particolare fenomeno e in un particolare momento. La totalità, intellettualizzata nella sostanza spinoziana, sembra in questo modo qui ritrovata nell'individuazione tramite azione reciproca. Nelle parole dello stesso Simmel nella sua *Filosofia del denaro*, compito della sociologia formale è quello di: «Trovare in ogni dettaglio della vita la totalità dei suoi significati»⁸⁰. Se la temporalità moderna si caratterizza per il suo continuo fluire, il modernismo di cui la poetica di Baudelaire incarna lo spirito, intende cogliere l'assoluto di questo eterno fluire, ovvero intende secondo la celebre espressione di Baudelaire: «distillare l'eterno dal transitorio». L'eternità spinoziana non è, in questo senso, lontana, dalla baudelèriana eternità nel transitorio, come ben dimostra la rubrica tenuta da Simmel sulla rivista *Jugend* – intitolata *Momentbilder sub specie aeternitatis*, istantanee *sub specie aeternitatis*⁸¹ – dedicata a brevi illuminazioni su dettagli apparentemente eccentrici della vita e dell'estetica quotidiana.

79 F. Nietzsche, *Sull'utilità e danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1992. Simmel rivolge la propria attenzione a Nietzsche fin dagli anni della gioventù. A questo riguardo si veda: G. Simmel, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, Parma, Diabasis, 2008. Il testo più significativo dedicato al filosofo tedesco resta: G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995.

80 G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1984, p. 54.

81 G. W. H. Smith, «Snapshots 'sub specie aeternitatis': Simmel, Goffmann and Formal Sociology», *Human Studies* 12 (1989), pp. 19-57; D. Frisby, *Snapshots sub specie aeternitatis?*, D. Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg's Simmel Social Theory*, New York, Routledge, 1992, pp. 102-131

Come ricorda Sigfrid Kracauer nel suo saggio dedicato a Simmel, i fenomeni sociali non vivono nel tempo storico: «Piuttosto, ogni cosa interconnessa nel passato e nel futuro viene trasposta nell'eternità»⁸². È proprio riguardo a questo bisogno di riconnettere l'eterno con il transitorio che Simmel, oltre a incrociare, come largamente sottolineato da David Frisby, i motivi del modernismo, sviluppa una concezione che, discostandosi dal formalismo epistemologico, sostituisce di fatto l'universale astratto della sostanza spinozista con la società, intesa come realtà formale immanente ad ogni forma di interrelazione sociale.

Non solo il «relazionismo» di Simmel non appare in questo riguardo opposto alla concezione metafisica spinoziana, secondo la denuncia del suo eleatismo tante volte ripetuta da Simmel, ma piuttosto l'uno sembra essere la condizione di esistenza dell'altro⁸³. Come Simmel, evidenzia in un passaggio illuminante della *Filosofia del Denaro*: l'assoluto della sostanza spinoziana, lungi dall'essere il contrario del relativismo rappresenta piuttosto la sua verità funzionale:

Soltanto il dissolvimento all'infinito di ogni rigido essere-per-se in processi di interazione ci permette di accostare quella unità funzionale di tutti gli elementi del mondo, dove la significatività di ogni singolo elemento si irradia sugli altri. È per questo che il relativismo è più vicino di quello che si potrebbe credere al suo polo contrario, la filosofia di Spinoza e la sua omnicomprensiva *substantia sive Deus*. Questo assoluto, che non ha altro contenuto se non il concetto generale dell'essere, racchiude nella sua unità tutto quello che esiste. Le singole cose non possono più avere un essere-per-sé, se l'intero essere in realtà è già stato anch'esso unificato in tale sostanza divina, esattamente come il concetto astratto di essere forma un'unità. Ogni singola persistenza e sostanzialità, e così ogni absolutezza di secondo ordine, risulta così completamente fusa in quella sostanza, in modo tale che si può affermare che i vari contenuti della visione del mondo, in un monismo come quello di Spinoza, sono diventati relatività⁸⁴.

Se quindi il presupposto logico del monismo spinoziano e del relativismo simmeliano è comune, quello che è in gioco non è soltanto una critica filosofica del primo quanto la sua «espropriazione» in sede sociologica. L'infinito spinoziano, mai considerato da Simmel nei termini di una causalità materiale, deve essere ricollocato dentro la realtà sociale e pensato come una «infinità concreta»:

La sostanza omnicomprensiva, l'ultimo assoluto rimasto, può ora essere esclusa dalla considerazione senza che la realtà venga alterata nel suo contenuto, l'espropriatrice viene espropriata, per usare i termini che Marx impiega per descrivere un processo formalmente uguale. Ciò che rimane di fatto è la dissoluzione relativistica delle cose in relazioni e processi. Il condizionamento reciproco delle cose, che il relativismo stabilisce come loro essenza, può sembrare escludere il pensiero dell'infinito solo in base ad una considerazione del relativismo stesso. È piuttosto vero il contrario⁸⁵.

In questo mondo l'esproprio simmeliano intende rimettere in immanenza l'infinito altrimenti astratto della sostanza assoluta spinoziana. L'infinità, sottratta all'assoluto

82 S. Kracauer, *La massa come ornamento*, Napoli, Primi, 1982.

83 In questo senso si è parlato del pensiero di Simmel come di «uno spinozismo senza sostanza» (F. Vandenberghe, *Relativisme, relationnisme, structuralisme* cit.).

84 G. Simmel, *Filosofia del denaro* cit. p. 178.

85 *Ibidem*.

astratto, è così collocata nella relazione stessa senza che a questa venga sostituita un assoluto, ritenuto da Simmel altrettanto astratto, come quello di società:

Se l'infinito è considerato come una sostanza o come la misura di un assoluto, rimane pur sempre un'entità finita sia pure di grandi dimensioni. Soltanto il condizionamento di ogni contenuto esistenziale da parte di un altro, a sua volta anch'esso condizionato – sia da parte di un terzo sottoposto allo stesso processo, sia da parte del primo al quale si intreccia in un rapporto di interazione – consente di trascendere la finitezza dell'esistenza⁸⁶.

Due appaiono quindi le condizioni di questo superamento. Ripensare la modalità attraverso cui l'infinito, inteso come totalità delle relazioni è pensato nel suo rapporto alle singole concrezioni della *Wechselwirkung* e pensare una modalità attraverso cui il contrasto tra vita e forma senza essere superato dialetticamente viene riassorbito attraverso una mutata concezione del concetto di vita e del suo rapporto alla sua auto-trascendenza.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è proprio il ritorno a Spinoza ed alla sua concezione degli attributi che sembra suggerire a Simmel la possibilità di recuperare una concezione della totalità non astratta ed eleatica. La concezione spinoziana della relazione tra sostanza e attributi appare a Simmel come una fonte d'ispirazione per ripensare il rapporto alla totalità senza rinunciare a fare della relazione reciproca l'aspetto proprio della vita sociale. Come gli attributi sebbene distinti sono egualmente capaci di esprimere l'infinito della sostanza, così deve essere possibili che particolari della vita sociali, singole concrezioni della *Wechselwirkung* divengano espressione finita della totalità sociale:

Allorché il problema dell'agire disordinato dell'esistenza corporea e dell'esistenza spirituale cominciò a preoccupare i pensatori, Spinoza risolse quell'incompatibilità in modo tale che la dilatazione dell'esistenza, da un lato, e il pensiero (la coscienza) dall'altro, esprimevano ogni volta l'intera esistenza nel linguaggio a loro proprio [...] In tal modo si giunse quindi all'affermazione della massima più omnicomprensiva secondo cui ognuna delle grandi forme della nostra esistenza deve essere dimostrata come in grado di esprimere nel proprio linguaggio la totalità della vita⁸⁷

Questo aspetto della metafisica immanentista di Spinoza rappresenta quindi un modo per riappropriarsi di un rapporto alla totalità della vita che permetta di ovviare a quella tragica separazione tra vita e forma che, per altro verso, caratterizza la condizione stessa della vita moderna. Se individualità e totalità erano apparsi come i due estremi della concezione metafisica del giovane Simmel, uno spinozismo rivisitato attraverso la nozione della vita appare capace di ristabilire quel continuum tra totalità e forme la cui possibilità è testimoniata dalla riflessione di Goethe. L'ingiunzione che accompagna la riflessione di Simmel fin dai suoi prossimi scritti, ovvero quella di un pensiero capace di rispettare la pluralità dell'esistente e la pluralità delle forme sociali, non viene così abbandonata ma recuperata e rafforzata. Goethe rappresenta in questo senso l'autore, come osservato, capace di ritrovare un'unità degli elementi del mondo non a scapito ma a vantaggio della serie infinita di azioni reciproche di cui la trama del mondo è costituita. In un passaggio a questo proposito rivelatore della monografia dedicata a Goethe, Simmel osserva come

86 *Ibidem*

87 G. Simmel, *La religione*, in G. Simmel, *Saggi di sociologia della religione*, Roma, Borla, 1993, p. 159. Sulla sociologia della religione di Simmel si veda: F. Vandenberghe, *Immanent Transcendence in Georg Simmel's Sociology of Religion*, «Journal of Classical Sociology» 19 (2010), 1, pp. 5-32.

questa composizione di un'unità naturale costituita di molteplicità sia al centro della riflessione del primo e come sia stata proprio la teoria del giovane Kant concernente la forza d'attrazione e repulsione come dinamica costitutiva della materia ad aver ispirato la riflessione di Goethe da cui «era per lui scaturita la polarità originaria di tutti gli esseri, che penetra e anima l'infinita molteplicità dei fenomeni»⁸⁸.

Se il giovane Simmel, aveva seguito la riflessione kantiana sulla materia per poi adottare – attraverso la sua concezione formale dei fenomeni sociali – la dimensione trascendentalista della critica kantiana, in questa riflessione appare come questa «polarità originaria» possa essere ricompresa dentro a una diversa concezione della natura, concezione che fa della pluralità costitutiva degli elementi in relazione la condizione stessa dell'unità della natura, piuttosto che la sua negazione. In questo senso, come anticipato nelle pagine della filosofia del denaro, la concezione spinozista della natura viene recuperata a un altro livello:

L'unità si mostra ora, per così dire, in un'istanza superiore [...] Antitesi e sintesi sono i movimenti della sintesi autentica e assoluta, e l'assoluta unità di esistenza, vita e anima sta oltre quella relativa, che trova il proprio complemento, il proprio correlato nell'antitesi. Soltanto così Spinoza è realmente superato, non nel senso dell'allontanamento e della confutazione, ma guadagnando il grado superiore⁸⁹.

È attraverso questo spinozismo di «grado superiore» che la riflessione di Simmel cerca di trovare un elemento di sintesi che, se letto alla luce di questa logomachia tra natura e forma, mostra come la necessità epistemologica della sociologia – ripensare un universale di tipo nuovo – fosse attraversata da un bisogno di misurarsi con un'alternativa maggiore della filosofia moderna, quella tra spinozismo e kantismo. In questo modo, anche il conflitto tra vita e forma che, per altro verso, continua a caratterizzare la dimensione tragica del mondo moderno, si apre a una possibile sintesi e rivisitazione. Questo conflitto, ricorda Simmel nel suo ultimo scritto è quello tra un'esistenza concepita come un continuum vitale e l'esistenza costituita come un contrapporsi di forme, regioni discrete nel tessuto infinito delle relazioni reciproche che costituiscono il mondo⁹⁰. Il continuum vitale, inteso come principio ontologico costitutivo, totalità dell'essere, rendendo impercettibile la parzialità delle forme si perde in un eleatismo, di cui, ancora una volta Spinoza sembra essere ritenuto responsabile. Ciononostante, questa continuità è innegabile e la sua intuizione se portata a quel grado superiore tramite il concetto di vita, sulla scia di Goethe, consente di trovare quella sintesi di cui tutta la tensione interna alla ricerca di Simmel sembra testimoniare.

È l'auto-trascendenza della vita, ovvero la possibilità di concepire la forma come un'individuazione della vita e questa come un trascendimento continuo della forma, a fornire questa risposta. In questo essere più-della-vita della vita, la riflessione di Simmel intende ritrovare una sintesi a quella crisi dell'opposizione di natura e forma che oltre a rispecchiare un'alternativa costitutiva del pensiero filosofico moderno divenne, *mutatis mutandis*, l'orizzonte teorico dentro al quale tutta la sua riflessione si svolse e in cui la scienza della società, nell'urgente bisogno di misurarsi con i suoi presupposti filosofici, cominciò a muovere i primi passi.

88 G. Simmel, *Goethe* cit. p. 129.

89 *Ibidem*.

90 G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.