

Horst Jürgen Helle

EPISTEMOLOGIA ED EVOLUZIONISMO IN GEORG SIMMEL

1. *La revisione di Platone proposta da Simmel.*

Georg Simmel (1858-1918) è un filosofo tedesco di estrazione ebraica che ha contribuito da cristiano alla fondazione metodologica della sociologia comprendente. Nel suo impegno per una epistemologia solida egli risale ai grandi esempi della antichità greca, evidenziando contemporaneamente il condizionamento storico e politico delle concezioni filosofiche di Socrate e di Platone. Simmel ripropone il lavoro di Platone da lui colto nella continuità «dei motivi fondamentali socratici»¹ con riguardo all'insicurezza che caratterizzava la vita dei greci ai tempi di Socrate: l'«arbitrio soggettivistico» così come i ricorsi «reazionari» ai «costumi e all'autorità, al dominio degli impulsi e alla tradizione»² divenuti inerti minacciavano la vita morale e politica. Socrate voleva indicare la strada verso più chiari orientamenti dell'agire, e perciò cercava di «ritrovare stabilità e normative». Il ponte, una volta solido, che aveva unito l'inclinazione soggettiva e le norme culturali oggettive, era crollato. Tra soggetto e oggetto s'era aperta una voragine che divenne una sfida per il filosofo.

Socrate non vedeva altre vie d'uscita: l'agire doveva essere guidato dal «sapere intellettuale», e cioè nel campo morale e politico doveva verificarsi ciò che era da tempo dato per scontato nell'esercizio tecnico artigianale. Qui Simmel legge un principio pragmatico tra le righe del Socrate di Platone. La postulazione della prova di valore del sapere nell'agire pratico, nei mestieri e nell'allevamento di cavalli, così come nell'arte, dunque in tutto ciò che nel mondo greco rientrava nel concetto di *techné* viene in modo analogo applicato all'etica e alla politica: «anche qui l'opinare isolato e soggettivo dovrebbe essere sostituito da un sapere oggettivo e di validità generale»³.

Con questo obiettivo in mente Socrate cerca di individuare il *concetto* della cosa rispettiva. Per *un* verso perché in esso ogni unilateralità può essere evitata e anzi può essere scrutata la visione globale di ciò di cui si tratta, in modo più completo quanto pensabile. La determinazione soggettiva di un fenomeno è sottoposta al caso, alla disposizione emozionale, all'umore, agli interessi del singolo. Invece, il lavoro intellettuale, che deve aprire la strada al *concetto*, non può servire ad alcun altro interesse se non a quello della oggettività, che si può

¹ G. SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, Göschen, 1910, p. 105.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

chiamare verità per quanto essa sfugge alla soggettiva fallacia. Ma per *l'altro* verso, Socrate cerca il *concetto* anche al fine di poterne dedurre indicazioni per il giusto agire, e precisamente di nuovo sotto un duplice aspetto: da una parte in rapporto «a tutto l'aspetto singolare, personale, causale dell'esperienza» e ciò al fine di rendere possibile la comprensione e l'interpretazione del vissuto; in secondo luogo per stabilire che cosa si debba fare. «Così egli indaga il concetto del nobile, della giustizia, dello statista, del valore, sempre nella convinzione che il concetto giusto debba avere per conseguenza anche l'azione giusta, così come e perché la verità generale determina in modo giusto il caso particolare»⁴. L'interesse prevalentemente *etico* di Socrate subisce in Platone una svolta verso il *teoretico*. Per Socrate è sufficiente determinare il concetto, così che a partire da esso si possa dare «una stabile e chiara norma al comportamento pratico-etico»⁵. Platone si concentra però molto di più sul problema stesso della verità cioè sulla questione se il concetto sia compreso appropriatamente, indipendentemente da come esso possa successivamente influenzare l'azione. Criterio di verità è per Platone la coincidenza del concetto con il suo oggetto. Simmel cita altre comprensioni di quel che potrebbe significare la verità: «che essa è un rapporto tra le nostre rappresentazioni — una mancanza di contraddizione o una fondazione reciproca —; oppure una relazione simbolica del pensiero con un mondo della realtà non immediatamente paragonabile con esso»⁶. Platone non concede ancora tanta autonomia al pensiero, questi altri criteri di verità «gli restano ancora estranei». D'altra parte, dice Simmel, è caratteristico dei greci della antichità, che il conoscere sia teso al sostanziale-evidente. Secondo ciò una rappresentazione vale come vera se essa coincide con un suo oggetto «come una immagine perfetta con il suo modello»⁷.

La pretesa dell'obiettività, dell'indipendenza da unilateralità soggettiva significava senza dubbio che per Platone la verità doveva essere qualcosa che sarebbe rimasto sicuramente, che non si sarebbe sempre di nuovo sottratto al conoscere o presentato in forma diversa. Ma non ci si poteva aspettare qualcosa di stabile e di permanente nel «mondo dei dati di fatto sensibili». Eraclito aveva mostrato che la realtà empirica è permanente nel flusso, che essa si rappresenta differentemente a seconda delle posizioni e dell'individualità variabile di chi la percepisce e che dunque essa stessa non può avere immediatamente la qualità di essere vera. «Dunque, gli oggetti dei concetti o della verità devono essere qualcosa di diverso dal mondo sensibile. Ora, Platone chiama questo oggetto: idee — che quindi non sono altro che forme (Gebilde) che vengono postulate allo scopo di afferrare l'esistenza di un verità»⁸.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Op. cit.*, p. 106.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

L'aggiunta di Simmel per la definizione delle idee di Platone contiene due affermazioni importanti per la comprensione dei suoi lavori. Da un lato le idee non sono che forme che vengono postulate, che cioè, come i tipi ideali di Max Weber, vengono creati *ad hoc* dall'uomo quali strumenti di pensiero, che però non esistono indipendentemente.

Dall'altro lato servono solo allo scopo di «comprendere l'esistenza di una verità», una verità che quindi deve esistere indipendentemente dal fatto che l'uomo l'afferrì o no. Da questo punto di vista, Platone crea con le sue idee, un geniale *strumento metodologico*, ma non scopre già immediatamente nelle idee stesse la verità in quanto tale. Simmel chiarisce la sua posizione con un confronto tratto dal campo delle emozioni: primaria non è l'esistenza di un dio, che poi viene cercato, amato, venerato, ma viceversa: «la ricerca, l'amore, la venerazione sono realtà sentite e a buon diritto esistenti, e dio è il nome di quell'oggetto che deve esistere affinché questo sentimento possieda diritto, sostegno, possibilità logica»⁹.

Numerosi malintesi delle affermazioni di Simmel nascono dal fatto che tali esempi inseriti a scopi illustrativi, come quello sull'amore per dio, vengono letti come affermazioni pertinenti una specifica materia, in questo caso la religione. Simmel però, in questo punto del testo, non vuole formulare una dichiarazione teologica, ma illustrare, attraverso un linguaggio immaginifico ciò che egli epistemologicamente sta esponendo: al nome di dio corrispondono le idee di Platone: così come il nome di dio non va scambiato subito con la realtà di dio alla quale esso può condurre; secondo Simmel, le idee di Platone non vanno identificate già per la verità alla cui conoscenza devono servire.

Platone stesso aveva un'altra concezione. Per lui esistevano due realtà distinte: quella empirica della percezione sensibile e quella trascendente delle idee. L'occhio fisico dell'uomo può percepire l'una, l'occhio spirituale l'altra. Ma Simmel non si associa a questo dualismo. Se i Greci vedevano l'oggetto del *concetto* non nella «fisica» dell'al di qua ma nella «metafisica» dell'al di là, allora Simmel spiega ciò nuovamente con il loro «modo di pensare evidente-sostanzializzante»¹⁰. Un tale modo di pensare porterebbe a questa conclusione: Se due campi così diversi come quello del concetto da un lato e quello della percezione sensibile dall'altro possono pretendere di essere veri, allora devono riferirsi a differenti generi di oggetti. Ma Simmel respinge questo espressamente come falso! La concettualità intellettuale da un lato e la percezione sensibile dall'altro non hanno per oggetto due generi di oggetti differenti l'uno dall'altro (la metafisica le idee, e la fisica l'empiria), ma tutte e due si riferiscono concordemente al *mondo concretamente evidente*, nel quale bisogna agire. Nuovamente Simmel illustra la sua posizione, stavolta con un paragone tratto non dal mondo delle emozioni religiose, ma dall'arte: l'arte è un'altra forma «in cui

⁹ *Op. cit.*, p. 107.

¹⁰ *Ibidem.*

esprimiamo cose»¹¹, ma sarebbe evidentemente erroneo, se per essa si chiedesse un oggetto particolare e diveso da quello della concezione pratico-empirica.

La posizione epistemologica che è possibile documentare per Simmel nel testo del 1910 qui preso in considerazione, può esser riassunta, per ora, come segue: la conoscenza deve basarsi sull'esperienza per potersi accertare della propria verità. Gli oggetti con cui si fanno esperienze, l'uomo li incontra solo nell'*unico* regno del mondo sensibile dell'al di qua, essi non sono —come in Platone— distribuiti nell'al di qua e nell'al di là. Le esperienze con gli oggetti possono divenire conoscenza solo quando sono stati informati (*gestaltet*) dall'uomo in una forma determinata. L'impressione di una *immagine sensibile* che nella vita quotidiana viene riconosciuta, come la madre da suo figlio, il *ritratto* che l'artista crea, e appunto il *concetto* in cui lo scienziato sintetizza la sua questione sono, per Simmel, in linea di principio *varianti equiparate del processo di formazione*. E allo studio comparativo di tali formazioni è dedicata una gran parte dell'opera della sua vita.

Se Platone colma l'abisso tra il soggetto, che ritiene la propria veduta del mondo semplicemente quale realtà data a tutti, e l'oggetto che sta di fronte all'uomo troppo estraneo perché egli possa riconoscerlo, scoprendo il regno delle idee, Simmel loda ciò innanzi tutto come «la grande impresa metafisica di Platone»¹². La sua dottrina delle idee si basa sul mito secondo il quale prima della nascita l'anima aveva avuto occasione, nell'al di là, di contemplare le idee e di impressionarle in modo così incancellabile che l'uomo adulto, nell'al di qua, le riconosce nella considerazione degli oggetti, ricordando. In tal modo gli oggetti perdono il loro carattere di estraneità, giacché, attraverso il loro apparire empirico, traluce un riflesso dell'idea. Simmel apprezza ciò; Platone ha «scoperto la realtà intellettuale»¹³, egli, «oltre a tutte le singole verità finora trovate, ha ottenuto il principio della scienza in genere»¹⁴, ma ciò che in Platone è la *scoperta* di una *realtà* oltremondana diventa in Simmel *costituzione* (*gestaltung*) di una *forma* intellettuale. Al fianco delle diverse «singole verità» (vedi sopra) si pone il mondo intellettuale come una *realtà* che per Simmel, evidentemente, è data oggettivamente. Ma si fa elaborare e trasmettere soltanto se è possibile la sua costituzione (*gestaltung*) in forma intellettuale. La percezione, appunto, presuppone degli oggetti. Se abbiamo percepito qualcosa di cui ci manca l'oggetto, cadiamo nell'angoscia per il nostro stato mentale oppure parliamo di un sogno. Soltanto quando possiamo vedere l'oggetto, palparlo, stringerlo o spingerlo via siamo sicuri che abbiamo correttamente percepito il vero (*wahrgenommen*) e non il falso (*und nicht falschgenommen*). E conformemente, Platone, con la sua dottrina delle idee, ha dato ai concetti, per i quali Socrate aveva lottato, appunto anche degli oggetti: le idee platoniche. Per Simmel esse

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Op. cit.*, p. 104.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 105.

sono altrettanto secondarie come gli oggetti dei sensi. In entrambi i casi primariamente si ritiene qualcosa per vero: dapprima so semplicemente che qualcosa è vero perché io l'ho vissuto così. Poi, per confermarlo a me e ad altri, determino secondariamente l'oggetto e lo nomino *successivamente* causa della mia esperienza¹⁵. Platone «per primo si è reso conto che ogni realtà intellettuale costituisce, con suoi contenuti, un insieme in sé concluso, e che il nostro pensiero individuale, per quanto riproduca questo insieme, in modo completo e frammentario, prende da esso tutto il suo significato di verità ed oggettività»¹⁶. Per poter supporre e rappresentare questa esperienza primaria ed eccitante come vera, doveva postulare secondariamente il regno delle idee, affinché fosse soddisfatto il principio: nessuna percezione è corretta senza oggetto.

Malgrado la svolta di Platone verso la teoria, rimane vivo nel suo metodo l'interesse etico di Socrate. «Così ogni concetto della prassi umana porta in sé e nelle sue conseguenze logiche la norma, secondo la quale (sic!) il nostro fare deve procedere con le sue realizzazioni, il contenuto concettuale del fare include contemporaneamente il suo dovere...»¹⁷. Chi si pone in contraddizione col concetto, cioè con l'oggettivazione intellettuale dell'agire, contravviene anche alla norma che dovrebbe guidare il suo agire. Simmel vede in questo «soltanto un'elaborazione di quella dottrina platonica... per cui ad ogni cosa corrisponde un'idea, che da un lato, disegna il suo contenuto, ma la cui piena realizzazione con essa costituisce contemporaneamente anche il suo ideale»¹⁸.

Ben presto Simmel riconosce «la peculiare discrepanza della dottrina platonica delle idee»¹⁹. Da un lato, per Platone, nelle idee stanno gli oggetti di fronte ai concetti che nell'al di là conducono un'esistenza sostanziale e valgono come «la suprema realtà delle cose, il loro vero essere» a causa della svalutazione dell'al di qua rispetto all'al di là (come nel Buddismo). Ma d'altra parte sono gli *uomini* a formare questi concetti coi quali pensando si occupano della realtà mondana e fanno fluire nel processo della concettualizzazione le «valutazioni, tendenze, necessità di sviluppo pratico-sociali»²⁰. Per quanto ciò sia contraddittorio e perciò in fondo spiacevole, in esso Simmel coglie una possibilità: siccome, secondo Simmel, in contrasto con l'opinione di Platone, le idee vengono create dagli uomini e in seguito riconosciute come ideali, esse non possono essere eccessivamente estranee al mondo, poiché in esse trova posto la rispettiva situazione vitale e storicamente data. Così risulta la possibilità che «l'essere e il dover essere delle cose si lascino toccare»²¹.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 107.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 104.

¹⁷ G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Bd. 2,5, Aalen, Scientia, 1983 (I, 1893).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 89.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

Poiché Platone non considera il regno delle idee come strumento euristico (che serve alla conoscenza scientifica), come Simmel lo reputa, ma come realtà oltremondana, le cose evidenti dell'al di qua vengono impiegate soltanto «per rappresentare le idee»²². Alle cose evidenti appartiene l'uomo vivente per il quale ciò ha la conseguenza che «il singolo (deve) servire soltanto all'astratta opera dello Stato»²³. Così come l'individuo umano, secondo la dottrina delle idee di Platone, «fa tralucere, attraverso di sé, persino la luce dell'idea solo abbinata e svisata ostacolandone l'apparizione e contrapponendosi ad essa, per così dire, con la goffagine e la confusione della sua esistenza particolare, allo stesso modo Platone non si aspetta neanche dalla massa dei singoli che si sottomettano facilmente e completamente agli scopi del tutto»²⁴. Perciò — e questo è il collegamento tra teoria della conoscenza ed etica — nei rapporti dello Stato coi suoi concittadini per Platone è del tutto giustificata «la realizzazione dell'ideale di uno Stato in loro anche contro la volontà»²⁵.

Il modo cauto con cui Simmel tratta l'opera di Platone è caratteristico della sua lettura. Egli vanta la geniale scoperta dell'ambito autonomo della conoscenza oggettiva e ne critica pure le conseguenze politiche. Tutta l'opera di Simmel è attraversata dalla saggia consapevolezza che luce ed ombra sempre compaiono insieme, che tutto quel che è vitale è anche ambivalente, che la realtà non si fa rappresentare correttamente soltanto con il colori bianco e nero. Ciò l'avrà anche alienato dai più diversi campi di pittori in bianco e nero, per quanto del resto le loro posizioni siano state estremamente differenti tra di loro. Chi, come Simmel, critica acutamente il materialismo storico e contemporaneamente gli tributa vivo plauso, incappa (se ciò è accettabile come esempio per i pittori in bianco e nero), nel rifiuto sia da parte dei marxisti che degli antimarxisti²⁶.

2. Kant come punto di partenza.

Il punto di partenza del ragionamento di Simmel è la tesi epistemologica di Kant della costruzione (*Verfertigung*) dell'oggetto mentre che ci si occupa di esso. Kant aveva sviluppato quest'idea sull'esempio del modo di lavorare delle scienze naturali, ma Simmel applica il concetto di Kant alle scienze culturali e sociali. Esempi relativi ci sono già familiari: l'esperienza vissuta religiosa si crea un'immagine divina e, in generale, ogni percezione nel processo dell'esistenza vitale abbisogna del proprio oggetto, e perché ne abbisogna lo postula, gli da forma (*Gestalt*). La reinterpretazione delle idee di Platone, dalla realtà

²² *Op. cit.*, p. 104.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ H.J.Helle, *Simmel über Marx. Eine Kontroverse um die Methode der Makrosoziologie* in «Soziologische Jahrbuch», I, 1985, pp. 193-210, tr. it., ivi, pp. 211-228.

pre-data alla formulazione intellettuale, cioè da qualcosa che l'uomo trova già pronto a qualcosa che solo egli stesso crea, diventa un principio epistemologico generale.

La tesi kantiana della realizzazione (*Verfertigung*) dell'oggetto nel momento dell'occuparsi di esso diventa, per Simmel, il filo conduttore che attraversa la sua opera epistemologica *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*²⁷: Simmel critica, in seguito alla sua revisione di Platone, quello scienziato delle scienze dello spirito che crede di poter rispecchiare la realtà, per così dire, allo stesso modo del dato naturale (*gleichsam naturgetreu*). Sempre, ripetutamente, Simmel segnala il fatto che quel che succede nel processo dell'attività scientifica è piuttosto paragonabile al lavoro di un artista che dipinge un quadro, un ritratto, un paesaggio, dove certamente si riconosce la somiglianza dell'opera d'arte con la realtà, ma si deve ammettere che esiste una differenza qualitativa, non trascurabile, tra l'opera d'arte e la realtà. In questo senso l'idea che Simmel sviluppa delle scienze culturali e sociali si accorda con la nozione, di lingua inglese, delle 'arts' in opposizione alle 'sciences'. Kant nei suoi *Prolegomena su einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*²⁸ ha indagato il problema di come sia possibile ipotizzare la conoscenza se non unicamente sulla base della percezione sensoriale. A questo scopo egli distingue l'*intelletto* (*Verstand*) dalla *ragione* (*Vernunft*) e spiega, in seguito al postulato di Platone delle due realtà separate, che l'intelletto è competente relativamente agli oggetti sperimentabili sensibilmente, la ragione invece è competente per la penetrazione sempre più in profondità nel *mondo delle idee*. Respingendo la posizione del sensualismo, Kant ritiene insostenibile, così come Platone, limitare gli sforzi scientifici all'ambito dell'empiria. Negli oggetti della percezione sensoriale non si può cogliere immediatamente la verità (o, come dice Popper, la vista delle essenze) e questo perché, secondo Platone la realtà sensibile è troppo variabile e, secondo Kant, è molteplice, sterminata, sconcertante. Siccome Kant, in concordanza con Platone, non vuole rinunciare al pensiero speculativo che va oltre l'esperienza accessibile ai sensi egli associa due tipi diversi di conoscenze: «Così come l'intelletto abbisogna delle categorie per l'esperienza, così la ragione contiene in sé la sorgente delle idee, per le quali intendo dei concetti necessari il cui oggetto tuttavia non può essere dato in nessuna esperienza»²⁹. Già l'esperienza sensibile è possibile solo a colui che dispone di categorie che invece non derivano dall'esperienza, ma da una prestazione classificatrice teoretica. Ma successivamente la validità di tali categorie può essere esaminata empiricamente, e appunto ciò non vale per i concetti speculativi. «La

²⁷ Berlin, 1892; trad. it., *I problemi della filosofia della storia*, a cura di V. d'Anna, Casale Monferrato, Marietti, 1982.

²⁸ In I. Kant, *Werke*, ausgewählt und mit Einleitung von Hugo Renner, Viertes Buch, Berlin, A. Weichert; trad. it. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Torino, Paravia, 1944.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 70-74; trad. it. cit., p. 150.

distinzione delle *idee*, cioè dei puri concetti della ragione dalle *categorie* o puri concetti dell'intelletto come conoscenze di natura, origine ed applicazione affatto diversa»³⁰ coincide con la detta bipartizione, da un lato in conoscenze che possono essere verificate nella esperienza, e dall'altro quelle inaccessibili all'esperienza: «Tutte le conoscenze pure e i relativi principi confermati nell'esperienza : per contro le conoscenze trascendenti della ragione sono tali, che né le relative idee possono essere date nella esperienza né i relativi principi possono venir da questa confermati o confutati»³¹.

Se le conoscenze della ragione avessero le fonti all'interno del soggetto pensante, inaccessibili alla verifica, mentre le conoscenze si dovessero limitare ad occuparsi del mondo dell'empiria, l'abisso tra la speculazione soggettiva e la realtà oggettiva dell'impostazione kantiana non sarebbe superabile. Allora non resterebbe che la conclusione tratta dal positivismo. La mossa decisiva, che consente di respingere tale conclusione è questa: Kant vede nella prestazione della ragione la continuazione dell'esperienza sensibile, con altri mezzi concettuali (*gedankliche Mittel*). Il mondo delle idee in cui la ragione si muove, *non* si riferisce, già secondo Kant (così come più tardi per Simmel), *ad altri contenuti* se non all'esperienza sensibile, la differenza è soltanto nel fatto che i contenuti, i quali nell'empiria appaiono sempre disarticolati e non sistematici, vengono completati e sistematizzati nella sfera della ragione, attraverso l'opera del pensiero del soggetto.

Kant ha formulato poi espressamente il pensiero, che Simmel avrebbe poi colto ed elaborato, dell'oggetto postulato «che però è soltanto un'idea»: «la ragione pura non mira con le sue idee ad oggetti particolari che trascendono il campo dell'esperienza, ma esprime solo l'esigenza della totalità in rispetto all'uso dell'intelletto nella concatenazione complessiva dell'esperienza. Ma questa totalità può essere solo una totalità di principio, non di intuizioni e di oggetti. Tuttavia, per rappresentarsi in modo determinato questa totalità, la ragione se la pensa come la conoscenza di un oggetto la cui conoscenza è perfettamente determinata in rapporto a quelle regole; il quale oggetto è però solo un'idea, che serve ad avvicinare più che sia possibile la conoscenza intellettuale a quella totalità perfetta che l'idea esprime»³².

Simmel ha visto Platone attraverso l'ottica kantiana. Nell'al di qua e nell'al di là non vi sono due campi di oggetti rispettivamente differenti, ma la scienza si volge al *solo* ed unico campo degli oggetti dell'esperienza. Kant concede che la ragione si crei degli oggetti propri per conseguire così quella completezza e quella sistematicità che empiricamente non sono date. Simmel generalizza questa prestazione del pensiero, la vede in analogia alla produzione artistica e comprende la scienza, religione, arte e gioco e appunto anche la so-

³⁰ *Op. cit.*, pp. 70-74; trad. it., cit., p. 151.

³¹ *Ibidem*.

³² *Op. cit.*, p. 44; trad. it. cit., pp. 157-258; cfr. pure, H.J.Helle, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, Teubner, Stuttgart, 1977, pp. 14-16.

cietà, come quelle formazioni che posson essere intese come i risultati di questo processo. Inoltre per Simmel non vi è soltanto — e nemmeno in prima linea — l'impegno scientifico a produrre le formazioni. Ogni esperienza, e in modo particolare evidente (*anschaulich*) quella vitale ed emozionale, si crea da se stessa il suo oggetto, nel quale fa esperienza di sé.

Il rapporto con la realtà percepibile sensibilmente richiede proprio due modi di accesso: quello dell'esperienza e quello del pensiero puro. Nell'avvicinamento temporale tra i due, questi modi d'acquisizione conoscitiva si sviluppano l'uno in base all'altro in un circolo che Simmel fa cominciare con l'esperienza vissuta (*Erleben*), il pensiero puro scaturisce dalle esperienze, e ciò porta ancora a nuove esperienze. In ogni momento questo movimento circolare guida il soggetto attraverso il mondo dei fenomeni perché «non è possibile conoscenza della realtà per una ragione che vada al di là dei fenomeni dei sensi»³³. «Alla differenza tra fenomeno e cosa in sé non corrisponde quindi la differenza assoluta tra rappresentare e non rappresentare (*Vorstellen und Nicht-Vorstellen*), ma quella relativa tra esperienza e pensiero puro. Sotto il concetto generale del rappresentare rientra anche la cosa in sé, l'oggetto intellegibile di Kant che certamente non è conoscibile bensì rappresentabile (*vorstellbar*)»³⁴.

L'attività pensante relativa al mondo empirico, nell'avvicinamento tra *rappresentazione del fenomeno* (*Vorstellen der Erscheinung*) e *rappresentazione della sua essenza* (*Vorstellen ihres Wesens*), può riuscire soltanto se il soggetto che si adopera per la conoscenza è attivo. Non è sufficiente una operosità qualsiasi, ma è richiesto un agire autonomo e potenzialmente creativo. Fondandosi su Kant, Simmel crea l'epistemologia dell'uomo agente. Di Kant egli dice: «...come oggetto del conoscere vale per lui esclusivamente il fenomeno, soltanto immagine delle cose dentro di noi, mai il loro essere in sé, esistente per se stesso. Soltanto in un punto tale essere ci è accessibile, nel nostro agire che non è ricettivo, ma creativo, cioè libero. Dunque solo là dove agiamo siamo davvero noi stessi...»³⁵. E siccome gli interessi del soggetto, attraverso l'agire, influiscono nel processo conoscitivo, Simmel coglie l'intenzione (*Anliegen*) centrale del sistema kantiano non nel pensare, ma nel volere «perché il fare pratico, che egli dichiara la cosa oggettiva principale della vita, sarebbe anche il suo interesse soggettivo che ne dirige in ultima istanza il pensiero»³⁶. Qui è espresso il nesso tra conoscenza e interesse, che la sociologia della conoscenza, da Karl Mannheim in poi, ha fatto argomento dei suoi studi.

³³ H.J.Helle, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, cit, p. 16.

³⁴ *Op. cit.*, p. 105.

³⁵ G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, Leipzig*, Duncker u. Humblot, 1924 (prima edizione 1904), trad. it., *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Milano, Unicopli, 1986, p. 68.

³⁶ *Ibidem*, trad. it., p. 69.

Il kantismo simmeliano rimane legato al concetto della formalizzazione secondo il quale diversi ambiti di forma (*Gestaltungsbereiche*) fanno divenire rappresentabile la grezza realtà, complementandosi in modo pacifico. Facendo seguito a Dilthey, Simmel tiene particolarmente presente i compiti della scienza della storia e della psicologia. Simmel sottolinea «la molteplicità che già l'uomo individuale dimostra in e di per sé»³⁷ e parla anche della «dissoluzione dell'anima sociale nella somma delle azioni reciproche dei suoi soci...»³⁸.

Il concetto di anima segnala una rappresentazione dell'unità, però la comprensione intellettuale (*die denkerische Ergassung*) dell'unità in base alla molteplicità dei fenomeni sensoriali è per Simmel una delle difficoltà epistemologiche dello psicologo, dello storico e anche del sociologo. «Kant disse una volta che conoscere un oggetto non significa altro che dar luogo all'unità nella multiformità della sua visione (*Anschauung*). Ma altrettanto si può dire, viceversa, almeno per quel che riguarda l'anima, che la sua unità significa che possiamo acquistare conoscenza, comprensione del multiforme dei suoi contenuti cioè ricondurre questi ultimi, gli uni agli altri, secondo le regole. Invece, in mancanza di qualsiasi conoscenza, che penetri più in profondità, delle forze reali connesse ai fenomeni psichici, ci resta, come contenuto di queste regole, soltanto l'osservabile rapporto temporale dei processi empirici dell'anima»³⁹.

Per Simmel è certo, al di là di ogni prova, che nell'anima la qualità dell'unità si fa incontrare immediatamente. Mentre la forma intellettuale (*gedakliches Gestalten*) costruisce l'unità per lo più attraverso la connessione delle visioni (*Anschauungen*), nell'anima troviamo presente l'unità formata, e «la sua unità significa che possiamo acquistare conoscenza, comprensione del carattere multiforme dei suoi contenuti»⁴⁰. Ma l'anima appunto non ci appare! Ricade Simmel già qui nella metafisica abbandonata con fatica? La possente profondità del pensiero in Simmel l'ha portato alla consapevolezza dei limiti delle possibilità conoscitive. Così «si è assunto come eredità il riconoscimento kantiano della inconoscibilità del mondo»⁴¹. D'altra parte sono state tramandate le parole di Simmel: «certamente vi è un profondo segreto nel fatto che esiste qualcosa come la verità, e che essa, giacché è per così dire, tracciata dentro di noi con delle linee ideali, venga da noi scoperta, non inventata»⁴². È equivoco o falso (a seconda del senso che si assegna al concetto) chiamare Simmel un *relativista*. Margarete Susman, che lo conosceva bene, menziona il suo stretto rapporto con l'uno Assoluto⁴³. Probabilmente egli non avrà visto una quantità di pos-

³⁷ G. Simmel, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, 1890, p. 11.

³⁸ *Op. cit.*, p. 13.

³⁹ *Op. cit.*, p. 368.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ M. Susmann, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen, Mohr (Siebeck), p. 3.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr., *Op. cit.*, p. 4.

sibili valori ultimi, ma una pluralità di modi di rappresentazione dell'Uno. «Il suo relativismo non deriva dal dubbio ma da una comprensione, totalmente diversa della verità (*Wahrheitserfassung*)...»⁴⁴.

Così come nei confronti di Platone, anche nei confronti di Kant, Simmel ha motivato precisamente in quali punti egli non vuole seguire il filosofo tedesco e su che cosa si basa la sua critica. La critica di Simmel a Kant è troppo sfaccettata perché possa essere qui schizzata. Particolarmente impopolari erano probabilmente le obiezioni principali di Simmel contro l'imperativo categorico di Kant⁴⁵. L'esortazione ad agire così come se la massima che sta a base del fare fosse una legge valida per tutti gli uomini, Simmel la respinge decisamente⁴⁶. È vero che con ciò verrebbe escluso che qualcuno si arroghi dei diritti che ad altri non vuole concedere, ma nello stesso tempo verrebbe anche impedito che qualcuno faccia dei sacrifici particolari e assuma dei doveri impegnativi che non vuole pretendere da altri⁴⁷. Il tono fondamentale egualitario di Kant non è accettato da Simmel: «Così come un sovrano personale può addossare proprio a quel suddito un dovere dal quale tutti gli altri sono dispensati, oppure esimerne uno mentre tutti gli altri devon adempierlo — così può fare anche il sovrano impersonale, che si esprime attraverso la voce della postulazione etica»⁴⁸. Il «sovrano impersonale», la cui voce fa sentire la postulazione etica nella coscienza individuale, si legittima in Simmel non in modo democratico-fondamentale. Egli affida all'individuo autonomo il progresso culturale e sociale. L'individualismo di Simmel gli fece differenziare nettamente la propria posizione nei confronti dell'idea di Stato di Platone, per il quale il singolo viene completamente assorbito dal compito della realizzazione dell'idea oggettiva. Lo stesso individualismo porta anche al rifiuto dell'imperativo categorico; «infatti in questo individualismo non si tratta affatto di una immoralità camuffata, di un volere egoisticamente ed eudemonisticamente esclusivo che verrebbe soltanto ad atteggiarsi come una moralità di tipo e di contenuto del tutto speciali e solo ad essa propri. Piuttosto può divenire una moralità quanto mai autentica e legittima che nei confronti della postulazione universalmente valida non rappresenta un *minus*, ma un *plus* in quanto è fondata sulla consapevolezza che nessun altro possa agire così o sia obbligato ad agire così»⁴⁹. Qui traspaiono idee aristoteliche che quel democratico convinto, quale Simmel fu come cittadino, ha fatto proprie in quanto filosofo e che gli avranno dato probabilmente anche la forza di andare avanti, come studioso, per la propria strada.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. A. Gallinger, *Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm*, in «Kantstudien», 6, 1901, pp. 406-21.

⁴⁶ Cfr. G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, II, 5^a ediz. invariata (I ed. 1893), Aalen, Scientia, 1983, p. 22.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

3. Problemi epistemologici di un'etica evoluzionistica.

Nell'interesse per una fondazione filosofica delle norme etiche, riaffiora, nei due volumi della *Einleitung in die Moralwissenschaft* di Simmel del 1892 (vol. I) e del 1893 (vol. II) il problema della metafisica che lo lega a Dilthey, nel rapporto con il metodo evoluzionistico. Alla necessità dell'assunzione dogmatica e metafisica di una misura di valutazione, Simmel crede di poter sfuggire a condizione che venga introdotto l'*evoluzionismo*, che sta a base della sua impostazione, non come l'affermazione di un dato di fatto (*Tatsachenbehauptung*) sul corso della storia della umanità, ma come *principio euristico*, come sussidio puramente metodologico, strumentale⁵⁰.

Darwin aveva sciolto il prototipo del concetto statico, quella della *specie*, in un processo del divenire «il nesso profondo che vi è tra la vecchia dottrina della specie e il realismo concettuale (*Begriffsrealismus*), coinvolge anche quest'ultimo nel contrasto della prima con l'evoluzionismo»⁵¹. Simmel accetta questa sfida per l'etica: cerca un concetto dinamico per la fondazione di postulati etici. I sistemi etici tradizionali avevano postulato un valore supremo dal quale derivavano poi le singole norme. Questo valore supremo presuppone però un prestito da questa o quella metafisica, se viene posto in modo dogmatico. Simmel fa proprio il tentativo di cercare il supremo valore nell'evoluzione (*in der Entwicklung*).

Chi rimane legato al pensiero concettuale statico non vede nell'impostazione di Simmel che la dissoluzione di ogni stabilità e presumerà di conseguenza un relativismo che affiderebbe la scelta delle norme dell'agire (*Handlungsnormen*) al «gusto» individuale. Ma Simmel non vuole né sostituire un supremo valore staticamente concepito con un altro staticamente concepito, né sdogmatizzare una varietà di impostazioni (*Setzungen*) dogmatiche da sottoporre alla libera scelta. Piuttosto vuole legare l'orientamento supremo ed ultimo alla dinamica stessa. Che ciò facesse venire le vertigini in molti dei suoi lettori alla fine del secolo XIX, si deve comprendere. Ma Simmel vuole liberarsi degli svantaggi derivanti dal legame con una metafisica fragile; è vero che la considerazione storica ci insegna a riconoscere tutto ciò che è dato, come un derivato (sic!) ma essa non riduce ciò al ruolo di semplice dipendente nei confronti di quel che è assolutamente pieno di valore (*gegenüber der absolut Wertvollen*); perché anche questo è soltanto un derivato e perciò è sottoposto allo stesso processo col quale è conferito valore a livello secondario. E a questa considerazione storica si aggiunge ora quella psicologica, che ci insegna che «il valore non è affatto niente di oggettivo, ma sorge soltanto nel processo soggettivo della valutazione...»⁵². Sia nella considerazione storica che in quella psicolo-

⁵⁰ Cfr. *Op. cit.*, p. 6.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 34.

⁵² *Ibidem*.

gica del punto centrale di orientamento, a Simmel interessa il *processo* nel quale si conferisce valore, nel quale si sviluppa la valutazione, e vuole orientare la sua etica secondo la dinamica di questo processo. Il tema del processo valutativo lo porterà anche alla sua *Philosophie des Geldes*⁵³.

In riferimento a Darwin, Simmel vede l'uomo come essere imperfetto che, per compensare le insufficienze fisiche, è in certo qual modo costretto a sviluppare cultura e società. La rivoluzione sociale appare così la continuazione, senza soluzione di continuità, (*bruchlos*) dell'evoluzione biologica: «Darwin stesso mette p. es. in evidenza che la mancanza nell'uomo di forza fisica e di statura gli è tornata spesso di vantaggio, poiché un essere che per sé possedesse statura e forza a sufficienza per cavarsela bene nella lotta per l'esistenza, probabilmente non sarebbe diventato sociale. Il fatto che l'uomo sia costretto ad associarsi, ha potenziato e affinato le sue qualità intellettuali e morali così che infine deve a quella debolezza la sua posizione di forza, superiore a tutti gli altri esseri. Analogamente si è sostenuto che le donne devono il loro potere nella società civilizzata proprio alla loro debolezza e che l'emancipazione, se conferisse a loro la stessa forza degli uomini, le farebbe entrare con questi in una lotta per l'esistenza i cui esiti uguaglierebbero, almeno per alcuni aspetti, solo in modo molto manchevole, le prerogative di cui godono ora proprio a causa della rinuncia ad essa»⁵⁴.

Simmel, prendendo le distanze chiaramente dall'antropologia di Rousseau professa implicitamente attraverso le sue formulazioni una concezione dell'uomo (*Menschenbild*) che più tardi sarebbe stata formulata esplicitamente in Max Scheler, Helmut Plessner e Arnold Gehlen, e che egli pone già a base di questa *Einführung in die Moralwissenschaft (Introduzione alla scienza morale)* degli anni 1892/1893. Le teorie contrattualistiche di Hobbes o di Rousseau, secondo le quali gli uomini, egoisti che vivono isolatamente fondano, consapevolmente e per il loro maggiore vantaggio, la società, non sono compatibili con l'evoluzionismo di Simmel: l'uomo di Simmel entra nella scena del mondo proprio in quanto *non* egoista. «L'egoismo nel senso in cui abbiamo a che fare nell'etica, può solo sorgere quando esiste una qualche società umana. Dell'uomo presociale non ci possiamo fare un'idea che sia più determinata. Gli devono essere mancate delle qualità così essenziali che l'impiego dello stesso nome per lui è di dubbia fondatezza. Ma l'uomo può vivere in società soltanto quando egli ha già controllato il suo egoismo e ha imparato, più o meno, a vivere con gli altri. Ora può darsi che nell'idea delle culture più complesse tutte le condizioni siano ordinate in modo tale che i contributi, che il singolo fornisce all'esisten-

⁵³ Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Düncker e Humblot, 1900; trad. it., *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984; vedere anche H.J. Helle, *Wirtschaft und Kultur bei Georg Simmel*, in G. Reinhold (a cura di), *Wirtschaftssoziologie*, München-Wien, Oldenbourg Verlag, 1987, pp. 221-234.

⁵⁴ G. Simmel *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, I vol. Aalen, Scientia, 1983 (prima edizione 1982), p. 109.

za (*Bestehen*) della società, tornino infine utili a lui stesso e ogni altruismo si riveli mero mezzo dell'egoismo; le condizioni primitive però sono decisamente molto lontane da questa conciliazione; quanto più dura e specialmente più disorganizzata è la lotta contro la natura e contro i gruppi nemici, tanto più spesso l'esistenza (*Besthen*) del tutto richiederà il sacrificio del singolo. Perché possano costituirsi le condizioni in cui l'uomo come tale possa esistere e dispiegare il suo egoismo, deve già esistere una certa misura di altruismo, proprio come la coscienza dell'Io è potuta nascere, intellettualmente, solo tramite la separazione e il contrasto di fronte agli altri»⁵⁵.

Con la chiara visione del fine della rivoluzione sociale come sviluppo dell'individualità e della personalità in base alla dinamica dell'azione reciproca era evidente anche la meta etica: «Se gli storici hanno postulato più tardi l'accordo con la ragione generale del mondo (*Weltvernunft*) come meta etica, se l'etica cristiana ha rappresentato lo stesso scopo come la realizzazione del regno di Dio, sulla terra, allora dobbiamo cercare il fondatore di questi principi morali oggettivi in Platone, il quale per la prima volta divise il bene assoluto dall'intreccio con la soggettività umana, sia essa egoistica o altruistica, e pose quell'idea oggettiva e suprema al centro dell'*orbis mundi*»⁵⁶. La «ragione generale del mondo» deve essere vista appunto anche evolucionisticamente. La rispettiva etica deve concordare con essa, ma la ragione del mondo di Platone era, appunto, diversa da quella di Kant, e Simmel si sottopone a quella ragione del mondo che a partire da Darwin può rivendicare la sua validità. L'autorità epistemologica viene chiamata in causa come garante anche dell'etica. Dal pensiero giusto segue anche l'agire giusto, così per Socrate come per Simmel, quand'anche i criteri della giustizia sono diventati altri.

Alla problematica epistemologica, che è insita alla realtà sensorialmente percepibile, corrisponde la sua valutazione. Quasi nessun altro autore ha enucleato l'ambivalenza di tutti i fenomeni con tanta consequenzialità come Simmel. Così la sua indicazione del significato della famiglia per la stabilizzazione della personalità è un avvertimento contro l'eccessiva individualizzazione. E lo spostamento della singolarità, derivato dalla sua teoria dell'evoluzione, dal gruppo al singolo, causa purtroppo anche lo spostamento del peso conflittuale del gruppo al singolo. In considerazione della crescente richiesta dei servizi della psichiatria e della psicoterapia, ciò ci è oggi familiare. Ma Simmel ha previsto questo sviluppo prima che ognuno l'avesse potuto sperimentare: «Così si può dire che chi non ha mai attraversato un conflitto di doveri certamente non ha penetrato fino in fondo col sentimento le esigenze delle cose; e forse si può aggiungere che l'evoluzione sociale libera sempre di più dal conflitto i gruppi sociali per caricarlo sul singolo in un tempo molto ravvicinato, dovendosi sviluppare, in rapporto alle esigenze morali in precisa proporzione alla sua cre-

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 91.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 154.

scente prontezza»⁵⁷. Con ciò è espresso assai chiaramente l'avvertimento contro il sovraccarico del singolo. Simmel tratta anche dell'ambivalenza del processo di individualizzazione anche nella sua conferenza *Die Grosstädte und das Geistesleben (Le metropoli e la vita spirituale)*⁵⁸ e nel suo *Excursus über den Fremden (Excursus sullo straniero)*⁵⁹.

In quanto contributo alla preparazione della sociologia, l'evoluzionismo di Simmel si presenta come una teoria del mutamento sociale. Difatto, il testo in due volumi di scienza morale contiene indicazioni su come egli si è raffigurato il passaggio da uno stadio di sviluppo ad un altro: «Le nuove condizioni che giustificano l'azione nuova non scaturiscono a salti come per generazione spontanea da quelle vecchie che scomparirebbero altrettanto improvvisamente. Il mutamento comincia in qualche punto, coglie da lì un ambito dopo l'altro trasformando il tutto in modo graduale... In qualche posto per primo deve quindi avvenire l'avviamento delle nuove condizioni, come un atto *sui juris* la cui generalizzazione, nelle vecchie condizioni, sarebbe o non immaginabile o non ammissibile»⁶⁰.

La caratteristica dell'impostazione evoluzionistica è l'idea di continuità nel cambiamento, è l'impensabilità di una conclusione, del tramonto senza conseguenze di forme sociali nell'azione rivoluzionaria. Simmel suppone per la cultura in genere e specialmente per arte e religione e scienza che il «vecchio» sia superato solo nella misura in cui si trova conservato nel «nuovo». Così quel che è divenuto superato rimane presente nel contesto mutato anche dopo la perdita della sua funzione evidente. Simmel vede nella assenza-presenza di ciò che è funzionale «quel fascino demoniaco del dogmatico ... Ciò che viene appoggiato da ragioni, tramite ragioni può essere fatto cadere...; ciò che non ha sostegni né ne abbisogna, non può venir sottratto a ciò». Così, in Simmel, l'elemento culturale, apparentemente atrofizzato è particolarmente resistente proprio a causa della caduta della sua funzionalità.

Qui appaiono alcuni argomenti sulla «funzionalità», nel pensiero di Simmel, ma egli rimane lontano da una reificazione delle forme sociali o complessivamente della riduzione delle società in quasi-organismi. In lui non si tratta di sostanze ma di forme come dei recipienti altamente mutabili di contenuti spirituali: «la relativa velocità del cambiamento dei processi spirituali, la capacità dello spirito di conservare le forme del suo contenuto, mentre quest'ultimo muta, così come, all'inverso, di conservare lo stesso contenuto sotto forme diverse, favorisce l'obsolescenza delle sue forme»⁶¹.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 422.

⁵⁸ in *Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*. «Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden», IX, Dresden, Zahn-Jaensch, 1903, pp. 185-206.

⁵⁹ in G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker e Humblot, 1908.

⁶⁰ G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, vol. II, Aalen, Scientia, 1983 (prima edizione 1893), p. 32.

⁶¹ *Ibidem*.

Gli esempi di Simmel sono le «leggi rituali, maniere, costumi». Qui *non* si preforma una sociologia che cerca di trasferire metodi scientifico-naturali alla cultura e alla società, ma una scienza dello spirito, nel senso di Dilthey, che sulla base delle sfide epistemologiche e filosofiche, che hanno preso le mosse da Darwin vuole abilitare a praticare la sociologia culturale in prospettiva evolutivista. Un'antropologia evolutivista può avere effetti etici qualora crei o ristabilisca la coscienza del fatto che la storia culturale di tutta l'umanità è un'unità, che ogni passo verso un livello superiore dell'etica rimane conservato e non può andare perduto e proprio in questo si può riconoscere l'iter dello sviluppo, e quale risultato di ricerche storico-culturali di ampio respiro possa diventare chiaro, quale mutamento porti *avanti* e quale *indietro* nella regressione, nella decadenza o nell'atavismo.