

49  
PICCOLA  
BIBLIOTHIKI

L'ATTIMO E L'ANIMA

*Goethe nella metropoli di Simmel*

θνατὰ χροῖ τὸν θνατὸν, οὐκ ἀθνάτα τὸν θνατὸν φρονεῖν.  
Cose mortali, non cose immortali il mortale deve pensare.  
(Epicarmo (?), DK B 20)

Michele Gardini

# L'attimo e l'anima

*Goethe nella metropoli di Simmel*



Asterios Editore

Trieste, 2018

Prima edizione nella collana PB: Marzo 2018

© Michele Gardini 2017

© Asterios Abiblio editore 2017

posta: asterios.editore@asterios.it

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-076-9

## Indice

Premessa, 11

Abbreviazioni, 15

1. Simmel e Goethe: un colloquio, 17

2. Vita e assoluto vitale, 40

3. Forma e assoluto formale, 78

4. Vita come metafora, 109

Conclusioni.

Goethe e Simmel, Faust e Mefistofele, 129

## Premessa

Nel 1913 Simmel dedicò a Goethe un'ampia monografia filosofica. Egli, noto soprattutto – e anche in questo caso non senza perplessità e diffidenza – come sociologo, si era laureato nel 1881 con una tesi classicamente kantiana, intitolata *Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie*. E anche in seguito, nonostante l'abnegazione e lo sforzo profuso nella ricerca e nella divulgazione in campo sociologico, la sua personale identificazione con la nuova scienza fu però più problematica di quanto non si potrebbe ritenere. Già molto presto, nel 1889, Simmel lamentava con un collaboratore di Durkheim, Célestin Bouglé, di essere conosciuto all'estero solo come sociologo, mentre egli, considerando la sociologia unicamente come una disciplina ausiliaria, si sentiva innanzitutto e profondamente filosofo. Oggi, probabilmente, Simmel resta poco noto – soprattutto in Italia – già come sociologo, e lo è ancora meno come filosofo.

Il conciso studio che qui si presenta, nonostante questi pregiudizi storici, cerca di illuminare una fisionomia intellettuale profondamente, talora – come si cercherà di dimostrare – quasi eccessivamente imbevuta di cultura e tradizione filosofica, e lo fa innanzitutto prendendo le mosse dalla monografia dedicata dall'autore a Goethe, per giungere quindi a sviluppare una riflessione storica e filosofica di respiro più ampio sugli oggetti teorici deno-

minati “vita” e “forma”. Come tale, il presente studio non intende essere un’esegesi “scientifica” e puntuale né di Simmel né di Goethe, ma un tentativo di pensare con essi al di là di essi e del loro rapporto. Del resto, anche la monografia simmeliana non rappresenta soltanto un contributo di grande rilevanza alla storia dell’interpretazione goethiana, al servizio della quale pone una padronanza davvero non comune delle fonti letterarie e scientifiche, ma è anche e soprattutto una tappa fondamentale nella costruzione di quella “filosofia della vita” che assorbì completamente gli ultimi anni, i più oscuri, dell’autore. La civiltà europea andava precipitando verso la catastrofe del primo conflitto mondiale, in quella che Simmel, in una lettera del 9 agosto 1914 a Margarete von Bendemann, ritenne di chiamare la «situazione assoluta» della guerra, e che Bloch, in un’altra lettera al maestro, definirà più amaramente e sarcasticamente «l’Assoluto nelle trincee». Resta il fatto che, dischiudasi improvvisamente questa «situazione» di sconvolgente impatto emotivo in un mondo che l’economia monetaria e l’accumulo abnorme di *know-how* scientifico avevano reso, almeno in apparenza, ormai anestetizzato, de-situato e nichilistico, la sociologia cede decisamente il passo alla filosofia come alla (sua) verità più autentica. E quest’ultima ricambia il privilegio storico assumendo, per propria parte, connotazioni sempre più conflittuali e tragiche. Di questa oscura metafisica vitalistica, che altrove erompe nelle forme più inquiete e inquietanti, il colloquio intimo e appassionato con Goethe mostra invece il lato più armonioso e conciliativo; ad essa, in altre parole, prospetta per l’ultima volta un’alternativa sintonica e irenistica e un rigetto del tragico, per quanto sempre increspato da fuggevoli e imprevedute inquietudini. È una significativa coincidenza simbolica che la grande monografia goethiana sia stata pubblicata per la prima volta nel 1913, giusto un anno prima della grande catastrofe che ne avrebbe rinnegato il messaggio.

Nel sommo scrittore tedesco, Simmel vede infatti il conflitto altrimenti mortale tra vita e forme ricondotto a una perfetta fusione tra l'uomo e il suo mondo, tra recepire e plasmare, tra la potenza dirompente della passione e la compostezza classica della figura. In un testo denso di metaforicità – e si avrà modo di apprezzare l'importanza filosofica ed ermeneutica di questo rilievo – l'immagine dell'"inspirare" e dell'"espirare", nel loro eterno equilibrio di ricezione e donazione, accompagna costantemente l'esistenza e l'opera goethiana, intrecciando un filo che va dalle liriche, alle tragedie, agli scritti scientifici. Il miracolo realizzato da Goethe sta, per l'autore, nell'aver ovunque ricondotto i valori della verità e del bene a un tale grado di pienezza vitale da possedere la forza di riassumere in sé, come oscillazioni di un'unica corda vibrante, le antitesi empiriche e formali di vero e falso, bene e male. Il termine positivo o "marcato" di queste opposizioni valoriali, in altre parole, diviene in Goethe altresì il loro termine universale, onnicomprensivo, che si eleva sulle differenze e le partizioni non con la vacuità estensiva di un genere logico, ma con la forza intensiva e metamorfica della loro verità più profonda. Esso, in ogni caso, non s'innalza mai sulla e contro la sfera vitale nelle fattezze anonime e spettrali proprie degli apparati formali e culturali tipici della modernità culminante, dei quali il denaro è il simbolo più eloquente e rappresentativo. In altri termini, la sfera del valore non si colloca mai, nel cerchio dell'esistenza goethiana, in un mondo oltre il mondo, ma la ritroviamo calata a vari livelli e secondo intonazioni emotive differenti – talora, al limite, addirittura di sgomento e di ripulsa – nella vita stessa. Essa, di norma, s'identifica con il ritmo segreto, ineffabile eppure inconfondibile, del suo pulsare, che lo stesso che Simmel ha posto a fondamento della propria etica in alcune delle sue speculazioni filosofiche più convincenti.

Giunti alle soglie di un'epoca che avrebbe fatto dell'in-



tellettualismo, del calcolo e del dominio spietato delle potenze oggettive la propria cifra caratteristica, Goethe traluce ancora per Simmel come “ultimo classico” con il quale entrare in dialogo, intessere un colloquio intimo e profondo: come, in altre parole, una fisionomia umana e artistica che, celebrando «la vita stessa» come «definitivo valore della vita», resiste – estremo esperimento vitale – al fatale ma altrettanto equivoco divorzio tra l’anonimato dei valori tecnico-economici e il vitalismo nevrotico dell’esistenza contemporanea. Ma più la vita goethiana appare agli occhi di Simmel un miracolo d’infinita compiutezza e un modello di perfezione formale e sostanziale, più il suo stesso concetto di vita (con il suo correlativo, la forma) va incontro a una serie di vicissitudini, incertezze, oscillazioni, infine vere e proprie antinomie filosofiche. È con queste premesse cariche di opacità che il *corpus* straordinariamente complesso, articolato e anche contraddittorio che ingloba nel nome “Goethe” non solo le forme di un’esistenza, ma anche la totalità delle sue realizzazioni, si metamorfizza nelle mani di Simmel a *mito* unitario e compatto. Ed è su questa mitizzazione sorta nel cuore della contemporaneità, situata o forse “de-situata” e straniata nella Berlino della seconda rivoluzione industriale, nonché sulle sue radici storiche e filosofiche più profonde che il presente studio si propone di riflettere in modo articolato<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Una versione preliminare e più sintetica di alcuni aspetti del presente lavoro è apparsa come introduzione a: G. Simmel, *Goethe*; tr. it. di M. Gardini, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 7-47.

## Abbreviazioni

Per le opere di Goethe:

AA *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. von E. Beutler, 24 Bde. u. 3 Ergänzungsbände, Artemis, Zürich 1948-1971 (Artemisausgabe).

BA *Poetische Werke. Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, 22 Bde., Aufbau, Berlin/Weimar, 1960-1978 (Berliner Ausgabe).

HA *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hrsg. von E. Trunz, Wegner, Hamburg 1948-1964 (Hamburger Ausgabe).

WA *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrag der Grossherzogin Sophie von Sachsen, 143 Bde., Böhlau, Weimar 1887-1919 [Nachdruck: DTV, München 1987] (Weimarer Ausgabe).

G *Goethes Gespräche*, hrsg. von W. Freiherr von Biedermann, 10 Bde., Biedermann, Leipzig 1889-1896.

Per le opere di Simmel:

GA *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, hrsg. von O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989-2016.

## 1. Simmel e Goethe: un colloquio

Sembra di poter affermare con un certo grado di attendibilità che il rapporto di Goethe con la storia si sia nutrito di parziale diffidenza e misurato distacco, al punto che, nel suo studio più celebre<sup>2</sup>, Karl Löwith ha ritenuto di costruire un sobrio contrappunto tra la “naturalità” esistenziale e intellettuale del sommo letterato tedesco e le smisurate ambizioni storicistiche della grande narrazione hegeliana. E con ancora maggiore sicurezza si può affermare che – tutto all’opposto – pochi pensatori al pari di Simmel sono giunti a farsi integralmente carico della storicità indissociabile dalle forme e modalità della vita umana, a rifletterla e a incorporarla nella costruzione del proprio sistema e nella conduzione del proprio discorso filosofico: discorso che, mentre ne è il frutto, la rispecchia e assume altresì come oggetto. La tarda modernità non è solo il tema elettivo di Simmel, la preoccupazione costante della sua riflessione, ma anche e contemporaneamente, come questo studio avrà ripetutamente modo di apprezzare, la più intima nervatura del suo stesso discorso teorico.

Al tempo stesso, pochi pensieri come quello di Simmel hanno problematizzato in modo così sottile e penetrante la trama di relazioni intessuta tra il soggetto, la vita e

---

<sup>2</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag A.G., Zürich 1941; tr. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949, 2000, pp. 315-351.

il mondo, aggirando lo schema moderno dell'autoriflessione soggettiva attraverso una *mise en abyme*, una moltiplicazione senza sosta, quasi una dispersione infinita dei loro piani di riverberazione e di risonanza. L'autocoscienza, nella relativa "semplicità" e prevedibilità idealistica del suo schema, non ne risulta solo infinitamente mediata e "complicata", ma quasi scomposta e dissolta in una ragnatela di allusioni e richiami analogici e sinestetici, riverberi di finezza quasi impalpabile, talora di autentica meraviglia estetica e intellettuale, che riorganizzano la struttura del soggetto moderno e del suo mondo, conferendo a entrambi un'ultima forma di precaria coesione mentre ne attestano il processo di dissoluzione epocale. La vita, la forma e le sorti alterne delle integrazioni e dei conflitti che le interessano non sono mai, nel testo simmeliano, le povere risorse di un meccanico vocabolario concettuale, ovvero una risorsa disponibile da applicarsi con vuota metodicità. Neppure sono, semplicemente, l'*oggetto* di una tematizzazione che Simmel amministrerebbe come *soggetto*, così come il denaro non è l'*oggetto* di una teoria socio-economica epistemologicamente distinta dal proprio tema. Altrettanto poco l'imprescindibile figura di Goethe è – e ciò va tenuto fermo fin da subito – l'*oggetto* – tra altri scritti sul tema di minore respiro – di una monografia intitolata *Goethe* e pubblicata per la prima volta nel 1913, per essere poi, com'era abitudine dell'autore, rivista nella successiva edizione. «È l'esatto opposto», scrive Simmel introducendo il suo monumentale lavoro, «di una presentazione che potrebbe avere per titolo: Vita e opere di Goethe»<sup>3</sup>. Non è solo qualcosa di diverso, ma qualcosa di decisamente «opposto». Naturalmente, il libro dedicato al sommo scrittore tedesco può essere letto *anche* come un istruttivo studio monografico del suo oggetto e un capitolo di storia della cultura di non

<sup>3</sup> G. Simmel, *Goethe* (1913), GA 15, 2003; ed. it. a cura di M. Gardini, *Goethe*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 59.

comune valore, non fosse altro che per l'impressionante dominio delle fonti goethiane che l'autore – il quale, significativamente, non esplicita pressoché mai i titoli delle opere da cui trae i propri riferimenti – fonde direttamente nel crogiolo del suo discorso, per l'ampiezza di respiro, la solidità della costruzione e l'illuminazione del dettaglio. Inoltrandosi nella sua lettura, c'è solo da rimpiangere amaramente che Simmel non abbia potuto condurre a buon fine le progettate monografie su Shakespeare e Beethoven, delle quali, fra l'altro, proprio il lavoro intitolato *Goethe* mostra alcune impressionanti tracce sparse.

Questa lettura, legittima come documentazione ed esercizio culturale, avrebbe però l'effetto di tradire a un tempo proprio la forma di *cultura* o acculturazione goethiana nella quale Simmel tenta d'introdurci, e di corrompere la natura dello stesso organismo filosofico simmeliano, che su quella forma cresce, ritenendo, almeno su un certo piano, di svilupparla e assorbirla. Questa lettura, in altre parole, più che documentare e istruire il fruitore, documenterebbe proprio una modalità intellettuale e cartesiana di fruizione, caratteristica di una contemporaneità metropolitana nella quale gli schemi della cultura oggettiva, del calcolo astratto e dell'economia monetaria hanno, per certi versi, irrigidito e sezionato la dialettica avvolgente della vita, regolandosi sul modello dell'oggettività naturale quantificabile. Se il concetto goethiano di cultura fa riferimento a un concrescere, a un'autonormazione, a una progressiva integrazione del soggetto nell'approfondirsi dell'intuizione ed elaborazione dell'oggetto, a una polarità armoniosa che si svolge dalla medesima radice, Simmel opera su questo viluppo organico una forma d'integrazione, per così dire, di secondo grado. Simmel, in altri termini, non è il soggetto del quale Goethe è l'oggetto: non solo si ha talora l'impressione che polarità e ruoli s'invertano, ma soprattutto ciò che egli costruisce è un fittissimo gioco di rimandi tra

tematizzante e tematizzato, un'assimilazione, un riverbero, un caleidoscopio vertiginoso di riflessi tra apparenze che destabilizza e disorienta, una trama di fili che può essere solo pazientemente – e parzialmente – dipanata, ma mai davvero sciolta fino in fondo<sup>4</sup>. Certamente, il segreto di questo discorso non può mai essere del tutto e direttamente illuminato, così com'è ineffabile la vita se inseguita nelle sue profondità ed esplorata al suo stesso livello. Individuare il titolare del capitale discorsivo è già di per sé controverso. Il semplice fatto che la domanda “chi parla?” – Simmel o Goethe – perlopiù non possa ottenere risposta è indice del fatto che qui non è – o non è soltanto – questione di distinzione analitica tra i differenti livelli logici, di scarto tra linguaggio e metalinguaggio, ma di fusione quasi monadologica tra intuente e intuito, tra tematizzante e tematizzato.

Il puro schema didattico del passaggio vita-forma si presenta in Simmel, nella sua enunciazione più chiara, elementare, ma forse per questo anche più ingannevole e teoreticamente angusta, come segue:

La vita diventata spirituale costruisce continuamente tali formazioni conchiuse in sé e che pretendono alla durata, anzi all'intemporalità. Si può quindi designarle come le forme di cui questa vita si riveste come la guisa necessaria, senza di cui essa non può manifestarsi, senza di cui non vi può essere vita spirituale<sup>5</sup>.

Il principio rischia infatti di suonare piuttosto piatto e scolastico, in ogni caso eccessivamente meccanico, se non è preparato dalla consapevolezza preliminare cui si è appena richiamato. Questo schema, come si vedrà meglio

<sup>4</sup> Cfr. R. Bodei, *Tempo e mondi possibili: arte, avventura, straniero in Georg Simmel*, «aut aut», 257, 1993, p. 65: «un *trompe l'oeil* infinito delle apparenze, in sé stesso tragico, giacché tragico è persino il non poter essere tragici».

<sup>5</sup> G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), GA 16, 1999; ed. it. a cura di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999, p. 12.

nel seguito, assume infatti la sua piena pregnanza solo se lo si intende come integralmente *riflessivo*: non, certamente, nel senso moderno della riflessione soggettiva, ma nel senso delicatissimo e quasi estetico per il quale esso si riverbera nel discorso che ne parla, infonde in esso i suoi armonici musicali, la sua eco, v'imprime i propri tratti salienti. Sotto la forma, nascosta e talora soffocata da essa, è sempre la vita che pulsa, tanto nell'esistenza del singolo quanto nell'opera d'arte e nel discorso filosofico. «Se l'opera d'arte», per Simmel, «è “un pezzo di mondo visto attraverso un temperamento”, la filosofia è la totalità del mondo vista attraverso un temperamento, un *état d'âme*, come è stato detto del paesaggio»<sup>6</sup>. Persino lo *stile* del discorso simmeliano è pienamente compenetrato da questa dinamica: all'enunciazione di principi formalmente rigorosi si associa la voluta quasi vegetale delle sue frasi che sembra non volersi mai chiudere, ma ripiegarsi sempre una volta di più, generando nuovi germogli da germogli, quasi inseguendo la vita fin nelle sue zone d'ombra più riposte, e in questo sforzo mimandone e riproducendone l'interna inquietudine.

Il gioco discreto ed elusivo di vicinanza e lontananza, di assimilazione e riorganizzazione, quasi un reticente *flirt* che Simmel intreccia più volte con il pensiero di Marx si situa proprio sul terreno di quest'in-tegrale presa in carico della storicità. Innumerevoli sono le formulazioni marxiane relative al denaro che si possono ritrovare quasi alla lettera nel testo di Simmel, fino a configurare una sorta di “rivalità mimetica”. Sarà sufficiente, per il momento, introdurre un paio di esempi particolarmente immediati; altri non meno impressionanti seguiranno dopo avere individuato più attentamente qual è il crinale lungo il quale i due pensieri, nonostante tutto, si separano.

---

<sup>6</sup> G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), GA 14, 1996; tr. it. di A. Banfi riv. da P. Costa, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1996, 2004<sup>2</sup>, p. 132.

[I] rapporto di scambio si afferma cioè come potenza esterna ai produttori e da essi indipendente. Ciò che originariamente appariva come un mezzo per promuovere la produzione, diviene un rapporto estraneo ai produttori. All'autonomizzazione del valore di scambio nel denaro, distaccato dai prodotti, corrisponde l'autonomizzazione dello scambio (commercio) come funzione svincolata dai soggetti nello scambio<sup>7</sup>.

Del resto, per Simmel, il marxismo non ha solamente, e per primo, gettato piena luce sulla determinazione storica di ogni posizione teorica. Proprio sul terreno economico individuato da Marx la vita ha inoltre, e per la prima volta, denunciato la sua insofferenza e ambizione moderna di scrollarsi di dosso non soltanto singole forme, com'era accaduto in tutto il corso della storia passata, ma la forma stessa come tale.

Questo carattere del processo storico della civiltà è stato dapprima stabilito nell'evoluzione economica. Le forze economiche d'ogni epoca generano una forma di produzione ad esse congrua [...]. Ma all'interno della loro costituzione e dei loro confini crebbero ogni volta forze economiche, la cui mole e natura non poteva in essi svilupparsi e che infransero con rivoluzioni lente o improvvise la pressione della forma che si trovava ogni volta presente<sup>8</sup>.

Come molti *flirts*, anche il presente nasce tuttavia sul fondamento di un equivoco, forse in parte inconsapevole e in parte no. In Marx, infatti, le forze produttive dissolvono i rapporti di produzione perché evolvono più velocemente di quelli; in Simmel, all'opposto, le forme della contemporaneità evolvono assai più rapidamente degli individui, e proprio per questo – come vedremo accurata-

<sup>7</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857-1858), Berlin, Dietz 1974; ed. it. a cura di G. Backhaus, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, PGreco, Milano 2012, vol. I, pp. 75, 78.

<sup>8</sup> G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., p. 14.



mente – la vita aderisce nel suo impeto piuttosto alle nuove forme economiche e tecniche che agli antiquati esseri umani. Il dinamismo ha qui cambiato padrone, al punto che il passo simmeliano, come si sarà notato, non parla più di forze produttive, ma di «forze economiche». Il “marxismo” di Simmel, come mostra la citazione precedente, è – in altre parole, e se è lecito esprimersi così – piuttosto differente dal marxismo di Marx, e sembra indirizzare l’attenzione verso una situazione storica nella quale ormai non tanto le forze produttive, quanto la stessa “forma” economica sembra aderire immediatamente alla vita nella tendenza impetuosa a dissolvere tutte le forme precedenti – cioè la forma in quanto tale – per installarsi al loro posto. Il punto è, evidentemente, che le forme delle quali i due pensatori parlano sono distinte da un abisso storico e qualitativo, coperto da una somiglianza terminologica poco più che nominale. E su questo suggestivo ma equivoco sfondo comune, la concezione del *denaro* funge da criterio nettamente distintivo tra lo sviluppo del pensiero marxiano e quello simmeliano, soprattutto se in entrambi i casi essa viene riconnessa al problema dirimente del *tempo*. Fissato questo discrimine, sarà possibile introdurre più sensatamente ulteriori analogie.

Il trattamento che Marx riserva al tema è di ordine squisitamente dialettico. Se è vero che il valore si misura in base al tempo medio e generale di produzione della merce, è anche vero che il tempo come estensione numerabile «non può essere immediatamente» – dunque non dialetticamente – «scambiato con ogni altro tempo di lavoro particolare», se non uscendo da sé e divenendo altro per essere quello che è e adempiere la funzione che gli compete. A parere di Marx, dunque, «questa sua scambiabilità generale deve invece prima esser mediata, [...] deve assumere una forma oggettiva differente da sé stesso per conseguire questa scambiabilità generale»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. I, p. 104.

Non si può dare tempo per tempo se non attraverso una forma mediata. Questa forma è naturalmente il denaro, che come «equivalente generale» si fa carico di incorporare l'estensione temporale connessa alla produzione della merce e fenomenizzarla sul mercato in forma di valore di scambio. È pertanto evidente che, per Marx, il tempo si declina ancora – nel proprio contesto storico e sociale – in forma di sviluppo diacronico, secondo modalità estensive, per quanto alienate esse possano risultare. A propria volta, il denaro possiede – come equivalente generale e simbolo del tempo medio di produzione delle merci – una funzione di suprema mediazione dialettica.

Per Simmel, differenza di Marx, non è tanto il modo di produzione capitalistico, ma sono la fluidità della moderna circolazione finanziaria, l'iperaccelerazione e la funzionalizzazione dell'«arrotondamento» monetario ad avere imposto alle direttrici fondamentali della vita ciò che, più di ogni altra matrice simbolica, ha assottigliato la differenza tra vita e forma fino quasi a farla scomparire<sup>10</sup>. Le grandi forme dello spirito assoluto – arte, religione, filosofia – seguono inevitabilmente la via aperta da quest'impulso dissolvente, così come in una figura di Klimt, sotto lo splendore formale dell'oro e degli smalti, la sensualità straripante non riesce ormai più ad essere composta o anche solo arginata. Ed è proprio la situazione spirituale del nostro tempo, lo spietato dominio dei meccanismi della cultura oggettiva, l'intellettualismo irrigidito a fredda manipolazione di quantità, la delegittimazione delle forme valoriali a mere tecniche e dispositivi – è tutto questo a indurre, per un contraccolpo che di paradossale ha solo la parvenza, non solo alla liberazione di nuove possibilità di configurazione interiore dell'indi-

<sup>10</sup> Cfr. F. Desideri, *Il confine delle forme. Dalla Philosophie des Geldes alla Lebensanschauung*, «aut-aut», 257, 1993, p. 111: «La soglia tra la struttura della forma denaro e il principio della vita sembra così assottigliarsi fino a scomparire. Sembra, in altri termini, che nel caso del denaro il confine tra vita e forma sia stato tolto».

viduo, ma a un'iperstimolazione della vita, una promozione vertiginosa della sensualità, un gioco incrementale e fine a sé stesso della ricettività sensibile non più governata da una forma in grado di accoglierla e rielaborarla. Il denaro diviene allora non solo il simbolo, ma l'agente stesso dell'accelerazione inarrestabile della vita metropolitana, con il suo succedersi di sollecitazioni *immediate* e di transazioni cangianti, in una parola di *chocs* reiterati. Denaro significa allora immediatezza, contrazione temporale, sollecitazione sensibile priva di diacronia e di sviluppo, ma fatta solo di avvicendamento accelerato e frenetici nessi stimolo-risposta. Com'è stato acutamente rilevato, nel momento in cui il sistema economico scambia valore contro valore, cioè *tempo* contro *tempo*, esso ingloba la funzione temporale tra i propri contenuti formali, la rende oggetto delle proprie transazioni, alienandola e dislocandola così dalla propria sede originaria di struttura formale ed esistenziale delle relazioni interumane<sup>11</sup>. Contro il conseguente eccesso di stimolazione psichica nel contesto socio-economico metropolitano, le anonime funzioni intellettuali che corrispondono all'altro volto dell'economia monetaria fungono allora da *esonero*, erigendo una barriera o allestendo un filtro che anestetizzi le impressioni sempre più virulente, sterilizzandole in un anonimo dominio dell'elemento quantitativo a discapito della relazione individuale.

Le metropoli sono sempre state la sede dell'economia monetaria, poiché in esse la molteplicità e la concentrazione dello scambio economico procurano al mezzo di scambio in sé stesso un'importanza che la scarsità del traffico rurale non avrebbe mai potuto generare. Ma economia monetaria e dominio dell'intelletto si corrispon-

<sup>11</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1983; tr. it. di A. Serra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 222, §251: «Con il capitale, non c'è un tempo per lo scambio. Lo scambio è lo scambio di tempo, lo scambio nel minor tempo possibile (tempo "reale") della maggior quantità di tempo possibile (tempo "astratto" o perduto)».

dono profondamente. A entrambi è comune l'atteggiamento della mera neutralità oggettiva con cui si trattano uomini e cose, un atteggiamento in cui una giustizia formale si unisce spesso a una durezza senza scrupoli.

L'uomo puramente intellettuale è indifferente a tutto ciò che è propriamente individuale<sup>12</sup>.

È come se l'entropia negativa della razionalizzazione e del disincanto del mondo scaricassero ormai sulla vita emotiva e sensibile dell'individuo una quota maggiore di entropia positiva. In termini diversi e di respiro storico più ampio, la *reciprocità* relazionale tanto cara a Simmel in ambito non solo sociologico, ma più generalmente vitale può – o meglio poteva – risultare «differenziata» e mediata dalle forme culturali solo in quanto esse la incorporano *sostanzialmente*, vale a dire in forme “semi-inconscie”, consentendo all'uomo di viverla, praticarla, incarnarla in tutti gli aspetti della propria esistenza – religiosi, filosofici, morali, artistici – senza porla tematicamente di fronte a sé. Solo a partire da un fondo di oscurità che non dovrebbe mai essere del tutto rischiarato, la *Wechselwirkung* può realizzarsi come un vero e proprio *Erlebnis*, un'esperienza vissuta che si dipana in giochi di domande e risposte, identificazioni e prese di distanza. Ma il denaro, come struttura definitiva della contrattazione sociale ed esistenziale, fa della reciprocità della vita un fatto esplicitamente *formale* nella sua trasparenza razionalizzata, nel senso che istituzionalizza lo scambio nella propria forma invece di renderlo semplicemente possibile in virtù di essa. Si tratta della caratteristica inversione antropologica tra *fini* e *mezzi*, che tende costantemente a trasformare gli strumenti di mediazione in valori autosussistenti. Rimuovendo l'opacità, alienando la reciprocità e così ponendola esplicitamente *dinanzi*

<sup>12</sup> G. Simmel, *Die Grossstädte und das Geistesleben* (1903), GA 7, 1995; ed. it. a cura di P. Jedlowski, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995, p. 37 sg.

all'individuo, la nuova forma non consente più che quest'ultimo possa situarsi spontaneamente *in e attraverso di essa*<sup>13</sup>. «La circolazione, essendo una totalità del processo sociale», afferma già Marx, «è anche la prima forma in cui non solo il rapporto sociale – ciò avviene anche per il pezzo di moneta e per il valore di scambio –, ma anche la totalità del movimento sociale stesso appare come un'entità indipendente dagli individui», per proseguire con diagnosi di straordinaria efficacia sulla capitalizzazione del rapporto comunitario da parte del denaro e la sua correlativa potenza dissolvente – *solve et coagula*, in termini alchimistici non estranei alla metaforologia marxiana<sup>14</sup> – nei confronti dei vecchi legami comunitari: «Esso stesso, il denaro, è la *comunità*, e non può tollerare un'altra superiore a esso»; e ancora: «Dove il denaro non è esso stesso la comunità, esso dissolve necessariamente la comunità»<sup>15</sup>. È d'altronde un'elementare e malinconica verità della psicologia familiare che il dialogo scompare proprio quando si pretende di istituzionalizzarlo, e anche dalla prospettiva di queste deduzioni dovrebbe essere giudicata la pretesa di trasparenza inte-

<sup>13</sup> Cfr. una caratteristica esemplificazione di questo principio nella storia dell'economia monetaria: «Il culmine di questo sviluppo è rappresentato dalla società per azioni, la cui attività sta oggettivamente di fronte al singolo azionario senza influenzarlo, mentre questo partecipa dell'associazione non con la sua persona ma solo con una somma di denaro» (G. Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (1896), GA 5, 1992; tr. it. di U. Lodovici, *Il denaro nella cultura moderna*, in Id., *Denaro o vita. Senso e forme dell'esistere*, Mimesis, Milano 2010, p. 65).

<sup>14</sup> Cfr. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in Id., *Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, Dietz, Berlin 1967; tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 154: «non è il denaro forse il vincolo di tutti i *vincoli*? Non può esso sciogliere e stringere ogni vincolo? E quindi non è forse anche il dissolvente universale? Esso è tanto la vera *moneta spicciola* quanto il vero *cemento*, la forza galvano-chimica della società». Non è estranea a queste frasi un'allusione al *côté* alchimistico della personalità intellettuale goethiana.

<sup>15</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 134, 162, 164.

grale del comunismo marxiano e dei suoi lontani epigoni, come la sfera comunicativa illimitata di Habermas. Nel suo essere in ciò “forma delle forme” – o forma al massimo grado di esplicitazione –, l’economia monetaria conduce dialetticamente la forma stessa nella sua fisiologia tradizionale al compimento, dunque alla morte. Ciò si realizza mediante una contrattazione che, “vampirizzando” la struttura umana dello scambio e metamorfizzando sul piano dell’esistenza la relazionalità alienata in atomismo sociale ed esperienziale, davvero possiede qualcosa del patto mefistofelico (come si vedrà meglio nelle conclusioni). È infatti Mefistofele che offre a Faust, come merce di scambio, l’*attimo* in cambio della moneta dell’*anima*. *Kosmos* e *chaos*, razionalizzazione e vitalismo sono riuniti nella rigida logica computazionale e insieme nell’imprevedibile e schizofrenica fluidità di circolazione del denaro senza più mediazioni dialettiche o spazi transizionali intermedi. Gli estremi s’incontrano ormai non dialetticamente nell’immediatezza più indifferente. Così, l’iperestesia reiterata produce, nel proprio *catabolismo*, anestesia e intellettualizzazione crescente, mentre il progressivo ottundimento delle facoltà ricettive, l’anestesia, richiede e genera come ripercussione sociale proprio il bisogno crescente di iperestesia: «La base psicologica su cui si erge il tipo delle individualità metropolitane è l’*intensificazione della vita nervosa*»<sup>16</sup>.

Questa sovrabbondanza di stimolazione sensibile è evi-

<sup>16</sup> G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 36. Per una chiara esposizione del rapporto tra anestesia e iperestesia si veda, fra l’altro, C. Portioli, *Il fascino sensibile della merce in Simmel e Marx*, in C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio, a cura di, *Simmel e la cultura moderna*, Vol. 2, *Interpretare i fenomeni sociali*, Morlacchi, Perugia 2010, pp. 71-97, in part. p. 76: «Simmel rileva, però, come l’effetto collaterale di tale atteggiamento, che caratterizza questo stato di indifferenza che produce una sorta di barriera protettiva, porti ad un ulteriore incremento ed intensificazione proprio di quelle eccitazioni e di quegli stimoli esterni dai quali il grado di impermeabilità e di refrattarietà raggiunto dall’atteggiamento *blasé* cerca di difendersi».

dentemente incompatibile con la struttura teleologica della relazione, e viceversa. Quest'ultima è infatti – per esprimerci così – un arricchimento dell'esistenza nella sua semplificazione; la prima è invece un impoverimento nell'eccesso. Si ripete qui una seconda volta sul piano della società e degli uomini – seguendo il filo logico implacabile di una storia correttamente intesa come storia “naturale” o “naturalizzata”, che procede sempre “dall'esterno verso l'interno” – quanto già accaduto una prima volta sul piano della natura all'epoca della rivoluzione scientifica e del razionalismo moderno: la natura qualitativa, simbolica e comunicativa del Rinascimento, una volta passata per la strettoia cartesiana del dubbio *analitico* – cioè alla lettera dissolvente, e per competenza quasi etimologica assegnato al *diabolus* maligno –, della garanzia *sintetica* fornita dal Dio buono<sup>17</sup> – altrettanto per definizione potenza d'amore e d'integrazione – e della traduzione matematica in termini quantitativi, non viene più restituita né a sé né a noi nelle sue forme originali, dissolte appunto e rimosse senza possibilità di recupero, ma ormai in quelle spettrali di estensione e movimento. Qualcosa di analogo può dirsi ora della società umana o dell'umanità sociale nel loro rapporto con il nuovo “dio denaro”. Nelle parole di Marx, «[l]a dissoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone sia la dissoluzione di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione, sia l'universale dipendenza reciproca dei produttori»<sup>18</sup>. È un fatto indiscutibile – e continuamente richiamato da Simmel – che il denaro moltiplichi senza sosta,

<sup>17</sup> Se, cartesianamente, non vi può essere analisi senza sintesi, e viceversa, si dovrà ammettere che vi è qualcosa di diabolico nel divino, qualcosa di divino nel diabolico, e qualcosa di insieme divino e diabolico nella scienza e nel procedimento scientifico. Questo è un aspetto non secondario di quel *Morality Play* che Descartes mette in scena nelle sue *Meditazioni metafisiche*, e non sarebbe difficile trasferirne gli esiti anche alla riflessione sull'economia monetaria e sull'essenza del denaro.

<sup>18</sup> K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 87.

quasi in modo incontrollato, le possibilità di relazione, fino a dissolvere in una ragnatela di connessioni quanto ancora restava di *sostanziale* nell'esistenza. Ciò accade perché esso non è più, nonostante le apparenze contrarie, una struttura di *transizione* tra l'uomo e l'altro uomo e tra questi e la realtà, com'è proprio delle forme in senso tradizionale, ma la *diretta* inclusione e metabolizzazione della relazionalità nella propria struttura formale, relazionalità che esso dunque aliena nel momento stesso in cui la istituzionalizza. Come documentano perfettamente in chiave psicoanalitica le espressioni di Bion, proprio la relazione risulta allora abolita nella sua *essenza* nel momento in cui si moltiplica bulimicamente come *funzione*<sup>19</sup>. I caratteri patologici di questa surrogazione si manifestano quando è fallita l'istituzione di un autentico, complesso e dunque anche rischioso rapporto comunicativo, e nello specifico rendono adeguatamente ragione anche dei fenomeni d'insaziabile avidità di denaro.

Il paziente ricerca avidamente ogni genere di comodità materiale: insaziabile, egli è anche implacabile nella sua ricerca di sazietà. Dato che questa condizione nasce dal bisogno di sbarazzarsi delle complicazioni emotive provocate dall'essere consapevoli della vita e di avere relazioni con oggetti che hanno vita, il paziente si presenta come una persona incapace di provare gratitudine o interesse, sia per sé che per gli altri. Tale condizione implica anche la distruzione del suo interesse per la verità<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. G. Simmel, *Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens* (1897), GA 5, 1992; tr. it. di U. Lodovici, *Il significato del denaro per il ritmo della vita*, in Id., *Denaro o vita*, cit., p. 79: «Si può dire che l'accelerazione del ritmo della vita sociale attraverso l'incremento del denaro diventa visibile al massimo quando si tratta del denaro secondo il puro significato funzionale, senza alcun valore sostanziale» (tr. mod.).

<sup>20</sup> W.R. Bion, *Learning from Experience*, Heinemann, London 1962; tr. it. di A. Armando *et al.*, *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 2009, p. 32 sg.



L'insufficienza dei presupposti sociologici di Simmel si riscontra, talora, nel non avere conferito sufficiente peso alla salda bidirezionalità del rapporto tra vita e forma nel contesto specifico dell'economia monetaria e della grande città; a rigore di termini, ciò è tanto più necessario perché, in una certa misura, la struttura economica moderna non è più una maschera della vita che ci si potrebbe ancora strappare dal volto per sostituirla con un'altra, ma questo stesso volto nella sua immediata espressione. Il denaro, in altri termini, non è più una forma nel senso tradizionale, che contiene in sé, organizza e potenzia il flusso della vita («*mehr Leben*»), ma anche vi si oppone come ciò che è stabile confligge con ciò che è mobile («*mehr als Leben*»). No, piuttosto esso – come si è detto – ha *istituzionalizzato* questo flusso incorporandolo direttamente in sé e nello stesso rigore della sua struttura formale, anticipando in questo modo la dialettica tra vita e forma e così dissolvendola, *liquidandola* letteralmente nelle sue stesse ragioni: «Il significato del denaro consiste in questo: che circola continuamente; appena sta fermo, non è più denaro nel suo valore e significato specifico»<sup>21</sup>. Asserzioni quali: «I problemi più profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica»<sup>22</sup> mostrano una dissociazione piuttosto ingenua dei due relati, quasi che la vita producesse sì la forma economica e tecnica, ma si riservasse poi contrattualmente un residuo, una sorta di diritto di resistenza o ribellione contro di essa che farebbe segno verso il suo superamento. Presa anche sociologicamente sul serio, la *Wechselwirkung* attuale pone invece vita e forma in un rapporto complesso di autentica sostituibilità, tale che esse appaiono l'effetto, se non il

<sup>21</sup> G. Simmel, *Il significato del denaro per il ritmo della vita*, cit., p. 91.

<sup>22</sup> G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 35.

calco, l'una dell'altra. Il *Nervenleben* e l'estetizzazione dell'attimo frammentario non sono tanto la protesta contro la meccanizzazione dell'esistenza, quanto piuttosto il suo effetto e la sua appendice da terza pagina, così come il cinico, il *blasé* e altre stravaganti figure metropolitane sono le *sue* maschere; e se anche si vuole definire tutto ciò una "prestazione difensiva" dell'individuo, l'intelletto che a propria volta è deputato a difendere l'individuo esonerandolo da quest'eccesso sensibile e pulsionale – difendendo quindi dalla difesa! – significativamente ci riporta *proprio là* da dove eravamo partiti, al dominio anonimo e spietato della forma. Nessuno più di Kafka, a tale proposito, ha saputo mostrare nella sua arte narrativa la contaminazione davvero allucinatória tra il principio dell'ordine e quello del caos, e l'esito straniato cui conduce l'infinitamente reiterata, labirintica applicazione dei criteri intellettuali a sé stessi. Pierre Bourdieu ha scritto, in chiave sociologica, parole notevoli sull'implicazione riflessiva della razionalità – il kantiano "tribunale della ragione" – ormai rimasta sola con sé stessa, e sugli esiti di totale arbitrio cui conduce ramificandosi nello sviluppo narrativo de *Il processo*.

Il contratto tacito di buon proseguimento, di costanza a sé stessi, proprio ciò che, nella teologia cartesiana, è garantito dal Dio verace, viene a essere sospeso. Non vi è né sicurezza né assicurazione soggettiva, remissione di sé possibile. Ci si può aspettare di tutto, il peggio non è mai escluso. Non è un caso che l'istituzione normalmente incaricata di limitare l'arbitrio, il tribunale, sia qui il luogo per eccellenza dell'arbitrio, che si afferma come tale, senza neppure darsi la pena di dissimularlo. Per esempio, il tribunale rimprovera all'imputato di essere in ritardo quando è il tribunale stesso a non essere mai puntuale, calpestando il principio secondo il quale la regola si applica anche a colui che la promulga, fondamento tacito di ogni norma universale. Insomma, fa dell'arbitrio, quindi del caso, il fondamento stesso dell'ordine delle cose<sup>23</sup>.

Ma, sia ora detto una volta di più, questa polarità – che, fra l'altro, Simmel pone accuratamente in luce tra i grandi «fenomeni originari» goethiani – si riflette nella stessa *storia* dell'evoluzione filosofica simmeliana, nel suo *testo* e infine nel suo *stile*. Tutti questi elementi risultano coinvolti nello stesso gesto estetico e filosofico insieme. Se dovesse sussistere qualche dubbio esteriore sulla coerenza intimissima dell'itinerario spirituale dell'autore, dal relazionismo simbolico della *Filosofia del denaro* (1900) al vitalismo tragico di *Intuizione della vita* (1918), una considerazione che si sforzi davvero di collocarsi all'interno del suo problema dovrebbe senz'altro rimuoverlo. La descrizione del carattere iper-intellettualistico della moderna economia monetaria non poteva che essere proseguita e integrata dal suo inquietante *Doppelgänger*, quel vitalismo che – già embrionalmente avvertibile nell'opera del 1900 – erompe ora in forme sempre più conflittuali e tragiche, fino a pretendere quasi una redenzione e una catarsi della vita nella sua totalità. «Ecco perché», ha scritto Hans Blumenberg, rilevando perfettamente i finissimi addentellati che uniscono in un viluppo riflessivo l'evoluzione filosofica di Simmel, la sua filosofia della vita e il suo stesso testo filosofico, «il cammino dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita è, a sua volta, un paradigma di quest'ultima»<sup>24</sup>. La lucida consapevolezza che Simmel ha mostrato di questa situazione spirituale – «[l]'epoca che sta per aprirsi rimarrà forse nel segno di Kant e di Goethe, rifiuterà ogni debole mediazione tra i due e non cercherà di risolvere le loro opposizioni concet-

<sup>23</sup> P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris 1997; tr. it. di A. Serra, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 241.

<sup>24</sup> H. Blumenberg, *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zum Konsistenz der Philosophie Georg Simmels*, in H. Böringer, K. Gründer, hrsg. von, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di A. Borsari, *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, «aut aut», 257, 1993, p. 31.

tuali, ma le negherà di fatto attraverso l'esperienza»<sup>25</sup> – si ripercuote riflessivamente anche nella scrittura dei migliori testi simmeliani, incluso ovviamente – a titolo esemplificativo – lo stesso *Goethe*, che da episodi statici e da ritmi regolari, dall'apparenza quasi monotona di una sobria amministrazione del proprio oggetto, s'innalza improvvisamente a momenti di penetrazione, istituzione d'analogie, espressioni verbali di incomparabile finezza e capacità d'illuminazione. In modo non diverso da questo immaginiamo la vita erompere e sconvolgere la quiete delle forme.

L'ultima citazione dice però di più. Testimonia che, tanto per Simmel stesso quanto per la sua epoca storica, Goethe rappresenta riflessivamente il passaggio, addirittura il punto di svolta da una concezione formale e astrattamente kantiana del valore a un'intuizione della vita non solo come matrice valoriale, ma direttamente come *essa stessa valore* da celebrare in sé e per sé nella sua totalità: «l'attività gli risulta essere il modo in cui l'uomo vive, e la vita stessa il definitivo valore della vita»<sup>26</sup>. Proprio nel momento in cui la vita ambisce a scrollarsi di dosso tutti i valori ossificati della tradizione per presentarsi nella sua nuda apparenza, è del resto fatale che essa stessa si impregni di un carattere valoriale e rioccupi più o meno contraddittoriamente il luogo delle antiche forme spodestate. In Goethe, scrive ancora Simmel con notevole incisività, «solo a partire da un sentimento fondamentale affatto nuovo e del tutto impossibile da provare logicamente l'intero essere, nella sua unità che esclude qualunque contiguità e paragone, può venire sottratto alla propria indifferenza, può – come un tutto – conseguire l'accento del valore, che altrimenti si sviluppa unicamen-

<sup>25</sup> G. Simmel, *Kant und Goethe* (1906, 1916<sup>3</sup> con sottotitolo: *Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*), GA 8, 1993; tr. it. di A. Iadicicco, *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, Ibis, Como/Pavia 2008, p. 86.

<sup>26</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 170.

te dal rapporto reciproco delle sue parti»<sup>27</sup>. Questo salto, che non a caso è un salto logico che ripugna l'intelletto ancor più che contraddirlo, che dunque andrebbe definito arazionale piuttosto che irrazionale, ha viceversa molto da dire se condotto sul piano autenticamente proprio della forza intuitiva del sentimento. Il valore dovrebbe presupporre la commensurabilità e il confronto, tanto da poter vivere solo nella pluralità e multiformità; segmenti diversi di un tutto possono vedersi attribuito un valore in quanto confrontabili con altri segmenti consimili, ma il tutto, per sua stessa definizione, si pone fuori da ogni commensurabilità, dunque da ogni possibile predicazione di valore. Solo una fondamentale intonazione emotiva può giustificare, dal punto di vista assiologico, questo senso panico del complesso vitale. *Affermare* – non nel senso del giudizio apofantico, ma della prassi e del sentimento – il valore della vita o la vita come valore significa dunque collocarsi in modo brusco su un altro piano: un piano che non nega né può negare il precedente, perché – al contrario – solo ora può istituire con esso un conflitto intimo e autentico, che Simmel individua come propriamente *tragico*. La metafisica goethiana della vita parla direttamente alla situazione spirituale del presente, nella quale, come confermano le parole di Simmel, «noi siamo in mezzo a questa nuova fase dell'antica lotta, che non è più lotta della forma oggi riempita dalla vita contro la vecchia divenuta priva di vita, ma lotta della vita contro la forma in generale, contro il principio della forma»<sup>28</sup>. Non si tratta dunque di semplice opposizione empirico-fattuale o contraddizione logico-pratica. Il tipo di conflitto con il quale la contemporaneità si confronta è di ordine del tutto nuovo, e sorge dalla consapevolezza ormai raggiunta che la vita stessa alimenta, per propria intima necessità, quel mondo della

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>28</sup> G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., p. 15.

forma che finisce per atrofizzarla e ridurne a uno scheletro la pulsazione imprevedibile: «un paradosso», scrive ancora Simmel, «anzi una tragedia. Il dualismo di soggetto e oggetto, presupposto dalla loro sintesi, non è solo per così dire sostanziale, non riguarda solo l'essere di entrambi. Piuttosto, va da sé che anche la logica interna con cui ognuno si dispiega non coincida in alcun modo con quella dell'altro. Una volta che certi motivi fondamentali del diritto, dell'arte, della morale sono stati creati – forse in base alla nostra spontaneità più propria e più intima – le singole forme in cui si sviluppano non sono più in nostro potere: nel produrle o nel recepirle noi seguiamo piuttosto il filo conduttore di una necessità ideale puramente obiettiva, che non si preoccupa delle esigenze della nostra individualità»<sup>29</sup>. Il punto, dunque, non è soltanto che la vita, genericamente intesa, contrasta con i valori da essa stessa generati. *Solo* nel momento in cui, con Goethe, la vita stessa nella sua totalità diviene un *valore*, essa può entrare in conflitto vero e proprio con gli altri valori delle forme dello spirito oggettivo e assoluto: forme che essa, con l'inconfondibile inconseguenza tragica, alimenta per propria intima necessità. Solo la condivisione dello stesso terreno garantisce l'autenticità dello scontro, che non giungerebbe alla propria verità se i contendenti si trovassero dislocati a diversi livelli ontologici e valoriali. Dovremmo quindi attenderci che la fisionomia goethiana incarni esemplarmente il conflitto primordiale delle forze dell'esistenza, e lo conduca – nell'esistenza e nella poesia – a un vertice assoluto di visibilità. Eppure, paradosso nel paradosso, Goethe appare al medesimo tempo come il modello di personalità anti-tragica. Di fronte al tragico, si è messa in luce la goethiana «risolutezza nel non concedergli alcun diritto

<sup>29</sup> G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), GA 12, 2001; tr. it. di M. Monaldi, *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985, p. 202.

di cittadinanza nel concreto territorio della propria esistenza [...]; l'inconciliabile, che caratterizza l'evento puramente tragico, gli risulta "del tutto assurdo"»<sup>30</sup>. Lo stesso Simmel è esplicito nel riconoscere che Goethe indietreggiò davanti all'impresa di un'"autentica tragedia", intendendo che "il semplice tentativo potrebbe distruggerlo"»<sup>31</sup>.

Queste poche battute<sup>32</sup> sarebbero sufficienti per documentare l'altissima difficoltà che incontriamo nel *situarci* in modo corretto nei confronti del *Goethe* di Simmel. Se proprio Goethe, valorizzando la vita come tale, compie il passo che spalanca le porte alla costruzione di una filosofia della vita, la tragicità connaturata a questa costru-

<sup>30</sup> P. Szondi, *Versuch über das Tragische*, Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1961; tr. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Einaudi, Torino 1996, p. 33. Qualche pagina dopo Szondi sembra peraltro voler attenuare il giudizio, il che – incidentalmente – non è privo d'interesse per il discorso su Simmel che quest'introduzione tenta di sviluppare.

<sup>31</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 189.

<sup>32</sup> Tra le moltissime citazioni goethiane tratte dall'intero arco della sua esistenza, si possono riportare al riguardo alcuni esempi: «Chi passerebbe la vita sul mare, in balia delle tempeste? La nostra anima è semplice, fatta per la quiete; quando è divisa tra più oggetti, prova ciò che conosce benissimo chi dubita» (*Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\** (1773), BA 17; tr. it. di P. Necchi e M. Ophälders, *Lettera del pastore di \*\*\* al nuovo pastore di \*\*\**, in J.W. Goethe, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Zecchi, Boringhieri, Torino 1992, p. 45); «La *Critica della ragion pura* di Kant, sebbene uscita già da tempo, mi restava completamente inaccessibile. Ma, assistendo a ripetute discussioni in proposito e seguendole con una certa attenzione, potei rendermi conto che vi si riproponeva l'antico problema centrale: quanto contribuisca alla nostra esistenza spirituale il nostro Io, e quanto invece il mondo esterno. Questi due termini, io non li avevo mai separati» (*Einwirkung der neueren Philosophie* (1817), HA 13; tr. it. di B. Groff et al., *Influenza della filosofia recente*, in J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983, p. 137); «In breve, per essere un'opera poetica perfetta, la tragedia deve inevitabilmente concludersi con una riconciliazione e con uno scioglimento» (*Nachlese zu Aristoteles' "Poetik"* (1827), BA 18; tr. it. *Note supplementari alla "Poetica" di Aristotele*, in J.W. Goethe, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, cit., p. 267).

zione è proprio ciò che, più d'ogni altro aspetto, sembra risultare estraneo alla sua costante volontà di conciliazione. Un Simmel tragico si oppone in definitiva a un Goethe anti-tragico? Anche in questo caso il tutto suonerebbe troppo semplicistico, dilettantesco e troppo poco dialettico. Certamente il rapporto Simmel-Goethe, che a una lettura immediata appare come la felice elaborazione di un'assoluta consonanza, a letture più meditate mostra al contrario il profilo di una discrepanza: un'antinomia radicata nei presupposti che non cessa di approfondirsi e che – come cercheremo di vedere – tende a propagarsi in tutto il sistema di pensiero simmeliano. Questa dissonanza, peraltro, neppure qui cancella o sostituisce la consonanza precedente, ma vi si sovrappone. È significativo che, in una recensione al *Goethe* pubblicata nello stesso anno della sua prima edizione, Ferdinand C.S. Schiller abbia affermato, con una certa durezza, che «una considerazione filosofica *sub specie aeternitatis* appare inappropriata nel caso di un poeta come Goethe, che ebbe una vita straordinariamente varia, e trascura quasi palesemente la dipendenza dalle sue esperienze personali dei sentimenti e delle opinioni da lui espresse»<sup>33</sup>. Troviamo così che Simmel, mentre asseconda la posizione goethiana, tende addirittura a renderla più armonica e irenistica di quanto in realtà non sia; e che Goethe, di riflesso, immette nel pensiero simmeliano un senso di «pienezza» di vita spesso difficile da coordinare con altre – e forse più meditate – posizioni del pensatore. Avviene tra i due un certo scambio osmotico tra la forma e la vita che meriterà di essere ripreso in considerazione più avanti, in particolare laddove sarà questione della costituzione “metaforica” dell'io in Simmel. Ma questo scambio, caratteristicamente, non rispetta gli originari valori posti sul mercato, bensì giun-

<sup>33</sup> In «Mind», 22, 1913, p. 435 sg.; rist. in D. Frisby, ed. by, *George Simmel. Critical Assessments*, Routledge, London & New York, 1994, I, p. 182).



ge a realizzarsi solo dopo una serie di “rilanci” su un piano molto più elevato e ambizioso delle basi di partenza. La disposizione panica e armonicistica goethiana, da *tipo* di esistenza vissuta percorre nel discorso simmeliano la parabola inaggirabile del valore, elevandosi, irrigidendosi, richiudendosi nell'identità di uno stabile elemento formale e – infine – ritorcendosi come criterio normativo contro la spontaneità e naturalezza della propria radice. La pienezza di vita, a propria volta, si amplifica nello stesso discorso al punto tale da relegare nell'oblio i diritti inalienabili della finitezza e della forma, quasi slittando da *bios* a *zoé*. È particolarmente affascinante rilevare, questa volta a partire da evidenze contenutistiche, come il *tema* del pensiero di Simmel s'incorpori direttamente nell'andamento del *discorso* che lo prende, o dovrebbe prenderlo, in carico. Non solo le antinomie, ma quasi le anfibolie connesse alle fatali nozioni di «vita» e «forma» sono ciò che si tratta ora, pazientemente, di dipanare. Con «anfibolia» Kant ha inteso una «confusione dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale»<sup>34</sup>, ovvero metafisico, ravvisandone la più chiara esemplificazione nel sistema leibniziano delle monadi. Con un lieve slittamento semantico, da parte nostra intenderemo precisamente con questo termine l'impiego metafisico-teologico, ripetutamente operato da Simmel, di un concetto originariamente empirico-antropologico.

---

<sup>34</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (2a ed. 1787), *Werke*, Bd. 3, G. Reimer, Berlin 1911, B 214; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 334.

## 2. Vita e assoluto vitale

L'esistenza, per essere quello che è, non dovrebbe distinguere i contrari tra i quali si muove, e che ne scandiscono il ritmo più intimo e segreto. La *Wechselwirkung* simmeliana, dal punto di vista antropologico, risalta come particolarmente significativa perché non è un concetto puro kantiano né un dato empirico, non separa categorialmente gli estremi, ma è allo stesso tempo fenomeno e principio, empirico e trascendentale: incarna, come tale, la fenomenizzazione naturalistica, il dischiudersi spontaneo all'intuizione di una categoria in pari tempo costruttiva e interpretativa della realtà che nel corso delle vicende storiche assume differenti declinazioni e coloriture. Se vita e forma sono i due poli tra i quali oscilla il discorso filosofico di Simmel, quest'ultimo non si è mai stancato di ribadire che, per restare alla metafora del pendolo, proprio l'oscillazione è il vero e unico tema del suddetto discorso. Torneremo presto sull'ambiguità che investe il ruolo non solo di questa metafora, ma della metaforicità in generale nel pensiero simmeliano: verrebbe da dire che la stessa immagine del pendolo oscillante oscilla a propria volta tra una funzione costitutiva e una semplicemente illustrativa. La vita, in questo pensiero della *reciprocità*, può in ogni caso essere pensata solo in una forma, mentre la sua natura kantianamente *noumenica* le interdice la possibilità di presentarsi direttamente e immediatamente all'intuizione: «queste due determinazioni», puntualizza Simmel, «appaiono come la scomposizione dell'atto in sé unitario della vita»; e, in modo ancora più netto, afferma che il trascendersi della vita in una forma non è «qualcosa che si aggiunga al suo essere, ma qualcosa che costituisce il suo essere: [...] la trascendenza le è immanente»<sup>35</sup>. Se questo *monismo* di

<sup>35</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), GA 16, 1999; ed. it. a cura di G. Antinolfi, *Intuizione della vita. Quattro*

principio solo artificiosamente può essere analizzato e risolto nei suoi presunti componenti, e se peraltro la vita stessa scomparirebbe qualora fosse privata di ogni forma in cui configurarsi<sup>36</sup>, viene innanzitutto da chiedersi:

- a) quanto lo schema di un *flusso vitale* che si riversa e si coagula nelle forme possa risultare convincente, anche solo come ausilio metaforico e immaginoso alla comprensione del fenomeno; e, in secondo luogo,
- b) che senso possa ancora avere elevare la vita *come tale* a tema di discorso filosofico.

Rimanderemo una riflessione sul primo punto alla parte conclusiva di questo saggio, mentre il secondo, nonostante la sua oscurità, dev'essere affrontato subito. A tal fine, è necessario prendere le mosse da una considerazione che certo non aspira a una particolare originalità, e che tuttavia dev'essere riferita a Simmel in modo pressoché inevitabile: «la contestabile vaghezza e assenza di contenuto del suo concetto di vita»<sup>37</sup>, «il più indeterminato dei concetti di Simmel»<sup>38</sup>. Vaghezza e assenza di contenuto le quali, peraltro, non possono che associarsi all'ineffabilità e imperscrutabilità del loro soggetto. Di esse la presente analisi, muovendo un passo oltre il facile rilievo dell'indeterminatezza, vorrebbe cercare d'individuare la radice in due accezioni della «vita» che – appunto nelle forme di un'anfibolia – in Simmel giungono spesso a confondersi, quando non a confliggere più o meno scopertamente<sup>39</sup>.

*capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 2, 11. Cfr. G. Antinolfi, *Introduzione*, *ivi*, p. XII: «Nella prospettiva simmeliana il solo vero assoluto è questa autotrascendenza che domina ed assorbe l'antitesi di relativo ed assoluto».

<sup>36</sup> Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), GA 10, 1995, p. 347.

<sup>37</sup> P. Szondi, *op. cit.*, p. 59 sg.

<sup>38</sup> H. Blumenberg, *Denaro o vita*, *cit.*, p. 30.

<sup>39</sup> Un'ulteriore, fondamentale possibilità di interpretare il concetto simmeliano di «vita» consiste nell'agganciarlo a una «protometafora»,

Che cos'è, innanzitutto, la vita, per quanto questa domanda possa essere posta in forma tanto – apparentemente – ingenua? «Noi *siamo*, sì, immediatamente la vita, e con questo fatto si congiunge un sentimento, di cui non si può dare una più precisa descrizione, di essere, di forza, di moto verso una meta»; al che segue immediatamente l'inevitabile precisazione: «ma noi tale sentimento *possediamo* solo nella forma che esso ogni volta assume»<sup>40</sup>. Ma questa vaghissima e generalissima nozione di una forza oscura, di una tensione dell'essere, di un'inquietudine ontologica – imperscrutabile a questo livello, e piuttosto assimilabile a un riferimento cieco o a un'intenzione vuota – si presta ora ad essere declinata secondo due modalità affatto opposte. La prima, che sembra essere complessivamente dominante in Simmel, ruota interamente intorno all'immagine della *pienezza*, come una sorgente il cui flusso inesauribile di energia e tensione ci attraversa e colma la disponibilità del nostro essere. Ciò che la vita vorrebbe è «lasciar scorrere la propria forza e pienezza così e solo così come esse zampillano dalla sua fonte, per modo che ogni conoscenza, valore e formazione sia soltanto la diretta rivelazione della vita medesima»<sup>41</sup>. Ma quest'accezione della vita è anche la più oscura e controversa delle due; è sufficiente superare la

---

quella del denaro, che ne fornisca – quasi kantianamente – lo schema tanto ermeneutico quanto ontologico. Cfr. *ivi*, p. 22: «La relazione tra la filosofia del denaro e la filosofia della vita potrebbe peraltro consistere nel fatto che l'espressione "vita" designa un aumento ulteriore del grado di astrazione, ma anche allo stesso tempo un'attualizzazione della struttura rinvenuta nella tematica del denaro». Su una linea quasi analoga di risoluzione semiotica del concetto di vita si trova F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Hamburg 1993, pp. 124-140. Riteniamo che queste ulteriori possibilità di lettura non solo non entrino in contrasto con la nostra – con la quale piuttosto, come si vedrà, sono in perfetto accordo –, ma rafforzino semmai la consapevolezza del carattere oscuro, plurivoco e indeterminato della «vita».

<sup>40</sup> G. Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., p. 54.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 15.

fascinazione sentimentale immediata, e certo innegabile, della sua formula espressiva perché la più fredda meditazione evocò al riguardo numerose perplessità. «Pienezza» in quale senso? Ci si appella a un investimento numinoso, metafisico, che si diffonde per tutto l'essere? A una comunicazione modulata dall'emotività dell'immanenza con la trascendenza? O non si fa forse riferimento, con quest'espressione, a un carattere radicalmente organico della vita, tale che ogni parte sia in grado di rappresentare e riassumere in sé, compiutamente, il tutto? Se quest'ultimo è, assai più ragionevolmente, il senso dell'attribuzione di pienezza – e, benché Simmel non chiarisca affatto questo punto decisivo, non si vede quale candidato migliore potrebbe farsi avanti –, allora sussistono pochi dubbi che sia qui penetrata nel suo pensiero proprio l'intuizione goethiana della vita: la reciprocità d'azione, assai cara al pensiero sociologico simmeliano, di tutti gli elementi vitali nella loro connessione totale, la perfetta specularità tra la parte e il tutto. In Goethe, Simmel tende infatti costantemente a leggere e rimarcare lo svolgersi e l'elaborarsi organico e privo di fratture della fluidità della vita in forme altrettanto organicamente definite, e che non perdono mai – nella loro perfezione – il contatto con il soggiacente sostrato vitale. «L'esistenza di Goethe», egli osserva, «è caratterizzata dall'equilibrio più felice tra le tre direzioni delle nostre forze, le cui molteplici proporzioni concedono a ogni vita la sua forma fondamentale: la direzione ricettiva, quella assimilativa e quella esteriorizzantesi»<sup>42</sup>. Tra la direzione centripeta e quella centrifuga, tra l'inspirare e l'esprire, tra la diastole e la sistole non comparirebbe in Goethe alcuno squilibrio, alcuna coordinazione meramente esteriore<sup>43</sup>. Ciò che negli altri uomini assume di norma le

<sup>42</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 134.

<sup>43</sup> Cfr. P. Giacomoni, *Simmel, Goethe e il paesaggio come opera d'arte*, in C. Portioli, G. Fitzi, a cura di, *Georg Simmel e l'estetica*, Mimesis, Milano 2006, p. 161: «l'immagine di Goethe accede, soprattutto nella

goffe modalità di un meccanismo, mai interamente presente a sé stesso anche – o soprattutto – quando la sua regolarità è impeccabile, si svolge qui con la naturalezza di un unico atto vitale, paragonabile solo alla meravigliosa semplicità con la quale il ramo di una pianta si prolunga nel fiore, e da questo si genera il frutto. «Il fatto», leggiamo ancora, «che in Goethe la produttività che segue la propria legge e il proprio impulso mostri in tal modo la più completa adeguatezza al mondo si fonda sulla natura metafisica ultima della sua indole, ma negli strati caratterizzabili esso è il portato dell'immensa *forza di assimilazione* della sua essenza nei confronti di qualunque dato. Questa forza creatrice, che ininterrottamente generava a partire dalla sorgente unitaria della personalità, si nutriva altrettanto ininterrottamente della realtà intorno a sé»<sup>44</sup>.

Ora, però, quando l'intuizione estetica, spontanea, poetica dell'unità della vita propria di Goethe viene trasferita – dal piano sul quale forse è unicamente legittima – a una riflessione filosofica, quella simmeliana, che – malgrado ogni apparenza superficiale – porta in sé non poche ambizioni sistematiche, questa «pienezza di vita» soggiace a un'inevitabile anfibia. In luogo di facilitare in massimo grado l'intelligenza dei rapporti tra io e mondo, rischia di oscurare fatalmente proprio quello che dovrebbe costituire il ganglio vitale del discorso di Simmel, la trascendenza della vita nella forma. Nel momento medesimo in cui questo passaggio dovrebbe apparire ovvio, esso denuncia in effetti che la sua ovvietà è solo apparente: non fosse altro che per il fatto, più volte rilevato dallo stesso Simmel proprio nel *Goethe*, che difficilmente possiamo comprendere come e perché ciò che

---

grande monografia del 1913, a un'unità organica autosufficiente, auto-centrata, fornita di compiuta dimensione estetica» (va precisato però che Simmel rifiuta decisamente la lettura della vita goethiana come opera d'arte; cfr. Id., *Goethe*, cit., p. 204).

<sup>44</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 71.

in sé è già unità e «pienezza» di ascendenza neoplatonica possa, debba e voglia passare ancora in altro, ovvero assumere ulteriori forme. Ora, ogni volta che questo senso organico-goethiano della vita s'impone nella sua parvenza di ovvietà, diventano contestualmente incerte e straordinariamente vaghe le ragioni dell'auto-trascendimento nella forma. «[F]orse in base alla nostra spontaneità più propria e più intima»<sup>45</sup>, ipotizza Simmel, mentre altrove preferisce affidarsi alla «ritmica ancora misteriosa dell'organico»<sup>46</sup>, o all'alternarsi tra «l'impulso sistematico e quello progressivo»<sup>47</sup>. In altri casi ancora, nei suoi saggi di sociologia dei sentimenti, egli sembra fare appello a una sorta d'impulso creativo dato dalla sovrabbondanza, una specie di generosità trascendentale e di volontà di donarsi. Questa metafisica neoplatonico-cristiana, però, se può valere come acuta anatomia dell'amore moderno, difficilmente potrebbe applicarsi, se non in termini del tutto immaginosi ed essi stessi "formali", al passaggio tra vita e forma. Del resto, nei numerosi saggi dedicati alla sociologia dell'amore, lo stesso Simmel sembra muoversi su tutt'altre direttrici ermeneutiche.

Sulla scorta di questi presupposti, con tutta la loro carica d'incertezza, Simmel avrebbe senz'altro condiviso, parola per parola, quanto Friedrich Meinecke scrisse di Goethe:

Il grado massimo della genialità sta nell'unire un'infinita capacità di ricezione con una forza infinita di plasmarne dall'intimo il ricevuto; farne qualcosa di nuovo e di proprio, ricevendo e generando in ogni istante<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, cit., p. 202.

<sup>46</sup> G. Simmel, *Kant, 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* (1904, 1918<sup>4</sup>), GA 9, 1997; ed. it. a cura di A. Marini e A. Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1999, p. 94.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>48</sup> F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenburg, München/Berlin 1936; tr. it. di M. Biscione et al., *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1967, p. 380.

Già questo carattere di doppia “infinità” denuncia tuttavia, fin dal termine, di attagliarsi poco alla media costituzione naturale dell’uomo come essere *finito*. La meraviglia della fisionomia estetica di Goethe, il suo carattere psicologico mirabilmente sintonico – così come integralmente sintonico appare il suo rapporto con il mondo –, lo spontaneo fluire del gioco vita-forma che egli ha incarnato: in tutto questo Simmel riscontra «l’unicità di tale esistenza: nel fatto che i contenuti del suo operare sono, in ogni punto, qualcosa di unitario, tanto se li si osserva dal lato del processo vitale, come suoi risultati naturali, o a partire dall’ordine ideale cui appartengono come intrinseci valori obiettivi, e come se queste norme avessero dato loro forma, indifferenti alla mediazione personale e vivente»<sup>49</sup>. Naturalmente sarebbe già lecito dubitare che le cose stiano proprio così, che vita e forma si corrispondano quasi eroticamente nell’assoluto come in un apriorismo schellinghiano calato per miracolo sul piano di una singola esistenza. Se ciò è storicamente accaduto, lo è stato semmai sul piano del denaro e della tecnica, come le pagine precedenti hanno già mostrato e come verrà più volte ricordato in seguito. Elevato a modello teorico, in ogni caso, Goethe si dimostra proprio per questo scarsamente funzionale a una delucidazione sobria e convincente del problema della vita umana. La sua figura, anzi, proprio in virtù di quest’integrazione apparentemente perfetta con il suo ambiente, copre e deforma – anziché illuminare – la strutturale incompletezza dell’uomo, il carattere disfunzionale e conflittuale che esso, a differenza dell’animale, intrattiene immediatamente con il mondo che lo circonda. Il carattere *metafisico* dell’esistenza goethiana comincia allora a mostrare profili di conflitto con la struttura *antropologica* della vita. Nelle stesse parole poetiche di Goethe, qui più dirette ed efficaci di molte considerazioni antropologiche riflesse, leggiamo:

<sup>49</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 68.



Il suo spirito vuole unire gli estremi di ogni cosa,  
ma ciò riesce ad un uomo su un milione<sup>50</sup>.

Quando, di nuovo, il significato organico-goethiano della vita s'impone, è in massimo grado significativo che a saltare, o ad essere consumata, o attenuata, sia proprio la differenza specifica tra l'uomo e l'animale. «Quanto più strettamente le parti di una connessione si rimandano l'una all'altra», nota Simmel in forma del tutto generale, «quanto più una viva interazione traduce la loro estraneità in una reciproca dipendenza, tanto più pervaso di spirito appare il tutto. Perciò l'organismo, con il rapporto diretto delle parti e la loro implicazione nell'unità del processo della vita, raggiunge lo stadio più prossimo allo spirito»<sup>51</sup>. Naturalmente non vi è nulla di scorretto nelle affermazioni di Simmel, tranne la loro fiduciosa declinazione in termini di *quantità* senza una parallela problematizzazione in termini di *qualità*. Per quanto la composizione organica possa apparentemente avvicinarsi fino a un grado infinitesimale a ciò che, per comodità, chiamiamo «spirito», un salto categoriale irriducibile separa anche il più antropomorfo degli animali dal più animalesco degli uomini. Persino un pensatore come Jonas, che ha costantemente insistito sull'unità e continuità teleologica del vivente, nonché sul radicamento del senso già nella natu-

<sup>50</sup> J.W. Goethe, *Torquato Tasso* (1790), HA 5; tr. it. di C. Lievi, *Torquato Tasso*, a cura di E. Bernardi, Marsilio, Venezia 1988, vv. 2135-2137.

<sup>51</sup> G. Simmel, *Die ästhetische Bedeutung des Gesichts* (1901), GA 7, 1995; tr. it. di L. Perucchi, *Il significato estetico del volto*, in Id., *Il volto e il ritratto: saggi sull'arte*, Bologna, il Mulino 1985, p. 43. Cfr. anche altri passi tratti da un contesto più sociologico: «può darsi che l'uomo, come molti animali e in special modo la maggior parte degli uccelli, sia per natura monogamo»; «il principale scopo sociale di un matrimonio stabile era evidentemente la migliore cura della prole che esso garantiva, e che già nel mondo animale conduce a legami simili a quello coniugale» (*Soziologie der Familie* (1895), GA 5, 1992; tr. it. di P. Capriolo, *Sociologia della famiglia*, in Id., *Filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, Donzelli, Roma 2001, pp. 37, 43).

ra non umana, afferma che un vero e proprio «abisso» è stato aperto dalla natura non solo tra l'uomo e l'animale, ma anche e innanzitutto nel «confronto di sé con sé stesso». L'uomo è lontano dall'animale proprio perché è in prima istanza lontano da sé, e se cerca l'animalità e solo perché cerca sé stesso, cosicché quando egli può o deve dire *quaestio mihi factus sum*, allora «l'evoluzione viene sostituita dalla storia e la biologia fa spazio alla filosofia dell'uomo»<sup>52</sup>. Ma laddove si parte dal presupposto che l'uomo, essendo nient'altro che l'organismo più finemente differenziato e integrato, non faccia dunque che portare a un grado quantitativamente superiore quel carattere spirituale che corrisponde, almeno implicitamente, all'organico come tale, rischia allora di risultare precluso un accesso convincente a quella dimensione antropologica che avrebbe, fra l'altro, potuto orientare il discorso teorico di Simmel in forme assai differenti. E ciò è precisamente quanto accade.

I veloci riferimenti di Simmel alla concezione goethiana della sinestesia sembrano, nella forma di un riscontro indiretto e probabilmente involontario, avvalorare ulteriormente questa lettura. Vi accenniamo, sebbene in margine, perché il carattere evidentemente cursorio della ricostruzione che il *Goethe* le riserva – più che altro un innesto di citazioni disparate – non dovrebbe trarre in inganno quanto alla rilevanza del soggetto. Il misterioso fenomeno che faceva udire a Brahms la sua terza sinfonia in giallo, e gustare a Goethe il sapore alcalino dell'azzurro, è infatti un banco di prova di non comune durezza per molte teorie dell'uomo, della sensibilità e della mente umana. Non è questa, ovviamente, la sede per passarne in rassegna i termini specifici. Limitiamoci a notare che, invece di mettere in carico quest'affascinante fenomeno

<sup>52</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. di A.P. Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 237.

d'incrocio dei sensi alla *plasticità*, ovvero al difetto di specializzazione dell'uomo nei confronti dell'animale e all'assenza di rigidità dei suoi schemi percettivi, invece di scorgere in questa reciproca invasione dei campi sensibili e nel loro mutuo "colloquio" un *deficit* negli automatismi di risposta alle stimolazioni e una traccia del carente adattamento di principio dell'uomo al proprio ambiente, Simmel segue integralmente Goethe nel ricondurre, quasi spinozianamente, questo gioco analogico alla piena identità categoriale della vita con sé stessa. In luogo di problemattizzarsi nella sua stessa plasticità, la vita trova qui motivo di riconoscimento di sé, conferma e giustificazione, per quanto irriflessa e oscura possa essere la sua sostanza. È l'unità organica del puro fenomeno vitale, l'esistere delle parti solo in ragione del tutto e del tutto solo come comprensione delle parti, a fondere tra loro, quasi dimostrandovisi ostensivamente, le differenti fenomenologie dell'*aisthesis*: «Già in una peculiarità sensibile dell'indole di Goethe troviamo, ritengo, una predisposizione nei confronti della continuità del fenomeno così assunta: nel passare l'una nell'altra delle impressioni di sensi assai diversi. Dinanzi all'immensa unitarietà della sua essenza scompare, in certo qual modo, la disuguaglianza degli ambiti sensibili, e un segmento dell'uno s'inserisce nell'altro»<sup>53</sup>. L'«immensa unitarietà» funge sistematicamente – se è lecito impiegare quest'analogia – come un denominatore infinito, che annulla ogni differenza di numeratore, invece di sorgere, come fenomeno "emergente", dal viluppo di relazioni spontanee e imprevedibili dei suoi componenti subordinati. Questo capovolgimento di prospettiva dall'antropologico al metafisi-

<sup>53</sup> G. Simmel, *Goethe*, cit., p. 122. Per la posizione goethiana, cfr. J.W. Goethe, *Farbentheorie* (1808), AA 16; tr. it. di R. Troncon, *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 185. Goethe non legittima questa forma di esperienza in modo direttamente fenomenologico o gestaltico, in quanto trasferimento di concrete strutture sensibili che si opera nei fenomeni stessi, ma ritiene di fondarlo nella traduzione o mediazione che verrebbe realizzata da strutture di ordine superiore.

co mostra, già esso solo, quanto poco la fisionomia goethiana possa risultare funzionale a delucidare le strutture della vita umana come tale.

Se dobbiamo tenere fermo il carattere riflessivo del concetto simmeliano di cultura, quel movimento complessivo che consiste nel guadagnare autonomia e indipendenza da parte delle forme rispetto alla vita che le ha generate e nell'entrare quindi in conflitto con essa – dinamiche che Simmel non esita a definire «tragiche» – potrebbe anche qui essersi ripiegato su di sé. Il concetto organico di vita tratto da Goethe potrebbe, in altre parole, essersi amplificato nel testo filosofico di Simmel, guadagnando una posizione d'autonomia dalla cui altezza esso, nuovamente, ricadrebbe con un certo irrigidimento e una certa violenza sull'analisi goethiana. Non mancano, in Goethe, momenti di esplicita rottura con l'ideale armonico e sintonico di perfetta compenetrazione tra vita e forma, fenomeno e idea, sensibilità e intelletto, e tutti dovuti soprattutto all'irrigidimento del *côté* formale. Con l'avanzare dell'età – e per Goethe, non a caso, «[v]ecchiaia: graduale retrocedere dal fenomeno»<sup>54</sup> – sempre più subentrano nella sua riflessione atteggiamenti quali la rinuncia e lo sgomento dinanzi a una troppo affrettata congiunzione di sensibile e sovrasensibile e a una rivelazione troppo immediata di questo compenetrarsi, quale sembra incarnata, ne *Le affinità elettive*, nella figura misteriosa ma forse ancor più ridicola di Mittler. Di fronte a una celebrazione affrettata e del tutto esteriore della riconciliazione e dell'istituzione matrimoniale, e nella fattispecie del connubio tra idea e fenomeno, si dovrebbe piuttosto riconoscere che «l'idea, quando entra nel fenomeno, qualunque sia il modo, suscita sempre apprensione, un certo genere di soggezione, imbarazzo, repulsione»<sup>55</sup>, giungendo infine all'asserzione più impegnativa, secondo la quale «nessun essere organico è del

<sup>54</sup> J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, BA 18; tr. it. di M. Bignami, a cura di S. Seidel, *Massime e riflessioni*, Theoria, Roma-Napoli 1990, n. 1348.