

# 'Teoria della società' e 'filosofia della vita'. Emile Durkheim e Georg Simmel

di Paolo Stauder

## 1. *La società*

E. Durkheim individua l'oggetto della sociologia nel 'sociale' come realtà contrapposta a tutto ciò che è individuale. L'ambito del sociale si stacca e si scinde da quello individuale, come nelle scienze biologiche l'ambito del biologico si separa da ciò che è fisico: da un lato esiste la vita e dall'altro le sostanze di per sé morte.

Il tutto si forma soltanto in virtù raggruppamento delle parti, e tale raggruppamento non si forma in un istante (...). Ma nella misura in cui l'associazione si costituisce, essa dà origine a fenomeni che non derivano dalla natura degli elementi associati; e questa parziale indipendenza è tanto più accentuata quanto più numerosi e più fortemente sintetizzati sono questi elementi. (...) una volta che un primo piano di rappresentazioni si è così costituito, esse divengono realtà parzialmente autonome che vivono di vita propria<sup>1</sup>.

La spiegazione sociologica non dipende dalla derivazione del sociale dall'individuale: al contrario l'obiettivo è quello di evidenziare l'autonomia del sociale.

Sotto questo profilo, l'individuo – osserva E. Durkheim – non può volere la società senza far violenza alla sua natura. La socia-

\* *Presentato dall'Istituto di Sociologia.*

<sup>1</sup> E. Durkheim, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Milano, Comunità 1969, pp. 160-161.

lizzazione stessa non si fonda sull'interesse individuale, ma «essa è piuttosto una coercizione che l'individuo subisce dall'esterno»<sup>2</sup>.

È su questo presupposto che si fonda l'identità sociale dell'uomo. L'uomo viene presentato così come 'homo duplex', sociale e fisico allo stesso tempo, ma è l'aspetto sociale che tende ad assumere, nel corso dell'evoluzione umana, le funzioni predominanti:

La vecchia formula homo duplex è dunque verificata nei fatti. Ben lontani dall'essere semplici, la nostra vita interiore ha come un duplice centro di gravità. Vi è da una parte la nostra individualità, e, più specificatamente, il nostro corpo che la fonda; dall'altra tutto ciò che in noi esprime altro da noi stessi.

Questi due tipi di stati di coscienza non sono solamente differenti per la loro origine e le loro proprietà; fra essi esiste un vero e proprio antagonismo<sup>3</sup>.

E, continua E. Durkheim:

Non è dunque senza ragione che l'uomo si sente duplice: egli è realmente duplice. Ha realmente in sé due gruppi di stati di coscienza che contrastano fra loro per origine, natura e fini cui tendono. Gli uni esprimono solo il nostro organismo e gli oggetti con cui esso è più strettamente in rapporto. Strettamente individuali, essi non ci collegano se non a noi stessi e non possiamo distaccarci da essi più di quanto possiamo separarci dal nostro corpo. Gli altri, invece, ci derivano dalla società; la traducono in noi e ci legano a qualcosa superiore a noi. In quanto collettivi, sono impersonali; ci spingono verso fini che sono comuni con gli altri uomini; attraverso e solo attraverso essi noi possiamo comunicare con gli altri<sup>4</sup>.

L'essere sociale rappresenta l'aspetto più significativo, ciò che lega l'individuo alla società, ciò che attribuisce valore alla sua esistenza: riflette la trasposizione della vita biologica in quella sociale. In definitiva la vita biologica rimane ai margini di quella sociale, o comunque assume valore solo se assorbita nell'ambito

<sup>2</sup> F. Jonas, *Storia della sociologia*, Bari, Laterza 1970, n. 391.

<sup>3</sup> E. Durkheim, *La scienza sociale e l'azione*, Milano, Il Saggiatore 1972, pp. 346-347.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 357.

degli orientamenti normativi che stanno alla base della società. E la società modellandoci a sua immagine ci ha compenetrato delle sue credenze religiose, politiche e morali. Il senso dell'esistenza risente di questo condizionamento tanto che, per E. Durkheim, tutte le forme dell'attività umana hanno un'origine collettiva e uno scopo altrettanto collettivo. È la società con i suoi valori che deve intervenire al fine di trasformare l'uomo naturale nell'uomo socializzato. In questo senso, E. Durkheim individua nell'essere isolato la fonte della debolezza umana, al punto che l'uomo è costretto ad uscire da sé per poter accedere alla sua vera individualizzazione.

Si prova piacere a dire *noi* anziché io, perché chi ha diritto a dire *noi* sente alle sue spalle qualcosa, un appoggio, una forza su cui può contare; forza ben più intensa di quella di cui dispongono gli individui isolati. E questo piacere è tanto più grande, quanto più grande è la sicurezza e la convinzione con cui possiamo dire *noi*<sup>5</sup>.

In altre parole, il modo di pensare, di sentire e di vivere le cose proprio della società è differente dal modo di pensare, di sentire e di vivere le cose delle coscienze individuali. La società è dunque una realtà *sui generis*.

Inoltre l'autorità morale esercitata dalla società svolge un compito estremamente importante: assolve la funzione di salvaguardare la vita dalla morte. Laddove – dice E. Durkheim – la società non esercita più nessuna funzione morale, l'uomo risulta profondamente indebolito:

L'uomo è tanto più esposto ad uccidersi quanto più è avulso da ogni collettività, ossia quanto più vive da egoista<sup>6</sup>.

Qui E. Durkheim pone l'accento sull'importanza dell'appartenenza ad un gruppo sociale come garanzia per l'individuo di assicurarsi una maggior difesa nei confronti di spinte autodistruttive. La salvaguardia della vita non dipende dunque dall'in-

<sup>5</sup> E. Durkheim, *L'educazione morale*, Milano, Newton Compton 1972, p. 216.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 70.

dividuo – considerato da E. Durkheim come essere incapace di attribuire un valore etico alla propria esistenza – quanto dalla società che impone le sue leggi sugli interessi particolaristici dell'uomo. La vita diventa così una realtà che non ricade nel dominio biologico, ma in quello sociale dal quale acquista lo statuto di normatività. La specificità propria della vita (distinzione dalla morte) viene trasferita all'interno della normatività sociale. In questo modo la difesa della vita dipende dal primato della società sull'individuo. La società è pensata nella sua funzione regolatrice. Fin dall'inizio l'uomo ha bisogno della società, cioè è concepito come essere che trova le proprie ragioni di vita in un ambito esterno. La dipendenza dell'individuo dalla società si fonda sull'assunto che l'essere umano è incapace di essere auto-sufficiente. Per E. Durkheim l'uomo è privo di qualsiasi normatività intrinseca, ed è per questo che deve cercare negli altri, nella collettività, il senso della propria esistenza. Pertanto egli deve uscire da se stesso, deve rinunciare ad una ricerca autonoma della propria individualizzazione, per aprirsi completamente alle regole sociali. Solo se entra in un ordine superiore e ne accetta l'autorità, l'uomo realizza la propria individuazione. L'essere sociale si situa al di sopra del puro livello fisiologico: richiede sempre qualcosa di più, qualcosa capace di trascendere il dato meramente biologico. Ciò è rappresentato dall'autorità morale della società. Ed è questa, infatti, che consente all'uomo di innalzarsi al di sopra della natura dei processi organici.

Così il carattere normativo del sociale presenta anche il fine diretto a mantenere una distanza con tutto ciò che ha attinenza con la vita nelle sue condizioni originarie.

Contrariamente a E. Durkheim, G. Simmel si oppone a questa concezione di società come unità *sui generis*, considerandola come una costruzione astratta resa necessaria – come nota C. Mongardini – dai limiti delle nostre possibilità conoscitive. G. Simmel fa alcune osservazioni interessanti. In primo luogo egli presenta la società come realtà che non produce solidarietà tra i suoi membri, ma si limita a rimuovere il contrasto che esiste tra la vita dell'individuo e la conservazione dell'ordine sociale. Se la società è, dice G. Simmel,

(...) una unità sui generis, distinta dai suoi elementi individuali (ciò è

dovuto)... perché le energie che mette in gioco per conservarsi non hanno nulla in comune con l'istinto di conservazione degli individui<sup>7</sup>.

In questo modo il conflitto è sempre latente. Da questo particolare punto di vista la società pare essere una realtà autonoma, con una propria natura, indipendente da quella dei suoi membri.

E in realtà se si considera la natura intrinseca e l'evoluzione delle lingue e dei costumi, della Chiesa e del diritto, dell'organizzazione politica e sociale, questa concezione si impone. Infatti tutti questi fenomeni appaiono come i prodotti e le funzioni di un essere impersonale al quale gli individui partecipano senza dubbio, come ad un bene pubblico, ma senza che si possa indicare precisamente un particolare che ne sia la causa produttrice o la ragione determinante (...)<sup>8</sup>.

Se E. Durkheim, come al riguardo osserva C. Mongardini, si pone il problema della società come entità autonoma, G. Simmel considera superato questo punto di vista. Perché G. Simmel si preoccupa soprattutto di chiedersi quali sono le forze che producono i mutamenti sociali, e cioè come cambia e perché cambia la società. Il senso universale della società viene continuamente messo in discussione dalla presenza sempre latente del conflitto, dal mutamento delle forme sociali; non esiste concretamente una realtà sociale definitiva e compiuta capace di proteggersi da quelle forze dirette al cambiamento sempre presenti al suo interno. Così la conservazione della società – dice G. Simmel – si ottiene attraverso la neutralizzazione dell'individuo. Il ruolo assolve questa funzione; nella misura in cui l'individuo è reso impersonale e anonimo è possibile mantenere intatta la possibilità di sostituire un individuo con un altro all'interno delle stesse funzioni sociali. Qui viene evidenziata soprattutto l'importanza della conservazione della personalità sociale (ruolo) rispetto a quella della personalità individuale, ma anche l'inevitabile tensione che si crea tra individuo e società. In questo modo,

Lungi dal risolversi in un semplice e controllabile meccanismo di

<sup>7</sup> G. Simmel, *Come si conservano le forme sociali*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni 1976, p. 42; la parentesi è nostra.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

adattamento dell'uomo all'ambiente, la socializzazione sottopone l'individuo ad un notevole e costante tensione tra forze coesive e conflittuali; una tensione che lo porta ad un atteggiamento facilmente soggetto a mutazioni nei confronti dell'ambiente<sup>9</sup>.

Questo, per G. Simmel, è un modo diretto ad evidenziare il contrasto tra essere fisico ed essere sociale. Contrasto di per sé ineliminabile che consente però di attribuire un senso più profondo e problematico al rapporto individuo-società.

In merito C. Mongardini afferma:

Per lui il conflitto si ritrova in primo luogo nell'individuo, già nel suo essere al tempo stesso dentro e fuori le forme sociali, nella tensione fra bisogni che possono essere soddisfatti all'interno di una forma sociale e bisogni non istituzionalizzabili<sup>10</sup>.

Tale conflitto assume gradualmente il senso della tragicità dell'uomo all'interno dell'eterno contrasto tra la vita e le sue forme.

La società come unità *sui generis* è destinata ad essere superata dal continuo fluire della vita che appare come «energia senza forma». In altre parole, anche la stessa concettualizzazione della società di E. Durkheim – secondo Simmel – si fonda sul fatto che la vita vuole se stessa al di là delle forme che produce.

La vita è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventar reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una *forma*. Questa contraddizione diventa più flagrante e sembra più inconciliabile a misura che quella interiorità, che noi non possiamo che chiamare semplicemente vita, si fa valere nella sua pura energia senza forma, e a misura, d'altro lato, che le forme, nella loro rigida esistenza per sé stante e nella loro pretesa di possedere diritti imprescrittibili, si mettono avanti come il vero senso e valore della nostra esistenza (...) <sup>11</sup>.

La vita è dunque legata alla necessità di produrre forme, può diventare 'reale' solo nella forma del suo opposto, e cioè appunto

<sup>9</sup> C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, introduzione a G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, cit., p. CLXV.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. CLXXI.

<sup>11</sup> G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi* a cura di C. Mongardini, cit., pp. 132-133.

in una 'forma'. Tale contraddizione diventa sempre più evidente nella misura in cui la vita – in quanto energia pura senza forma – è costretta ad assumere un senso all'interno di una particolare forma in cui le vengono prescritti valori estranei alla sua natura.

Di fronte alla vita che vibra incessante e tende all'infinito, alla vita dell'anima (...) sta il suo prodotto solido, idealmente immutabile, con l'effetto inquietante di fissare quella vitalità; anzi di irrigidirla; spesso è come se la mobilità creatrice dell'anima morisse nel proprio prodotto<sup>12</sup>.

Una volta che le forze creatrici della vita acquistano una forma, questa diviene un fatto indipendente che delinea i tratti dell'opposizione tra soggetto e oggetto, tra vita e forma. Ora il senso di questa contraddizione raggiunge il suo culmine quando – come nell'ambito della divisione del lavoro – gli oggetti esprimono un carattere di estrema estraneità dai loro produttori. Ed è qui che si fa sentire tutta l'estraneità del prodotto, in quanto l'oggettività delle cose perde qualsiasi riferimento di carattere soggettivo. Sembra, dice G. Simmel, che quasi tutti i prodotti della nostra creatività perdano i loro contenuti soggettivi; sembrano diventare oggetti autonomi.

Al contrario di K. Marx, che vede in questo processo solo una fase necessaria allo sviluppo dell'uomo, che spinge la riproduzione sociale verso nuove condizioni di esistenza, G. Simmel accentua l'astrattezza del razionalismo borghese come un fatto che sfocia nella definitiva uniformità del mondo. Egli, infatti, l'individua in tale processo il senso ultimo della vita che avanza e che genera qualcosa che a sua volta non è realtà viva. E questo qualcosa non può manifestarsi se non attraverso forme che in sé e per sé appaiono autonome dalla vita. K. Lenk sintetizza così tale contrasto (tra il pensiero di K. Marx e quello di G. Simmel):

La differenza più profonda è indicata dalla reinterpretazione della tesi del capovolgimento dei rapporti mezzo-fine, che nella teoria marxiana dell'estraniamento ha un senso storico-concreto; mentre quel capovolgimento per Marx ha semplicemente una 'necessità storica', in quanto è inteso come dovuto all'uomo stesso, Simmel, invece, nel fatto che le

<sup>12</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano, ISEDI 1976, p. 88.

'forme della manifestazione storica della vita... non sono, a loro volta, realtà viva', vede una contraddizione inevitabile<sup>13</sup>.

L'opera – come accade all'interno dei processi propri di un agire economico fondato sulla divisione del lavoro – dice G. Simmel:

(...) contiene accenti, relazioni, valori che hanno una esistenza puramente oggettiva, del tutto indifferente alla consapevolezza del risultato finale da parte di chi li ha prodotti<sup>14</sup>.

Ciò non riflette un fatto parziale, ma il generale destino di tutte le forme culturali. Di qui il senso tragico della cultura. E «tragico» per G. Simmel, dice K. Lenk,

(...) è il conflitto determinato dal 'principium individuationis', tra l'impulso che spinge l'uomo ad una unità personale e la costrizione ad una sempre maggiore specializzazione, nella divisione del lavoro, imposta dalla moderna società industriale<sup>15</sup>.

«Tragico» è il fatto che tutte le forme di vita – continua K. Lenk – sono destinate ad essere sostituite e superate da altre; «tragico» è infine il fatto che le relazioni «originariamente organiche» debbano sottostare alla mediazione ad opera di elementi astratti e reificati, quali il denaro, il diritto, ecc.

## 2. *L'interiorizzazione della forma-società*

Il rapporto tra vita-forma viene visto da T. Parsons in funzione del processo di integrazione dell'individuo nella realtà sociale. La dipendenza dell'uomo da contesti esterni deve essere consolidata attraverso il processo di socializzazione. E la socializzazione rappresenta il senso più alto dell'organizzazione della 'forma' nel modo di pensare dell'uomo. Qui la forma da realtà

<sup>13</sup> K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna, Il Mulino 1975, pp. 24-25.

<sup>14</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, cit., p. 101.

<sup>15</sup> K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, cit., p. 22.

estriore diventa interiore, struttura la personalità individuale e crea la interpenetrazione tra individuo e società.

Il significato specificamente sociologico della forma, nello ambito della «teoria funzionalista» di T. Parsons, rivela la sua natura di alterità. La società, come altro da sé, è originariamente in opposizione al soggetto, realtà apparentemente inconciliabile con le condizioni di esistenza dell'uomo. Il senso generico dell'esistenza individuale – priva di una normatività autocostitutiva – richiede un referente esterno come condizione necessaria alla stessa esistenza umana. T. Parsons, in questo modo, ripropone la necessaria dipendenza dell'uomo dalla società, come risposta al «problema dell'ordine sociale». Le cose non cambiano rispetto a E. Durkheim, se non nella misura in cui viene accentuata la dipendenza dell'uomo in funzione della conservazione della società. L'aggiustamento dell'uomo sulla realtà sociale avviene attraverso un continuo processo di apprendimento articolato in diverse fasi. L'identificazione, come prima condizione per delineare il rapporto di reciprocità ego-alter, deve lasciare il posto alla sostituzione, come capacità dell'attore sociale di «sostituire» una forma sociale, relativamente semplice, con una più complessa, fino all'interiorizzazione dell'«altro generalizzato» (società). Solo a questo punto la società si inserisce come fatto determinante nel modo di pensare del singolo individuo.

È sotto la forma dell'altro generalizzato che il processo sociale influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è in questo modo che il processo sociale o la comunità si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare nell'individuo<sup>16</sup>.

Allora la socializzazione è quel processo che consente alla società di strutturare il pensiero dell'uomo. La forma-società ha un solo modo di esistere: vive in quanto si riproduce attraverso gli individui. Ogni forma sociale, nei suoi contenuti culturali, sarebbe destinata alla sua fisicizzazione, al suo irrigidimento come cosa di per sé morta, se non fosse in grado di assumere

<sup>16</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti 1972, p. 171.

una collocazione all'interno dell'uomo. Anche T. Parsons pare concepire l'energia vitale (organica) come energia pura senza forma che deve essere incanalata o versata in modelli sociali capaci di attribuire un senso alla esistenza umana. In particolar modo, nella descrizione del processo di socializzazione come trasformazione dell'energia organica in informazione nell'ambito della «gerarchia cibernetica», T. Parsons presenta la vita come pura energia che deve essere continuamente rielaborata in funzione della conservazione del sistema sociale. Ed è appunto a partire dal concetto di «gerarchia cibernetica» che è possibile risolvere, secondo T. Parsons, il problema dell'ordine sociale nella sua originaria opposizione tra la vita e la forma. Questa opposizione si presenta nell'ambito della contrapposizione tra «energia» e «informazione». Il modello della «gerarchia cibernetica» rappresenta, sotto questo profilo, quel processo che consente il coinvolgimento di tutti i livelli dell'esistenza umana. E cioè nell'ordine, a partire dai livelli inferiori a quelli superiori, abbiamo: l'organico, lo psichico, il sociale e il culturale. I livelli più bassi – dice T. Parsons – dispongono di un maggior quantitativo energetico che deve essere riconvertito, attraverso il controllo del sistema socio-culturale, in «informazione». Durante questo processo l'energia vitale viene informata dall'esterno, cioè letteralmente «messa in forma» da contenuti e valori che caratterizzano quel particolare sistema socio-culturale con cui l'individuo è venuto a contatto. È, in altre parole, in questa continua conversione dell'energia in informazione che è possibile attribuire una forma alla vita in quanto energia pura. Ogni mutamento all'interno della «gerarchia cibernetica» è sempre accompagnato da una trasformazione di energia che passa dal piano quantitativo a quello qualitativo, da uno stato di non-organizzazione ad uno stato di ordine.

Tale disgregazione ha per risultato la liberazione di energia (...). Inizialmente, però, questa (...) è non organizzata e va incanalata in modelli di organizzazione nuovi, che vengono finalmente ad essere cristallizzati in quello che costituisce (...) nuova struttura (...) <sup>17</sup>.

<sup>17</sup> T. Parsons, R. F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, Milano, Mondadori 1974, p. 214.

Insomma l'energia vitale viene sublimata in 'forme', e cioè 'cristallizzata' (irrigidita) nell'ambito degli oggetti sociali. Ma queste forme presentano contenuti in sé e per sé estranei all'esistenza specifica della vita in quanto tale. Il significato sociologico della 'forma' – in quanto norma sociale – fa emergere l'importanza della conservazione dell'ordine sociale costruito sul paradigma devianza/conformità rispetto a quello biologico relativo alla differenza tra la vita e la morte. Essere conformi vuol dire, allora, costruire l'esistenza in funzione delle realtà sociali e dei loro contenuti intrinseci; cogliere il senso della vita nella forma dell'appartenenza ad uno specifico gruppo sociale.

Secondo G. Simmel, il senso dell'unità sociale (l'individuazione dell'uomo in una particolare forma socio-culturale) dipende dal carattere spiccatamente umano di percepire le differenze.

La lotta contro una potenza straniera dà al gruppo un vivo sentimento della sua unità e dell'urgenza che c'è di difenderlo verso e contro tutti. (...) La coscienza più netta che una società prende della sua unità per effetto della lotta, rinforza questa unità e reciprocamente. Si direbbe che, per noi uomini, la cui facoltà essenziale è percepire delle differenze, il sentimento di ciò che è uno e armonico non possa prendere forza che per contrasto con il sentimento contrario<sup>18</sup>.

L'unità del gruppo si fonda, allora, sulla logica della differenza. Differenza che viene continuamente valorizzata sul piano della irriducibile diversità che separa l'uomo da un altro uomo. Solo in questo modo, l'uomo pare acquisire una propria identità. Di qui l'emergere e il consolidarsi delle differenze intraumane. Differenze interne alla vita, continuamente alimentate dal rapporto soggetto/oggetto, ego/alter. Così la contraddizione tra la vita e la forma assume un significato profondo. La forma rivela il carattere non unitario, in quanto per sostenersi ha bisogno di altre forme ad essa contrapposte. Di qui,

(...) il tragico conflitto della vita come spirito, conflitto che naturalmente è ora suscettibile di venir avvertito nella misura in cui la vita è conscia

<sup>18</sup> G. Simmel, *Come si conservano le forme sociali*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, cit., p. 82.

di generarlo realmente dal suo seno e di essere perciò organicamente e ineluttabilmente cucita a filo doppio con esso<sup>19</sup>.

Inoltre questo conflitto assume un carattere ancor più radicale, si estende all'individuo stesso. Infatti, nella misura in cui si compie il processo di socializzazione, l'individuo interiorizza la forma-società, e questa entra nell'uomo come modo di percepire se stesso e gli oggetti esterni, e il conflitto da esterno diventa interno. Ciò è dovuto al fatto, ripetiamo, che la società per esistere ha bisogno degli individui, ha bisogno di plasmare l'uomo al modo di esistere proprio dell'essere collettivo. Ma tale contrasto, dice G. Simmel, assume ora un carattere sempre più consistente. Non perché le forme cessano di esistere, di essere prodotte dalle energie spirituali, ma perché queste perdono i loro contenuti, il loro spessore normativo. Siamo entrati in una fase dell'evoluzione culturale in cui le forme si oggettivizzano, si svuotano dei loro valori e assumono le sembianze di oggetti impersonali. La cultura moderna radicalizza quel senso di estraneità che aveva caratterizzato l'emergere dell'economia capitalista. Le forme sociali si presentano senza volto, come forme artificiali.

Sorge così la tipica situazione problematica dell'uomo moderno: la sensazione di essere circondato da una infinità di elementi della cultura che non sono insignificanti, ma fundamentalmente nemmeno significativi, che, nella loro massa, hanno qualcosa di soffocante, perché l'uomo non può assimilare nella propria interiorità ogni singolo contenuto, ma nemmeno limitarsi a rifiutarlo, poiché appartiene potenzialmente alla sfera del suo sviluppo culturale<sup>20</sup>.

Il legame tra l'uomo e gli oggetti culturali diventa sempre più problematico. Diventa difficile ricostruire una relazione (una reciprocità) con il mondo che possa attribuire un senso alla vita individuale.

<sup>19</sup> G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, cit., p. 125.

<sup>20</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, cit., p. 106.

A partire da qui occorre analizzare la forma astratta del sociale, le sue conseguenze nell'ambito dell'organizzazione vitale dell'uomo:

a) sul piano della forma come realtà acquisita (interiorizzata) nell'ambito del processo di socializzazione che sposta il conflitto individuo-società a quello interno all'uomo;

b) sul piano dell'emergere di un nuovo concetto di vita che attinge dal proprio interno la sua forma, i suoi contenuti, la sua normatività.

### 3. *La forma della bio-logica*

Se la vita può pervenire a se stessa, può essere se stessa soltanto nella misura in cui va oltre le forme che produce, cioè nel costruire e rompere costantemente i suoi confini. Con la crisi dei contenuti normativi della cultura moderna è possibile, forse, attribuire un nuovo senso all'esistenza umana come forma di vita che trova in sé le ragioni dei propri confini. Per fare questo occorre allora partire dalla vita non in quanto forza spirituale, ma dal suo carattere sostanziale, relativo alla sintesi tra vita e forma.

Nel saggio *Metafisica della morte*, G. Simmel fa questa considerazione:

Quel che distingue anzitutto il corpo inorganico da quello vivente è questo: la forma che lo delimita viene determinata dall'esterno sia, nel senso più esteriore, nel fatto che esso viene a cessare perché un altro ha inizio, si oppone alla sua espansione, lo piega, lo spezza (...). Il corpo organico invece si dà la sua forma dall'interno; cessa di crescere quando le forze formatrici nate con lui sono giunte ai loro confini (...).

Il segreto della forma sta nel fatto che essa è confine: essa è la cosa stessa e, nello stesso tempo, il cessare della cosa, il territorio circoscritto in cui l'Essere e il Non-più-essere della cosa sono una cosa sola. E l'essenza organica, diversamente da quella non vivente, accanto a questa posizione di confine non ha bisogno di una seconda<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> G. Simmel, *Metafisica della morte*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, cit., p. 67.

Ma l'uomo, in quanto essere vivente, non si inserisce come l'animale nella realtà naturale, ma

(...) si scinde da essa e le si oppone con i propri fini, lotta, usa la violenza e la subisce<sup>22</sup>.

Nasce così il dualismo tra soggetto e oggetto che si trasformerà in seguito in quello tra vita e forma.

Non appena la vita è progredita dallo stadio puramente animale a quello dello spirito, e lo spirito dal suo canto allo stadio della cultura, si fa palese in essa un interno contrasto (...). È chiaro, cioè, che noi parliamo di cultura quando il moto creatore della vita ha espresso certe formazioni, nelle quali esso trova la propria estrinsecazione, le forme della sua realizzazione, e dal canto loro sussumono in sé le fluttuazioni della vita che segue e danno ad esse contenuto, forma, sfera d'azione, ordine. Tali sono le costituzioni sociali e le opere d'arte, le religioni e le conoscenze scientifiche, i sistemi della tecnica e le leggi civili e innumerevoli altre. (...) Essi sono costruzioni della vita creatrice, ma che questa poi abbandona; della vita che scorre, ma che finisce per non fluire più in essi<sup>23</sup>.

In G. Simmel la vita costituisce il vettore della creatività soggettiva che si afferma attraverso un mondo in cui l'individuo deve riconoscersi e ritrovarsi. Attraverso l'opera si consolida il processo creativo, e nella misura in cui l'opera assume un carattere di assolutamente altro dall'io che crea, si produce quella discrepanza tra l'uomo e i suoi prodotti. Il senso della vita si gioca su questa dialettica, sulla capacità dell'uomo di conservare sempre vivo il rapporto tra contenuti soggettivi e quelli oggettivi. Con l'affermarsi della cultura moderna occorre però riformulare il problema in termini diversi.

Se la vita – come dice G. Simmel – non vuole essere dominata né da ciò che le sta sopra (idealità), né da ciò che le sta sotto (fisicità), essa sfugge a qualsiasi condizione che vuole ricostruirla dall'esterno. Si tratta di capire se questa 'essenza' della vita che

<sup>22</sup> G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, cit., p. 83.

<sup>23</sup> G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, cit., p. 105.

sfugge sia al soggetto, sia all'oggetto, riposi in una forma normativa interna e autocostruttiva. In altri termini il nostro scopo è quello di vedere se è possibile, a partire dal carattere tragico del rapporto vita-forma, fondare una concezione di vita che sia immediatamente forma e contenuto, come realtà che presenti in sé una propria normatività. Al riguardo, dice G. Simmel:

La posizione degli organismi all'interno del loro mondo è tale che essi in ogni attimo possono mantenersi in vita soltanto attraverso un qualche tipo di adattamento, nel senso più ampio della parola. Il rifiuto di questo adattamento significa la morte<sup>24</sup>.

Nell'uomo si perde questa condizione fondamentale, in cui la vita cerca nell'ambito oggettivo 'rinforzi' per mantenere la differenza nei confronti della morte. Sembra che la vita dell'uomo, sciolta dal suo carattere meramente normativo – definito sull'opposizione vita-morte – sia un processo infinito (spirituale) che cerca un proprio senso nella finitezza delle forme esterne senza mai trovarlo.

In questo modo però si eleva al di sopra di esse (tra la vita e la morte, intese come realtà antitetiche) qualcosa di più alto, valori e tensioni della nostra esistenza, che sono superiori alla vita e alla morte, e non sono più toccati dal loro contrario, e nei quali soltanto la vita giunge propriamente a se stessa, al più alto senso di se stesso<sup>25</sup>.

Se l'uomo fosse eterno – continua G. Simmel – non vi sarebbe alcun reale impulso a ricostruire la vita al di fuori dei suoi contenuti intrinseci. L'apprensione della morte porta l'uomo a sciogliere

(...) quel legame, quella solidarietà dei contenuti della vita con la vita<sup>26</sup>.

In questo modo si spezza quel senso di continuità che lega la vita a se stessa. In altre parole, l'uomo ha bisogno di un corpo

<sup>24</sup> G. Simmel, *Metafisica della morte*, in *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, cit., pp. 69-70.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 71; la parentesi è nostra.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 72.

extraorganico (la cultura) per far vivere i suoi contenuti soggettivi.

L'uomo non finisce dove finisce il suo corpo o l'area che comprende la sua attività immediata. La sfera della persona è piuttosto costituita dalla somma degli effetti che emanano da lui temporalmente e spazialmente<sup>27</sup>.

A differenza del corpo inorganico, il vivente ha in sé la forma-contenuto. È cioè la forma-corpo che consente di stabilire un confine con l'esterno. L'immediatezza tra forma e contenuto costituisce l'essenza normativa della vita in quanto tale. Costituisce il confine tra la vita e la non-vita. Forma e contenuto sono inseparabili e cessano nella misura in cui la forma-corpo si confonde con la natura circostante. La vita inizia e finisce nella sua forma, con se stessa. I suoi contenuti non permangono attraverso forme esterne, non c'è distacco. Tuttavia c'è qualcosa di comune che unisce tutti gli esseri viventi al di là delle loro diversità morfologiche: la loro appartenenza comune alla normatività della vita. Ossia la continuità tra le forme avviene attraverso la riproduzione della vita in quanto tale. La forma-corpo assume rilevanza nella sua biologicità in quanto anticipa normativamente qualsiasi tentativo di fondare contenuti normativi esterni alla vita stessa.

Nell'uomo, invece, si verifica la dissociazione tra forma e contenuto. Il senso comune della vita viene assimilato agli oggetti che determinano l'estraniamento dell'uomo dal corpo. Così le forme culturali tendono a rappresentare la vita attraverso forme sempre più astratte. Qui dovremmo parlare piuttosto di 'simbolo' come forma che ha già in sé quel distacco dalla vita nella sua non rappresentabilità costitutiva.

In questa ricerca continua di un equilibrio che non può essere 'superficiale' ci assistono, secondo Simmel, i fattori simbolici dominanti l'interazione. Ad esempio nella società moderna è il denaro e la sua certezza fittizia che *fissa i ruoli e le funzioni*. Senza questo simbolo dell'interazione entrerebbe in crisi nel mondo moderno tutta la realtà 'funzionale' delle interdipendenze. Nell'ipotesi di una crisi di questo simbolo ve-

<sup>27</sup> G. Simmel, *La metropoli e la vita mentale*, in *Immagine dell'uomo*, a cura di C. Wright Mills, Milano, Comunità 1982, p. 536.

dremmo crollare d'improvviso come un mondo di cartapesta tutta questa realtà di ruoli e di funzioni alla quale Durkheim prima e il funzionalismo poi sembrano aver dato una dimensione di irreversibilità<sup>28</sup>.

La tragicità della cultura moderna porta al culmine più alto la differenza tra i contenuti della vita e quelli delle forme.

Con la crisi delle grandi rappresentazioni del mondo si spezza l'equilibrio tra l'uomo e le cose, e il corpo (la vita) esce progressivamente dal circuito della simbolizzazione. Il conflitto da esterno diviene interno. La duplicità dell'essere umano assume un nuovo significato.

Ora se i contesti sociali sono le forme parziali che traducono l'infinitezza della vita, il corrispettivo, sul piano individuale, è dato dalla mente umana.

La mente trasforma l'infinito in finito. La mente pensante si pone al centro di un universo che scorre<sup>29</sup>.

La mente è una struttura che si organizza, prende forma in quanto si nutre di informazioni, e cioè interagisce con l'esterno e, allo stesso tempo, è in stretto rapporto con l'organismo. E la mente diventa, nella misura in cui entrano in crisi le forme simboliche del mondo, il limite estremo tra la vita e la forma. Vale a dire che i confini appaiono sempre più vicini alla forma-individuo. Tutte le distinzioni (intraumane) sembrano dipendere adesso da questo fragile confine, che appare sempre meno impermeabile.

La vita è un piccolo vortice di energia. Durante il vortice il corpo vivente cambia. Così cambia la sua mente, che passa dall'indifferenza all'abbandono, al rimpianto, alla coscienza della temuta linearità (e della fine) della vita<sup>30</sup>.

La mente diventa il confine più vicino; l'ultima barriera che separa il corpo dalle forme. La mente è quella forma che avverte maggiormente l'immediata presenza del corpo (vita).

Quando non è più possibile alimentare l'energia vitale attra-

<sup>28</sup> C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, introduzione a G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, cit., p. CLXVI.

<sup>29</sup> E. Di Mauro, *Il dio genetico*, Roma, Kepos 1991, p. 82.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

verso forme esterne, la mente dell'uomo avverte l'inevitabile confronto, senza alcuna mediazione simbolica, con la vita come realtà originaria, biologica. La mente si svuota delle forme sociali. E ciò riflette il senso di un radicale mutamento nell'ambito dei rapporti sociali.

G. Simmel individua questa trasformazione nell'emergere del fenomeno della socievolezza come

(...) una realtà artificiale, formata da esseri il cui solo desiderio consiste nel realizzare la reciprocità pura (...) <sup>31</sup>.

In questo modo:

La socievolezza (...) svuota di contenuto le forme sociologiche della reciprocità, le spinge all'astrazione e conferisce loro un'esistenza di pure parvenze <sup>32</sup>.

Questo apparente equilibrio che caratterizza il fenomeno della «socievolezza», questo mondo ideale in cui l'interazione assume la forma del gioco, non annulla le tensioni, ma le circoscrive nello spazio privato dell'individuo. In questo senso abbiamo detto che la corporeità della vita emerge sempre più come il dato contingente della mente.

Il corpo con i suoi stimoli continui, interferisce, contrasta e disturba il proprio processo di simbolizzazione.

La mente umana è incessantemente posta di fronte a questo problema <sup>33</sup>.

Allora solo il riconoscimento, da parte dell'uomo, del corpo può attribuire una forma alla vita capace di escludere dal proprio ambito quella continua tensione verso una forma ideale di esistenza. La perdita dello spessore normativo delle forme culturali può consentire all'uomo di scoprire se stesso al di là delle forme esterne, di cogliere il senso normativo della vita come realtà non spirituale, non metafisica.

<sup>31</sup> G. Simmel, *Forme e giochi di società. I problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli 1983, p. 83.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>33</sup> A. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Roma, Borla 1992, p. 41.