

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

Vol. IX, No 1 (2018)

Senso del vivere e conflitto. Georg Simmel interprete inattuale della contemporaneità

Francesco Mora

*Online Journal of the “Sciences for Peace”
Interdisciplinary Centre - University of Pisa*



This paper has been refereed through double-blind peer review

Received: 1 May 2018

Accepted: 15 July 2018

To cite this article:

Mora, F. (2018), "Senso del vivere e conflitto. Georg Simmel interprete inattuale della contemporaneità", *Scienza e Pace*, IX (1), pp. 59-80.

Creative Commons BY-NC-SA 4.0



Senso del vivere e conflitto. Georg Simmel interprete inattuale della contemporaneità

Francesco Mora *

Abstract

Il contributo si propone di indagare l'idea di conflitto nel pensiero polivoco di Georg Simmel. Essa, per essere correttamente interpretata, deve essere letta attraverso la *Lebensphilosophie* simmeliana, manifestandosi come problema centrale della sua filosofia. Infatti il conflitto vita/forma riassume in sé tutti i singolari contrasti che segnano l'esistenza dell'uomo. A partire dall'idea di cultura e della sua crisi, attraverso alcuni snodi determinanti della filosofia simmeliana, si sono investigati alcuni momenti della sua produzione, al fine di mettere in luce l'adialetticità e l'eternità del conflitto nella vita, divenuta il «re nascosto» della nostra *Kultur*. I punti cospicui che hanno permesso una navigazione non sempre lineare sono stati individuati non solo attraverso la particolare e originale filosofia simmeliana ma anche in virtù di una ricostruzione non strettamente cronologica della sua ultima produzione che va dal 1914 al 1918. In tal modo si è proposta una chiave di lettura del conflitto e della filosofia della vita che mettesse in luce il carattere di reciprocità e di ciò che si può definire l'unicità simmeliana, l'*apax* del suo pensiero, ancora determinante per la nostra contemporaneità.

The paper aims to investigate the idea of conflict in the polyvocal thought of Georg Simmel. To be correctly interpreted, it must be read through the Simmel's *Lebensphilosophie*, manifesting itself as an head problem of its philosophy. Indeed, the life / form conflict summarizes in itself all the singular contrasts that mark the existence of man. Beginning from the idea of culture and its crisis, through some crucial junctions of the Simmelian philosophy, some moments of its production have been investigated, in order to highlight the adialectic and eternal nature of the conflict in life, which has become the «hidden king» of our *Kultur*. The conspicuous points that have allowed a not always linear navigation have been identified not only through the particular and original Simmelian philosophy but also by virtue of a not strictly

* Professore Associato di Storia della Filosofia, insegna Storia della filosofia contemporanea all'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Ha pubblicato numerose monografie e saggi, in particolare sul pensiero di Georg Simmel e di Martin Heidegger, oltre che su Aristotele e sulla filosofia francese contemporanea. È redattore della rivista «Filosofia e Teologia», membro del Collegio didattico e del Collegio di dottorato in filosofia del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali. È stato relatore in Convegni nazionali e internazionali. Ha fatto parte di Commissioni per valutazioni comparative (Sassari e Milano) ed è revisore per l'Anvur. Recentemente ha introdotto una nuova versione degli ultimi scritti di filosofia della storia di Simmel e sta lavorando a una monografia su Heidegger. Email: mora@unive.it

chronological reconstruction of his last production which goes from 1914 to 1918. In this way it was proposed a key to understanding the conflict and the philosophy of life that highlights the character of reciprocity and of what can be defined as Simmel's uniqueness, the apex of his thought, still decisive for our contemporaneity.

Parole chiave / Keywords

Vita, Forma, Conflitto, Reciprocità, Guerra
Life, Form, Conflict, Reciprocity, War

L'ultimo periodo della vita di Simmel, il più tragico non solo dal punto di vista della sua esistenza ma anche e soprattutto per l'intera Europa¹, rimane cruciale per la comprensione del suo pensiero, in quanto vuole esprimere in maniera *disperatamente* sintetica le domande fondamentali (*Grundfragen*) della tarda modernità. Difficile è approcciare i testi che Simmel produce tra il 1914 e il 1918, sia per lo spessore teoretico, l'originalità interpretativa e la personalissima forma espositiva – Simmel è ritenuto, a ragione, il maestro della «forma-saggio», ripresa poi esemplarmente da Benjamin² –, sia perché gli ultimi contributi simmeliani richiedono uno sguardo d'insieme verso la sua polisemica produzione. Attraverso un percorso non lineare, aprendo possibili vie e deviando da sentieri sicuri e già intrapresi, grazie a una logica del frammento e dei *Momentbilder sub specie philosophiae* (Simmel 2005), si cercherà di fornire le immagini di un sempre mutevole paesaggio di concetti, a prospettive

1 "Mio marito ed io ricevemmo ancora una meravigliosa lettera d'addio, che sempre conservata è purtroppo introvabile. In essa si manifesta il vero filosofo che accetta la sua sorte. Essa si compì poco prima del crollo della Germania e passò quindi in secondo piano di fronte a quella del tutto", Marianne Weber, *Erinnerung an Georg Simmel*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Dunker & Humblot, Frankfurt a.M. 1958, p. 218.

2 Cfr. al proposito, G. Lukács, *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in Id., *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, postfazione di F. Fortini, SE, Milano 1991, pp. 15-37; "Il saggio di Simmel, il "modello" simmeliano del saggio, rimane il prototipo del saggio contemporaneo. Nulla è più mistificante del confonderlo con l'aforisma nietzscheano", M. Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Editrice, Roma 1973, p. 79; poco più sopra scrive "nella forma saggio, Simmel "bloccava il problema della sintesi, negando (e non solo indirettamente) la possibilità stessa di un'idea di sistema", ivi, p. 78. Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976.

ermeneutiche variabili, per riprodurre quanto più possibile l'*apax* simmeliano, con le sue metafore e i suoi rovesciamenti di piani teoretici, che trovano «forma» concettuale nella figura del *chiasmo*. Non la via battuta quanto “fuorviante” del relativismo, né quella del pensatore della crisi (*Übergangsphilosoph*), di matrice lukácsiana, o di una asistematicità sistemica, come vuole Rickert³, guideranno l'ipotesi di lettura, bensì soltanto evidenziare il senso costante di tentativo che la filosofia di Simmel manifesta.

L'idea di «conflitto» getta le proprie radici sul terreno scosceso della *Lebensphilosophie* e trova la sua applicazione più generale in quella che, con termine tecnico, può essere definita l'*Auseinandersetzung* tra vita e forma. Tuttavia, la conflittualità, che come si vedrà più avanti si differenzia essenzialmente da qualsiasi filosofia del *polemos* così come da una mitologia della guerra, innerva ogni aspetto dell'esistenza materiale e spirituale, che Heidegger, giovane libero docente, avrebbe poi chiamato *faktisches Leben* (vita fattiva), fa dunque tutt'uno con due nozioni fondanti la stessa filosofia simmeliana quali *Vergesellschaftung*, e in modo specifico e principale *Wechselwirkung*. Quest'ultima intesa come «relazione reciproca» o «reciprocità», diviene, come afferma lo stesso Simmel, da principio rilevabile in ambito sociale, principio generale valido come fondamento della nuova metafisica della vita (Simmel 2010, Mora 2005). Le tre figure costitutive dell'«intuizione della vita», qui richiamate, sono tutte portatrici di una dualità originaria; in particolare, più che la generica *Vergesellschaftung*, «associazione» (Cavalli, Giordano 1989), il principio duale, la duplicità originaria, si manifesta in tutta la sua forza fondante nella reciprocità e nel conflitto.

Esempio evidente è il rapporto che viene a instaurarsi nella sfera erotica. L'incipit del *Fragmente über die Liebe* dice: “il primo conflitto e la prima

3 G. Lukács, *Ricordo di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Isedi, Milano 1976, pp. 117-122. “Si deve parlare – se si vogliono definire con precisione i confini della sua natura [di Simmel, n.d.r.] che qui vengono alla luce – di una mancanza di centro, di una incapacità di giungere a conclusioni definitive, prive di mediazioni. Simmel è il più grande filosofo della crisi (*Übergangsphilosoph*) della nostra epoca, per racchiudere in una frase grandezza e confini; egli è il vero filosofo dell'impressionismo”, ivi, p. 118. Rickert sembra abbia definito Simmel “il sistematico dei non sistematici”, Cfr. L. Marcuse, *Erinnerung an Georg Simmel*, in K. Gassen, M. Landmann (hrsg von), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, cit., “mai Simmel ha violentato i suoi risultati né li ha costretti a una superiore armonia”.

ricomposizione che la coscienza umana deve affrontare sono quelli che nascono dal rapporto tra l'io e il tu" (Simmel 1995); la relazione d'amore non è né "altruistica" né "egoistica", poiché l'amore, come afferma Simmel, a differenza di quanto sostiene Schopenhauer, che lo intende derivante dall' "unità metafisica di tutti gli esseri", non annulla "l'esser-per-sé dell'io e quello del tu", ossia non elimina le individualità singolari che restano tali anche nell'unione reciproca del rapporto d'amore, "anzi ne fa la condizione grazie alla quale si verifica l'annullarsi della distanza". Viene così meno l'egoistica volontà di vita, che corrisponde all'impulso dell'agire teleologico individuale e soggettivo. E però, se si considera l'amore nella sua dimensione erotica, in cui sensualità e sentimento confluiscono, anche questa dimensione che evidenzia la duplicità degli aspetti istintivi e teleologici dell'individuo – cioè il desiderio sessuale dell'altra/o –, non coglie, secondo Simmel, l'intima "unità decisiva dell'amore" (Simmel 1995), unità che si esprime, come la vita, in un rapporto di due singolarità autonome, in un conflitto che resta tale.

La forza che relaziona e tiene assieme due entità così eterogenee e conflittuali come l'io e il tu, ancor più differenziantesi nella loro sessualità – il *Geschlecht* messo a tema da Derrida rispetto a Heidegger e al suo saggio su Trakl (Derrida 1991, Heidegger 1984, Trakl 1974) – sgorga unitaria dalla vita; anche in questo scritto, pubblicato postumo nel 1921, l'orizzonte teoretico dal quale si costituisce l'alterità, risulta essere la *filosofia della vita*, nella duplice caratterizzazione di *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*, «più-vita» e «più-che-vita». Quest'ultima, quanto decisiva, elaborazione teorica del pensiero simmeliano, che prenderà forma compiuta nell'ultima opera del 1918 (Simmel 1938, 1997), è tuttavia rintracciabile fin dai saggi che Simmel produce a partire dal 1910. Con questo non s'intende sostenere che la *Lebensphilosophie* divenendo una sorta di denominatore comune annulli il *multiversum* specifico della *Kultur* simmeliana (Krakauer 1982) che resta l'unicità del suo pensiero, bensì piuttosto indicare nel *conflitto* che avviene tra le molteplici formazioni (*Formungen*) – conoscitive, religiose, artistiche, sociali, tecniche, storiche, istituzionali – e la vita creatrice: "è caratteristico della vita (...) produrre più vita, essere un più-vita; a livello spirituale invece le è proprio produrre qualcosa che è molto di più della vita ed essere più-che-vita" (Simmel, 1995). Se la vita della forma è quel *più*, quell' «in quanto» visibile – *malista eidenai* –, la dimensione del *fuori*, essa ha nella il suo *limite esterno* e nella propria singolare esperienza esistenziale il suo *limite interno*. Nel conflitto tra questi due territori dai confini impenetrabili consiste il tragico della modernità.

L'essenza stessa del *Leben* nella sua duplice valenza si manifesta come prassi conflittuale, come movimento e contromovimento, come "controprassi"⁴ che incrocia trasversalmente i sentieri certamente non rettilinei della filosofia di Simmel. Il conflitto che ne segue, fornisce una particolare *estetica del tragico*, tipica del *finis Austriae* e in generale della Mitteleuropa (Magris 1976); non è la *forma* (l'*eidos* greco o la perfezione neo-classica) ma l'insuperabilità della condizione del conflitto, la sua perenne inconciliabilità, a creare quell'ordine instabile, quell'equilibrio sempre volvente. La contraddizione, mai sanabile né tanto meno superabile (*Aufhebung*), che costituisce la vita dell'uomo della tarda modernità, l'uomo di *Kakania*⁵, delinea il carattere tragico e duale del conflitto, nella sua essenziale adialetticità; il conflitto proprio in quanto motore della "realtà umana"⁶ è il fondamento che ne esprime l'inoltrapassabile contraddizione. La distanza da ogni visione conciliatoria e irenica della vita e dei suoi contenuti non può essere coperta né temporalmente – non basterebbe un'intera esistenza⁷ – né logicamente, tanto essa fonda la tragedia e il conflitto della *Kultur*. "Questo conflitto non è superabile (come credono i «pedanti mummificati», per i quali i problemi sono là «a bella posta per venir risolti») ma trasformabile soltanto, in continua trasformazione"⁸ che è trasformazione sì delle forme – le Forme sono soltanto trans-formazioni – ma anche del soggetto spirituale, cosicché ciò che muta è il rapporto di reciprocità (*Wechselwirkung*) che conflittualmente tiene relate vita e forme, o più semplicemente i contenuti oggettivi della cultura. La metamorfosi delle forme è prodotta e allo stesso tempo produce un mutamento nel soggetto, che percependo il distacco e l'essenziale e definitiva autonomia delle forme dalla loro origine vitale, non si sente più "a casa" in esse, cioè non si riconosce più nei contenuti oggettivi della cultura e della civiltà in cui vive. Il senso di spaesamento, l'*Unheimlichkeit* di cui in più luoghi e in tempi diversi tratta Heidegger riguardo all'essenza

4 D. Formaggio, *Per una nuova lettura di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, cit., pp.10-14.

5 Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1972, vol. I, § 8. *La Cacania*, pp. 26-31. "Nell'Austria degli Absburgo tutto era imperial-regio, Kaiser-Königlich, abbreviato in K.K., che si pronuncia *kaka*", nota della Traduttrice, ivi, p.26.

6 È questa la traduzione proposta da Henry Corbin nel 1938 per il *Dasein* heideggeriano; cfr. J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 160.

7 Si veda F. Kafka, *Il prossimo villaggio*, (1916-1917), in Id., *Racconti*, a cura di E. Pocar, tr. it. di R. Paoli, postfz. di P. Roth, Mondadori, Milano 1992, p. 249.

8 M. Cacciari, *Intransitabili utopie*, postfz. A.H.von. Hofmannsthal, *La torre*, tr. it. di S. Bortoli Cappelletto, Adelphi, Milano 1982, p. 174.

dell'uomo, è la "tonalità emotiva" (*Befindlichkeit*, per restare a Heidegger) propria dell'uomo simmeliano e del conflitto tragico della sua esistenza, di quella vita dello spirito che è qualcosa di più della vita in quanto, affermando la sua essenza contraddittoria e a-dialettica, può manifestarsi soltanto attraverso la negazione della propria essenza transitiva – il fluire perenne che nulla ha a che vedere con un eraclitismo di risulta – nella determinazione oggettivata delle forme della civiltà. Senza forma non c'è vita e senza vita non c'è forma; l'essenza della vita si esprime nella più tragica delle contraddizioni, ossia nella oggettivazione irrigidita in forme-limite (Desideri 1993). La logica chiasmatica fa tutt'uno con la logica del conflitto e con la sua adialetticità; esso, allora, costituisce il rapporto stesso che tiene unite, nella distanza e nell'autonomia – come madre e figlio il cui cordone ombelicale è stato per sempre reciso – la vita in quanto *Mehr-als-Leben* – il sopravvanzare la vita a-formale (*Mehr-Leben*), non visibile né afferrabile con la *theoria* in quanto puro fluire – e le formazioni che bloccano, solo temporaneamente la produzione spirituale; in questo senso

L'uomo non si inserisce spontaneamente nella realtà naturale del mondo come l'animale ma (...) le si oppone con i propri fini (...). Con questo grande dualismo nasce il processo infinito fra il soggetto e l'oggetto (...). Lo spirito produce infinite forme che continuano ad esistere con una propria autonomia, indipendentemente sia dall'anima che le ha create, sia da ogni altra anima che le accoglie o le rifiuta (Simmel 1976).

La lunga citazione riprende l'inizio del famoso saggio del 1911/12 pubblicato nella rivista «Logos» ed è esplicativa dell'originaria conflittualità che viene a instaurarsi tra produttore e prodotto, se così ci si può esprimere, e come il secondo, pur non essendo innervato di vita, abbia un'esistenza autonoma, che svolge per la vita soggettiva la funzione manifestativa. Ma va pure sottolineato che per Simmel i termini *Geist* e *Seele*, spirito e anima, appaiono qui, a differenza di quanto ad esempio sostiene Klages (Klages 1981), come sinonimi; soggetto, spirito, anima, come coscienza e vita psichica vivono nell'indistinzione del *Lebensstrom*, termini che si differenziano nelle modalità produttive ma soprattutto nei modi di relazione e quindi di conflitto che mettono in atto con le forme della realtà (*Gestaltungen*). Pensare il conflitto come inconciliabile, come assenza costante di mediazione, senza alcuna tregua figlia di compromessi, e quindi come a-dialettico, significa pensarlo come il Nuovo che ri-determina e trans-forma la *Kultur* attraverso nuovi linguaggi e nuove modalità di oggettivazione. Alla *Kultur* storicista che normava la soggettività hegel-marxiana, questo conflitto (*Konflikt*) sostituisce nuove forme di socializzazione e

di razionalizzazione che mutano la sfera dell'interiorità umana (*Geist-Seele*), messa magistralmente in luce da Musil e dal suo uomo senza qualità proprio perché le possiede tutte.

Nel corso del semestre estivo del 1913 – *L'etica e i problemi della cultura moderna* – pervenutoci attraverso gli appunti delle lezioni di Kurt Gassen, Simmel afferma che *il conflitto è una forma di unità, infatti l'unità della lotta (Streit) è spesso più grande di quella di una pacifica convivenza* (Simmel 1968, 80).

Il conflitto è dunque per Simmel l'espressione più alta della vita, proprio in quanto lo si pensa per esempio come conflitto dei doveri, esso si manifesta in una duplicità formale che vede da un lato l'io individuale, Antigone che vuole “conservare il suo valore particolare, senza allo stesso tempo sprofondare nell'instabilità del soggettivismo” (*Id.*, 69) e dall'altro la legge universale dello Stato, impersonato da Creonte. Tuttavia, Simmel specifica che nel dramma, dove spesso agisce in maniera determinante il conflitto dei doveri, “si è vittima di un'illusione: in realtà il dramma non risolve affatto il conflitto attraverso la rovina di colui che è coinvolto nel conflitto”, ma al contrario la narrazione tragica – si pensi oltre che all'Antigone anche all'Edipo re – mette in primo piano “l'insolubilità del principio del conflitto” (*Id.*, 81). E Simmel continua: “l'abisso non si chiude dopo che la vittima vi è precipitata”; il conflitto permane nella sua forza di principio e “la morte dell'eroe dimostra l'insolubilità del conflitto”; in ciò consiste *il tragico*. Se l'idea di tragico è così intesa, con la morte del protagonista non si estingue il conflitto, non si chiude l'abisso, poiché la vita è questa perenne lotta; la duplice valenza del conflitto – il suo essere unità, come l'amore, e il suo essere “separazione, differenza, distanza” (Cacciari 1982, 117) – mostra in tutta la sua forza la permanenza dell'antitesi e della contraddizione nella vita.

E tuttavia il conflitto accade, è l'evento che determina la vita individuale e spirituale e i contenuti di epoche che a loro volta si oltrepassano di volta in volta; in tal modo l'uomo, in sé unitario, vive in “un dualismo fluido”. Il debito che contrae Scheler riguardo al conflitto dei valori e al loro senso tragico, trova in Lukács una sua variante, poiché a differenza di quanto è stato autorevolmente sostenuto, l'inconciliabilità e l'impossibilità di un superamento dialettico del conflitto non “è implicita in Simmel [e] esplicita, invece nel Lukács di quegli anni”; a nostro avviso, nessuna utopia è riscontrabile nell'idea simmeliana di

tragico, che non può essere la *forma* del conflitto, in quanto quest'ultimo innerva la vita (*Mehr-als-Leben*) stessa, mentre il tragico è il risultato di una lotta per la vita e per la morte (Kojève 1996, 1948) che non ha fine con l'estinzione e che rimane adialetticamente insuperabile; in questo senso allora, il tragico non è utopia ma rappresentazione formale dei contenuti della *Kultur*, manifestazione fenomenologica del conflitto tra spirito soggettivo e spirito oggettivo. Infatti, lo spirito soggettivo, oggettivando le proprie creazioni, permette allo spirito oggettivo di divenire autonomo, facendo sorgere un "mondo autosufficiente, indipendente da chi lo apprende".

Se nel 1913 Simmel definisce la cultura "come la via dal soggetto verso un suo più alto grado, attraverso lo spirito oggettivo" (Simmel 1968, 83), nel saggio del 1911/12 la cultura è "la via dall'unità chiusa all'unità dispiegata attraverso la molteplicità dispiegata", ossia la cultura che appartiene all'uomo e che fa di esso un *animal rationale*, viene indicata da Simmel come "un fascio di linee di sviluppo" che si dirigono in direzioni differenti e con differente lunghezza; il senso proprio della cultura consiste nel pervenire dell'uomo all'appropriarsi di ciò che sta "al di fuori di lui", cioè quando la via dell'anima "percorre valori e ordini che non sono essi stessi soggettivamente spirituali". Quelle definite da Simmel in quanto "forme oggettivamente spirituali" (l'arte, la religione, il diritto, la tecnica, le norme sociali ecc.) sono le stazioni che "lo spirito deve percorrere per conquistare il proprio valore particolare, cioè la propria cultura". E tuttavia, questa nasce dall'incontro di "due elementi, nessuno dei quali di per sé la contiene: l'anima soggettiva e un prodotto spirituale oggettivo"; così la cultura è il risultato chiasmatico di una "oggettivazione del soggetto" e di una "soggettivazione di un'oggettività"; ma cultura significa anche perfezionamento individuale attraverso una forma ultrapersonale, ossia attraverso l'alterità oggettiva che sta di fronte all'anima soggettiva, essenziale e metafisica alterità ed estraneità dei contenuti di cultura – una sorta di feticismo postmarxiano – rispetto allo spirito soggettivo che pure li ha creati. La logica che sottende questo processo sempre più rapido, che "sospinge i prodotti, in quanto prodotti dello spirito, facendoli crescere l'uno dall'altro, è la logica culturale degli oggetti"; così mentre i contenuti dello spirito oggettivo aumentano con un ritmo vertiginoso la capacità dell'uomo di controllarli diventa sempre più limitata e l'uomo della tarda modernità vive questa "situazione problematica"; egli vive la differenza dilaniante tra ricezione limitata e gli infiniti stimoli cui è sottoposto nel metropolitano *Nervenleben*:

Circondato da un'infinità di elementi della cultura, che non sono insignificanti, ma fondamentalmente nemmeno significativi, che, nella loro massa, hanno qualcosa di soffocante (...) l'uomo non può assimilare nella propria interiorità ogni singolo contenuto, ma nemmeno limitarsi a rifiutarlo, poiché appartiene potenzialmente alla sfera culturale (Simmel 1979).

Il gap tra infinita manifestazione delle oggettivazioni formali e la limitatezza dello spirito soggettivo è la causa principale del conflitto della cultura moderna, conflitto che è bipolare: se da un lato lo spirito oggettivo travalica quello soggettivo, dall'altro lo spirito soggettivo supera il primo per l'incompletezza e l'insufficienza che le sono proprie. Questo stato di fatto è per, Simmel, lo specifico della "attuale situazione culturale"; "le forme generali delle infinite opere e categorie della cultura" (Simmel 1968, 85) non hanno subito da secoli mutamenti essenziali, cosicché gran parte degli uomini non si riconoscono in nessuna forma culturale e non hanno la possibilità di creare nuove produzioni dello spirito oggettivo, una nuova cultura in grado di superare quella ormai ingessata in categorie storiografiche obsolete. I differenti indirizzi artistici, scientifici, religiosi, filosofici, teoretici e pratici, opposti l'uno all'altro e inconciliabili, cercano la singolare affermazione in una "panmistione", in un coacervo che se può avere un'unità in ambito di spirito soggettivo, non trova alcun spazio applicativo nelle "presenti categorie della cultura"; allora, continua Simmel, "si ha l'impressione, come se l'individuo fosse diviso, mentre invece sono soltanto le categorie che sono insufficienti" (Simmel 1968, 85).

Si fa strada l'idea che la *Kultur* altro non sia che l'allargarsi di questo dissidio, di questo dualismo conflittuale; i conflitti individuali che si manifestano negli ambiti oggettivi indicano come il conflitto nella sua adialetticità rappresenti "l'autonomia e il carattere specifico del singolo" e tale autonomia, sempre più ampia, del singolo individuo scioglie i legami collettivi, pur essendo l'uomo contemporaneo appartenente a un gran numero di differenti cerchie sociali (Simmel 1989, 347-391). Tuttavia l'uomo, proprio per questa ragione, viene isolato e parcellizzato per ogni singolo ambito di attività; l'amplissima autonomia di cui gode lo porta soltanto in una situazione – questa sì tragica – per cui però, come acutamente afferma Simmel, "autonomia significa solitudine" (Simmel 1968, 87). L'appartenenza a più sfere sociali non è elemento di pacificazione, bensì acuisce e approfondisce il solco tra gli ambiti conflittuali: *tanto più acuti sono i contrasti, tanto più contrastata sarà la vita del singolo, ma anche tanto più grande la coscienza dell'unità (Ibidem).*

L'uomo conflittuale della tarda modernità, l'uomo *unheimlich*, inquietante e perturbante,⁹ trova la sua unità soltanto nel conflitto e "il conflitto è possibile solo nell'unità"; l'io si riconosce unitario e si costituisce come unità nella misura in cui vive la propria vita come *Konflikt*. Allora, «conflitto», per Simmel, all'altezza del 1913 – prima dello scoppio della macelleria della prima guerra mondiale – alle soglie del crollo degli Imperi e della cosiddetta *gute alte Zeit*,¹⁰ diviene la forma in cui lo spirito soggettivo, la coscienza, l'io dell'uomo si costituiscono come tali e si contrappongono al mondo.

Siamo, dunque, alle soglie di quelle che per Simmel sono le *geistige Entscheidungen* che saranno prese in considerazione non in ordine cronologico ma, in un certo qual modo *à rebur*, partendo dal saggio del 1916 che titola *La crisi della cultura* (Simmel 2003, Giacometti 2010). Lo straordinario e rapido sviluppo della tecnica ha prodotto una sempre maggiore settorializzazione che lega l'uomo "in una rete di mezzi e mezzi di mezzi" che lo allontana, invece di avvicinarlo e facilitare il raggiungimento dei suoi scopi "originari e definitivi". Se questa è la prima antinomia della cultura, la seconda "contraddizione", che mostra tutta l'insensatezza di una vita tecnologica, si produce dal fatto che "le forme oggettive in cui una vita creatrice si è depositata" hanno uno sviluppo autonomo nella loro obiettività. La già osservata autonomia delle forme oggettivate, riaccolte dalla vita dello spirito, per poi abbandonarla definitivamente, è motivo centrale del conflitto tra il fluire della vita e la rigidità attualizzata delle formazioni culturali che si contrappongono alla vita "come regni amministrati secondo le proprie leggi" (Simmel 2003).

È da qui che nasce la problematicità dell'uomo moderno, che porterà alla crisi dell'umanismo, del peso insostenibile degli innumerevoli prodotti tecnico-culturali che trasformano la *Kultur* in mera *Zivilisation*, il cui ritmo e le continue trasformazioni non possono essere assorbiti, né tuttavia respinti, dalla vita dello spirito. La cultura occidentale fatta di mezzi soffoca i fini della vita, mentre le forme oggettivate, dotate di una processualità e di leggi autonome, diventano estranee alla vita spirituale soggettiva, che procede con un ritmo differente e più

9 Si veda S. Freud, *Il perturbante* (1919), in Id., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, tr. it. di S. Daniele, vol. 1, Boringhieri, Torino 1969, pp. 269-307; M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio, Mursia, Milano 2003.

10 Cfr. A. Schnitzler, *Verso la libertà*, tr. it. di M. Bistolfi, postfazione di G. Zampa, Mondadori, Milano 1981; S. Zweig, *Il mondo di ieri*, tr. it. di L. Mazzucchetti, intr. di M. Gelsi, Mondadori, Milano 1979.

lento. Tale alterità induce a riflettere sulla crisi della cultura, anche perché ormai ogni progresso tecnologico è considerato come un avanzamento della cultura e della civiltà, confondendo i mezzi con i fini. Sostituire gli scopi della vita con i mezzi formali della civilizzazione tecno-formale rappresenta per Simmel “i sintomi di una cultura malata”, di cui la guerra è l’esplosione di questa malattia. Ma, si chiede Simmel, può la guerra essere anche fonte di guarigione?

Pur lontano dalla posizione futurista che vedeva nella guerra la “sola igiene del mondo”¹¹, Simmel, in consonanza con tutto il ceto accademico, sposa le tesi sostenute nell’*Aufruf an die Kulturwelt*, l’«appello dei 93» (Canfora 1979), redatto da Wilamowitz-Moellendorf, nelle «idee del ‘14» che occupano tutto lo spazio di possibili espressioni culturali. La «guerra tedesca», a differenza di quanto sosterrà qualche anno dopo Jünger (1997), è una vera e propria *Mobilmachung* in cui gli intellettuali e gli uomini di cultura hanno il compito di diffondere con ripetute conferenze, discorsi e una pubblicistica bellicistica lo spirito unitario della *Kriegszeit*. Strategico risulta l’obiettivo del raggiungimento di uno «spirito unitario del ‘14» in cui convergono le più eterogenee forze politiche e strati sociali – “dagli estremisti ai liberali, dai conservatori statolatri ai socialisti maggioritari” – al di fuori di questa area totalizzante, l’unico dissenso è espresso dalle minoranze radicali “non solo proletarie (Liebknecht, Luxemburg, Mehring) ma anche borghesi” (Canfora 1979,13); i pochi «pacifisti» – termine spregiativo – erano considerati e trattati come dei reietti.

Insomma, l’intera Accademia tedesca si dimostrava compatta non solo nel sostegno ma anche nell’esaltazione della guerra, e almeno nell’agosto del 1914 ogni componente della società desiderava prendere parte al “moto di opinione «patriottica»”. Lo «spirito del ‘14» è dunque il mastice che fa di una società vitale e polimorfa prebellica, basata sulla relazione reciproca (*Wechselwirkung*) – va ricordata la definizione che Simmel fornisce nella *Philosophie des Geldes*: “l’uomo è colui che scambia” – una *Volksgemeinschaft*, (Schmitt 2005, Tönnies 1979) una comunità chiusa di popolo che per un verso si oppone al mercantilismo imperialistico britannico (Sombart 2012), e per un altro propone come “idea-forza” quella di una “Mitteleuropa tedesca o tedeschizzata da Riga

11 Cfr. F.T. Marinetti, *Manifesto del Futurismo*, in «Le Figaro», 20 febbraio 1909. “Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei liberatori, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna”; cfr. pure G. Papini, *Amiamo la guerra*, «Lacerba», II, 12, 1914.

e Reval a Longway, al Tirolo, a Bagdad”¹². Lo sforzo propagandistico che coinvolge anche Simmel, se sul fronte dell’ambito religioso protestante dimostra tutta la sua “gewaltige Sprache”¹³, su quello delle «scienze» si impegna a mostrare la compenetrazione tra militarismo e cultura, tra scuola e caserma. Oltre Wilamowitz, come infaticabile propagandista guerrafondaio va ricordato Dietrich Schäffer – colui che impedì a Simmel di salire in cattedra a Heidelberg nel 1908, pur sostenuto da Max Weber, poiché nella relazione al ministero esprime il seguente giudizio sul filosofo berlinese: «è un ebreo da cima a fondo, nel suo aspetto esteriore, nel suo comportamento e nella sua mentalità»¹⁴, se poi si aggiunge che i suoi corsi sono frequentati da allievi dell’Est e perfino da donne, allora la cosa è fatta e Simmel sarà nominato ordinario proprio nel 1914, ma a Strasburgo. E tuttavia, la posizione di Simmel non è paragonabile a quella di Th. Mann o di Wilamowitz, il primo sostenitore di una visione vitalistico-nietzscheana, che esaltava la guerra come gesto eroico, l’altro che considerava Nietzsche alla stregua di un anarchico e fiero sostenitore di una via “prussiano autoritaria”; entrambi uniti, però, “nell’esaltazione «morale» della guerra” e dei suoi valori, nell’identificazione – valida questa per tutte le nazioni belligeranti – tra “cittadino e soldato”; ma Simmel non è nemmeno paragonabile all’enfasi weberiana del ’14, poi riveduta e corretta ne *I discorsi di guerra e del dopoguerra*¹⁵, né tantomeno al già ricordato *Mercanti ed eroi* di Sombart.

Certo, anche in Simmel vi è la netta sensazione che la guerra cambierà non solo la carta geopolitica ma l’essenza stessa dell’uomo europeo e del tedesco in particolare: “comunque si possano concludere gli eventi attuali, vivremo il

12 L. Canfora, *Intellettuali in Germania*, cit., p. 17. “il progetto di «Mitteleuropa» tedesca da Capo Nord al Golfo Persico è del ‘moderato’ Ernst Jäckh (*Mitteleuropa als Organismus*)”, ivi, nota 29, p. 17.

13 “Der Krieg ist nun da. Er redet einem jedem von uns, und durch ihn spricht Gott der Herr”, «Protestantenbaltt» 1914, citato da L. Canfora, *Op cit.*, p. 20.

14 Cfr. H. Liebeschütz, *Von Georg Simmel, zu Franz Rosenzweig*, Mohr, Tübingen 1970, pp. 106-107. Citato in C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, intr. a G. Simmel, *il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni Roma 1976, p. XII.

15 Cfr. M. Weber, *Discours de guerre et d’après-guerre*, Texte réunis et presents par H. Bruhns, Edition EHESS, Paris, 2015. All’inizio della guerra Weber scrive a Karl Oldenberg, da un ospedale militare di cui era responsabile amministrativo: “questa guerra è grande e meravigliosa”; e il 5 ottobre 1914 a Tönnies: “questa guerra con tutti i suoi orrori è malgrado tutto grande e meravigliosa, e vale la pena di viverla”, Max Weber, *Briefe 1913-1914*, Mohr, Tübingen 2003.

nostro futuro sul terreno e sul suolo di un'altra Germania" (Simmel 2003, 49); per Simmel diviene evidente che da questa guerra, diversa da tutte le precedenti, sorgerà una nuova Germania ma non sa e non vuole dire se migliore o peggiore. Questa guerra è la materializzazione e allo stesso tempo la simbologia più violenta di ciò che Simmel intende per conflitto, un *polemos* non eracliteo che contiene in sé tutte le contraddizioni della vita ed è per questo un *Daseinkrieg*, un conflitto esistenziale che supera qualsiasi retorica bellica per trasformarsi in una vera e propria svolta epocale per la vita umana; nulla dopo di essa sarà come prima. La guerra in quanto conflitto diventa elemento cruciale di quella metafisica vitalistica che troverà alla fine un esito ben diverso ma altrettanto drammatico; per ora, all'altezza del '14,

la durezza e la risolutezza con cui la guerra ha spianato martellando la nostra esistenza (...) pone tutto e tutti di fronte a uno spietato aut-aut tra valore e diritto e lascia spazio ormai solo a ciò che davvero ha un potere germinativo, e ciò che è rimasto autentico (Simmel 2003, 60)¹⁶.

L'uomo che non partecipa all'unità dello spirito delle «idee del '14», nell'unità assoluta per la "costituzione di una nuova Germania", quest'uomo è già "interiormente condannato", reso sterile; e quindi, dev'essere espulso dal corpo sociale, "messo in disparte". Sono parole che stonano in bocca a Simmel e che porteranno alla rottura con Bloch¹⁷, la cui critica non è solo quella di un convinto pacifista, ma di chi non riconosce più la liberalità del pensiero simmeliano, la sua filosofia della cultura e la sua *Lebensphilosophie*, in queste che sembrano soltanto acritiche dimostrazioni di sottomissione a un potere troppo grande. Già nel '14 Simmel ha ben in mente ciò che potrà accadere "la Germania non sarà o sarà un'altra Germania", riflessione senz'altro preveggente. La guerra, dunque, non è un evento storico (*historisch*) bensì un *problème* che trascende la vita dell'uomo, un'esperienza che indica la struttura trascendentale e conflittuale dell'esistenza, che ne individua la sua interna aporeticità, che non

16 Diversamente S. Freud: "anche senza alcun fanatismo pietistico, e pur comprendendo la necessità biologica e psicologica della sofferenza nell'economia della vita umana, non si può non condannare la guerra, nei suoi scopi e nei suoi mezzi", *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* a cura di M. Bertaggia, Edizione Studio Tesi, Pordenone 1991.

17 "Ernst Bloch, suo giovane allievo ed amico, lo rimprovera: «Per tutta la vita lei si è sottratto alla decisione – tertium datur – e ora trova l'Assoluto nella trincea», giungendo per questo ad una rottura", L. Perucchi, *Georg Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, cit., p. 135. Si veda anche K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958, p. 13.

può essere risolta né da dogmi metafisici né tantomeno da leggi universali perennemente valide; va tuttavia chiarito che un tale problematicismo, in qualche modo esclusivo di Simmel e ripreso poi in Italia dal suo allievo Banfi¹⁸, non ha nulla a che fare con qualsiasi tipologia di relativismo. Il conflitto, essendo la forma di scambio più immediata e violenta, obbliga la razionalità umana allo sforzo di una continua organizzazione della vita e della realtà in sistemi aperti, pronti a essere modificati in corso d'opera attraverso o una transvalutazione dei valori o in virtù di una sempre nuova e inesauribile creazione di forme che, a loro volta, manifestano la pluralità topologica del reale, il suo *multiversum*, esperienza di fatti e tempi molteplici nel presente della vita.

Il giudizio che Simmel dà sulla guerra mondiale muta, però, già nel '17, quando in essa non scorge più un evento risolutivo per la Germania, l'esperienza epocale in cui la nazione tedesca potesse ritrovare l'intimo spirito di se stessa, il "Werde was du bist" nietzscheano; in una serie di lettere a Herman Keyserling, Simmel si esprime al di là di ogni possibile dubbio sulla tragedia che ha coinvolto e trascinato nell'inferno delle trincee non solo la Germania ma l'Europa intera¹⁹. Sempre nel 1917 Simmel affermerà:

ci sono due catastrofi nella storia tedesca, la guerra dei trent'anni e il regno di Guglielmo II. Un giorno si dirà che Guglielmo II ha portato alla rovina il Reich di Bismarck.

E, sempre a Keyserling, scriverà commentando quello che definì il "suicidio d'Europa":

[...] l'Europa diventerà quello che la Grecia è stata ai tempi dell'impero romano, un'interessante meta di viaggi per gli americani, piena di ricordi

18 Cfr. A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, saggio introduttivo a G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi editore, Firenze 1920. Assieme a Rensi, Banfi ha il merito di aver portato e aver fatto conoscere in Italia il pensiero di Georg Simmel.

19 "Ho creduto molto di più che la terribile epoca delle macchine e delle valutazioni esclusivamente capitalistiche volgesse al termine e credevo anche già di poter scorgere segni di una nuova spiritualità, ancora debole e senza un giusto orientamento, ma per i miei occhi del tutto idubitabile. Ciò è ora naturalmente passato", lettera al principe Herman Keyserling, 18.5.1918, in G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse*, hrsg von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 246; citato in C. Mongardini, *Op. cit.*, pp. XVI-XVII. Si veda anche K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, a cura di E. Braun e M. Carpitella, postfaz. di R. Calasso, Adelphi, Milano 2007.

storici e di rovine, e continuerà a produrre artisti eruditi e chiacchieroni. Aveva ragione Jacob Burckhardt quando, quaranta o cinquanta anni fa, scriveva che tutti noi confidavamo troppo nella «sicurezza della nostra situazione»²⁰.

Nel 1918, consapevole dell'aggravarsi della malattia, raccoglie le ultime energie per dare alle stampe due opere che saranno non un punto d'arrivo ma un ponte, il cui arco inconcluso proietta verso il futuro²¹. Il conflitto della cultura moderna si confronta con il processo dell'esistenza umana, indicandone il carattere ontologico; lontano, ormai, da una lettura sociologica del conflitto (Simmel 1903), Simmel lo interpreta alla luce della *Lebensphilosophie* come quel principio che produce unità; il conflitto è principio oppositivo e non unità aprioricamente posta, è la dualità reciproca che fa dell'individuo un'unità inscindibile di *zoe* e *bios*, organismo olistico di anima e corporeità. Tuttavia, il conflitto della tarda modernità acquisisce una differente e più radicale modalità d'essere rispetto alle epoche storiche precedenti, e questo, forse, anche in virtù dell'accentuarsi teoretico della nozione complessa di vita. L'opposizione, infatti, che si mostra nella contemporaneità non si manifesta come lotta tra una forma "piena di vita" e una forma ormai obsoleta e "priva di vita", il conflitto non avviene cioè tra vita storicamente determinata e forma, e tra forma e forma, bensì tra la vita e il principio della forma in generale, si è al cospetto cioè di una lotta originaria "della vita contro la forma in generale, contro il principio della forma" (Simmel 1976, 108).

La forza della vita impatta nella forma e la sospinge verso la sua fine, ma, intanto, nessun'altra forma è giunta a creazione, cosicché l'epoca attuale si mostra come un intervallo, un *frattempo*, costituito da una pienezza di vita che non si manifesta in alcun nuovo contenuto culturale. "Il mutamento continuo dei contenuti della cultura e da ultimo dall'intero stile di questa" è indice e conseguenza di una infinita produttività della vita e di una "profonda contraddizione" che sta alla base del perenne mutamento del suo divenire, di contro "all'obiettiva validità e autoaffermazione delle sue manifestazioni e forme"; la vita, in tal modo, "si muove tra morire e divenire e divenire e morire", e in questo conflitto insuperabile, perché originario, consiste il "processo storico

20 Citato in L. Perucchi, *Georg Simmel*, cit., p. 135; G. Simmel, *Das individuelle Gestz*, cit., p. 244.

21 Le due opere in questione sono G. Simmel, *Intuizione della vita*, cit. e *Il conflitto della cultura moderna* a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976. Per la metafora del ponte si veda il famoso saggio G. Simmel, *Ponte e porta*, in Id. *Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova 1968.

della cultura” (Simmel 1976, 107)²². La vita non può più, nell’epoca presente, scorrere di forma in forma, proprio in quanto la vita nella sua totalità è divenuta dominante, il «re nascosto» della contemporaneità. Oltre Schopenhauer e Nietzsche, la domanda che oggi va posta è per Simmel “che cosa significa vita, qual è il suo valore semplicemente come vita?”²³ La vita, sintesi di *zoe* e *bios*, è l’originario, “il fatto primordiale”, ossia l’intersecarsi delle “linee opposte di pensiero”, “la molla profonda” è “l’opposizione contro il principio della forma in generale” (Simmel 1976, 113). L’epoca della tecnica e dei saperi specialistici impedisce all’uomo di cogliere ciò che, anche se frammentariamente (Simmel 2010, Frisby 1992), vuol venire a manifestazione, ossia “la pura immediatezza della vita”, costretta a sua volta a darsi in una forma, comunque insufficiente e limitata. In questo modo la cultura rimane dispersa in campi che hanno confini delimitati dai contenuti specifici ed eterogenei appartenenti alle *Naturwissenschaften* e alle *Geisteswissenschaften*, alla controversia sul metodo (*Methodenstreit*), (Mora 1991) e questa situazione – che si basa sul non riconoscimento della centralità della vita – non permette alla cultura di avere e di darsi una “ideale unificazione” (Habermas 1993).

Le forme della conoscenza si oppongono al fluire della vita come regioni autonome che sono delimitate da una cornice (Simmel 1985) rigida e fungono da precise e sistematiche rappresentazioni che gli uomini si fanno del mondo; tuttavia, proprio la vita con la sua energia le dissolve e si pone come idea centrale per la comprensione della realtà: “la vita diviene la causa prima metafisica, l’essenza di tutto l’essere in generale, cosicché ogni fenomeno dato è una pulsazione o un modo di manifestazione o uno stadio della vita assoluta”. Il processo della realtà è “spirito che si eleva allo spirito”, il *Mehr-Leben* si fa *Mehr-als-Leben*, precipitando nella determinazione oggettiva delle forme

22 Si veda anche O. Weininger, *Delle cose ultime*, tr. it. di F. Cicoira, intr. di A. Cavaglion, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1985, in particolare le pp. 226-238 sul *Concetto di cultura*, S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Saggittario, Boringhieri, Torino 1977.

23 Cfr. P. Szondi, *Saggio sul tragico*, tr. It. di G. Garelli, Einaudi, Torino 1996, in cui contesta a Simmel la vaghezza del suo concetto di vita; diversamente, H. Blumenberg, *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, in «aut aut», 257, 1993, nella nota in calce il traduttore (A. Borsari) precisa che “*Konsistenz* implica anche una «rigorosa connessione di pensiero», quindi in questo caso, un riferimento alla coerenza interna, alla consequenzialità della filosofia di Simmel. In esergo Blumenberg afferma: “non so se Georg Simmel avrebbe mai ottenuto risonanza con la sua *Filosofia del denaro* se non avesse concepito anche la filosofia della vita”, p. 21. Mi permetto di rinviare a F. Mora, *La borsa o la vita*, saggio introduttivo a G. Simmel, *Denaro e vita*, cit.

materiali. Questa logica dell'intuizione che coglie nell'immediatezza l'essenza delle cose facendone astrazione da ogni "mediazione intellettualistica", nella sua fenomenologia, porta alla luce il semplice fatto che soltanto "la vita è in grado di capire la vita".

Abbandonare il principio formale significa abbandonare l'idea di poter edificare un sistema chiuso, in sé veritativo e incontraddittorio, compiuto e stabile. Se ciò è la "tecnica della vita", la vita è autoproduzione e autoreferenzialità, il suo nascere e il suo dissolversi stanno in essa stessa; il suo differenziarsi dalla forma non elimina la contraddizione con il contenuto stabilizzato e in ciò "consiste il tragico conflitto della vita come spirito", conflitto che è essenziale e interno alla vita (*Mehr-als-Leben*) in quanto esistenza, la quale è consapevole di essere "organicamente e ineluttabilmente cucita a filo doppio con esso" (Simmel 1976, 123-125). La vita che si fa cultura precipita in forme dentro le quali si dibatte, perché soltanto nella forma – che ha un differente statuto logico-ontologico – la vita si può manifestare: "la vita è indissolubilmente vincolata a diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una *forma*". Nell'interiorità dell'uomo che si chiama vita (Simmel 1976, 133) si palesa la più profonda contraddizione, quell'originario e insuperabile, in quanto adialettico, principio che ha nome conflitto.

Opere citate di Georg Simmel

Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel (1918), GA, Bd. 16, hrsg.von G. Fitzi u. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano, 1938, ESI, Napoli 1997.

Der konflikt der modernen Kultur, (1918), ivi, tr. it. *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma 1976.

Beiträge aus der «Jugend» 1897-1916. Momentbilder sub specie aeternitas, hrsg. von K.C. Köhnke, GA, Bd. 17, ivi.

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, (1908) GA, Bd. 11, hrsg von O. Rammstedt, tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik, GA, Bd., 13 (II) 1909-1918, hrsg. von K. Latzel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000; geh. in «Logos», 6, 1916/1917; tr. it. *Denaro e vita*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung, (1918) K. Gassen u. M. Landmann (hrsg.von), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.

Fragmente über die Liebe. Aus dem Nachlass Georg Simmel, «Logos», X, 1, 1921; in, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzte Jahre*, Munich 1923 (Masken Verlag); GA, Bd. 17, cit.

Georg Simmels Vorlesung «Ethik und die Probleme der modernen Kultur (1913), Nachschrift von K. Gassen, «Philosophische Studien», Heft 2-4, 1949.

Die Großstädte und Geistesleben, «Jahrbuch der Gehestiftung», IX, 1903; ora in *Brücke und Tür*, Stuttgart 1957; GA, Bd. 12, hrsg von R. Kramme u. A. Rammstedt. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

Der Krieg und die geistigen. Entscheidungen, GA, Bd. 16, cit., tr. it. *Sulla Guerra*, Armando, Roma 2003.

Der Begriff und die Tragödie der Kultur, «Logos», 2, 1911/12, in Id. *Philosophische Kultur* (1911), GA, Bd. 14, hrsg von R. Kramme u. O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

Das individuelle Gesetz. Philosophische Excurse, Frankfurt a.M. 1968; GA, Bd. 12, hrsg. von R. Kramme u. A Rammstedt, Frankfurt a.M. 2001.

Riferimenti bibliografici

AA. VV. (1958), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin.

AA.VV. (1984), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Banfi A.(1920), *Il relativismo critico e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi, Firenze.

Benjamin W. (1976), *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

Bergson H. (1982), *Materia e memoria*, Città Armoniosa, Reggio Emilia.

Buber M. (1991), *L'io e il tu*, Bonomi, Pavia.

Bataille G. (1970), *L'erotismo*, Mondadori, Milano.

Blanchot M.(2003), *Lautrémont e Sade*, SE, Milano.

Blumenberg H. (1993), "Denaro o vita", *aut aut*, 257.

Bollnow O.F.(1958), *Die Lebensphilosophie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.

Cacciari M. (1973), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma.

Cacciari M. (1982), *Intransitabili utopie*, in H.von Hofmannsthal, *La torre*, Adelphi, Milano.

Canfora L., *Intellettuali in Germania*, De Donato, Bari 1979.

D'Anna V. (1996), *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Dal Lago A. (1994), *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Derrida J. (1991), *La mano di Heidegger*, Laterza, Roma –Bari.

Derrida J. (1997), *Margini. Della filosofia*, Einaudi, Torino.

Desideri F., “Il confine delle forme”, *aut aut*, 257.

Formaggio D. (1976), *Per una nuova lettura di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano.

Freud S. (1981), *La vita sessuale*, Boringhieri, Torino.

Freud S. (1969), *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Boringhieri, Torino.

Frisby D. (1992), *Frammenti di modernità. Simmel, Krakauer, Benjamin*, Il Mulino, Bologna.

Giacometti S. (2010), *Tra la scienza e la vita: l'itinerario filosofico di Georg Simmel*, Rubettino, Salerno.

Habermas J. (1993), *Testi filosofici e contesti storici*, Laterza, Roma-Bari.

Heidegger M. (1984), *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano.

Heidegger M. (2003), *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano.

Jankélévitch V. (2013), *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano-Udine.

Jünger E. (1997), “La mobilitazione totale”, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano.

Kafka F. (1992), *Racconti*, Mondadori, Milano.

Klages L. (1981), *Der Geist Widersacher der Seele*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn.

Krakauer S. (1982), *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli.

- Kraus K. (2007), *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Adelphi, Milano.
- Koiève A. (1996), *Introduzione a Hegel*, Adelphi, Milano.
- Lieber H.J. (1974), *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Liebeschütz H. (1970), *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Liebeschütz H. (1948), *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino
- Lukács G. (1991), *L'anima e le forme*, SE, Milano.
- Lukács G. (1976), *Ricordo di Simmel*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano
- Marinetti F.T., *Manifesto del futurismo*, «Le Figaro», Paris 20.II.1909.
- Magris C. (1976), *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.
- Mongardini C. (1976), *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Il conflitto della Cultura moderna*, Bulzoni, Roma.
- Mora F. (2005), *Principio Reciprocità. Filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina Editrice, Venezia.
- Mora F. (1991), *Georg Simmel: La filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma.
- Mora F. (2010), *La borsa o la vita*, in G. Simmel, *Denaro e vita*, Mimesis, Milano-Udine.
- Musil R. (1972), *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino.
- Papini G. (1914), "Amiamo la guerra", *Lacerba*, II, 12.
- Perucchi L. (1985), *I significati del visibile*, in G. Simmel, *Il volto e il ritratto*, Il Mulino, Bologna.
- Rensi G. (1991), *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano.

Schmitt C. (2005), *Stato, Movimento, Popolo*, Neri Pozza, Vicenza.

Schnitzler A. (1981), *Verso la libertà*, Mondadori, Milano.

Schopenhauer A. (1992), *Metafisica dell'amore sessuale*, Rizzoli, Milano.

Sombart W. (2012), *Mercanti ed eroi*, Aracne editrice, Roma.

Szondi P. (1996), *Saggi sul Tragico*, Einaudi, Torino.

Trakl G. (1974), *Poesie*, Rizzoli, Milano.

Vozza M. (2003), *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari.

Weber M. (2015), *Discours de guerre et d'après-guerre*, Edition EHESS, Paris.

Zweig S. (1979), *Il mondo di ieri*, Mondadori, Milano