

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

VOL. IX, N. 1 (2018)

Georg Simmel. Il conflitto nell'ontologia dell'umano

Antonio De Simone

Rivista online del Centro Interdisciplinare
"Scienze per la Pace" – Università di Pisa



Paper soggetto a *double-blind peer review*

Ricevuto il 30 aprile 2018

Accettato il 18 luglio 2018

Come citare il paper:

De Simone, Antonio (2018), "Georg Simmel. Il conflitto nell'ontologia dell'umano", *Scienza e Pace*, IX (1), pp. 33-57.

I contenuti di "Scienza e Pace" sono rilasciati sotto licenza
Creative Commons BY-NC-SA 4.0



Simmel e il conflitto nell'ontologia dell'umano

Antonio De Simone *

Abstract

Attraverso gli originali saggi di Simmel noi comprendiamo perché il fluire dinamico della vita e della storia, l'io fallibile, reciproco, non si possiede mai totalmente con se stesso come identità, affidabile e sicura. Ciò non traduce una negatività che si disloca nel mezzo, tra il negativo e l'io: cioè l'alterità, il navigante nell'in-finito. Il non-proprio-dell'io, giammai identico a se stesso, è fatto e generato dall'altro, nel conflitto. Come per Hegel, anche per Simmel l'io è costituito dal rapporto con l'altro. Una alterità che lo (ri)compone e lo erode nella vita delle forme dell'io reciproco. Non si può pensare-di-pensare la vita come flusso in cui si dislocano la coscienza, i corpi e le cose fuori da questa relazione. Le trame di questo intrico fanno sì che la vita, la società, la filosofia, la politica, la scienza e l'arte, cioè la cultura, possono farci ri-conoscere come soggetti individuali di desiderio, di potere e di sapere, nel nostro limite, in un'ontologia dell'umano e del sociale non depoliticizzante, in cui il principio reciprocità assurge a dimensione costitutiva dell'inquieto divenire dell'essere, a cui non ci si può sottrarre dal momento che l'umano è un essere imperfetto e mancante.

Through the original essays of Simmel we understand why the dynamic flow of life and history, the fallible, reciprocal self, never fully possesses itself as an identity, reliable and secure. This does not translate a negativity that is displaced in the middle, between the negative and the ego: that is, the otherness, the navigator in the in-finite. The non-proper-ego, never identical to itself, is made and generated by the other in conflict. As with Hegel, the ego is made up of the relationship with the other also for Simmel. An alterity that (re) composes it and erodes it in the life of the forms of mutual self. One can not think-of-thinking life as a flow in which consciousness, bodies and things are displaced out of this relationship. The textures of this tangle make life, society, philosophy, politics, science and art, that is culture, make us re-know as

* Filosofo e saggista, professore di *Storia della filosofia* e *Filosofia della cultura* all'Università di Urbino. Si è occupato del pensiero filosofico, politico, etico-giuridico, estetico, ermeneutico e sociologico moderno e contemporaneo; ha contribuito alla ricezione nazionale e internazionale dell'opera di Georg Simmel e di Jürgen Habermas. È autore di oltre una quarantina di volumi; tra cui: *Lukács e Simmel* (1985); *Georg Simmel* (2002); *L'ineffabile chiasmo* (2007); *L'inquieto vincolo dell'umano* (2010); *Conflitti indivisibili* (2011); *Conflitto e socialità* (2011); *L'arte del conflitto* (2014); *L'io reciproco* (2016); *Destino moderno* (2018). Ha inoltre curato le raccolte di saggi *Leggere Simmel* (2004); *Identità, spazio e vita quotidiana* (2005); *La vita che c'è* (2006, 2 voll.). Ha ricevuto premi e riconoscimenti di prestigio per la sua attività scientifica. Collabora con riviste nazionali e internazionali, di alcune delle quali è membro del Comitato Scientifico. È direttore di collane editoriali. Coordina il Seminario permanente di filosofia e teoria politica, giuridica e sociale. Email: antonio.desimone@uniurb.it

individual subjects of desire, power and knowledge, in our limit, in an ontology of the human and of the non-depoliticizing social, in which the principle of reciprocity rises to a constitutive dimension of the uneasy bond of the becoming of being, to which we can be subtracted from the moment that the human being is an imperfect, missing being.

Parole chiave / Keywords

Simmel, filosofia, ontologia dell'umano, conflitto, reciprocità, cultura
Simmel, philosophy, ontology of the human, conflict, reciprocity, culture

1. Sul conflitto come “scuola dell'io”

I nodi problematici delle ricostruzioni abbozzate in questo mio contributo mi spingono ad alcune considerazioni preliminari sul *conflitto* che valgono anche come ulteriori prospettive interpretative. Nella sua peculiare fenomenologia, anche il conflitto non può che essere pensato processualmente nelle sue variazioni storiche, sociologiche e politiche compostibili che segnano l'*ontologia dell'umano*. Il riferimento al compostibile è ineludibile nella sua stessa differenza, cifra della relazione agonica, eccedenza che pervade ogni reciprocità, scandalo esistenziale che corrompe la ragione concettuale e la getta nel vortice vertiginoso del limite. Ragione e giudizio sono sufficienti per comprendere nella logica e nella vita del vivente che ruolo giocano il *conflitto* e il *potere*? Il conflitto c'è ed è antropologicamente pervasivo della *condizione umana*, agonica, antagonistica e contingente. Esso abita la vita del vivente e la sua *dimensione intersoggettiva* che caratterizza sia la fisiologia che la patologia sociale, i fenomeni e i processi biopolitici, economici, culturali e normativi.

Sul piano filosofico, giuridico, sociologico e politico, il conflitto non solo s'insinua ma si disloca nelle complesse trame, spesso antinomiche e contraddittorie, che strutturano e danno forma al rapporto tra *corpo*, *persone* e *cose*, riconfigurando la stessa scala dei valori (Esposito 2014). Storicamente nessuna società è riuscita *ancora* a neutralizzare e a concludere il conflitto, perché esso è immanente alla struttura sociale. La vita, nel flusso del suo divenire, non può che oggettivarsi in forme che la contraddicono in una struttura dialettica che affonda le proprie radici nella realtà, anche nei momenti tragici della storia in cui si esprime acutamente la massima lacerazione dell'essere. Nella differenza ontologica emerge il carattere intersoggettivo del conflitto: quel “*démone*” che irradia, in ogni essente, le relazioni umane che lo determinano. Il conflitto c'è e

si dice in molti modi, ma contemporaneamente disvela e indica la polivocità dei modi in cui si dice e si palesa nella determinazione di ogni sua specificazione. Per l'interrogazione filosofica è dunque fondamentale rispondere alla domanda: come è possibile il conflitto? Come comprendere la natura della cosa e della sua in-finita ri-presentazione nella scena dell'umano e nella connessione del suo molteplice e delle sue forme nel segno della sua, nel tempo, irriducibile, differente, *ipseità*?

Ciò premesso, come va intesa la presenza plurale del conflitto? Essa può forse essere ipostatizzata come se fosse un "oggetto" universale? Essa è segnata da una assoluta disvelatezza? In che modo, nelle condizioni del suo divenire, disegnandola, essa si manifesta nella sua materia, nella sua forma? La presenza del conflitto implica la predicazione con l'altro da sé. Questo riferirsi è condizione costitutiva di ogni predicazione e di ogni giudizio su di esso? Qual è la "verità" del suo apparire? Nel limite del definibile, nella *pensabilità del conflitto*, il circolo del sapere non può che essere salvato, perché occorre un *epistème* che ne possa determinare gli elementi e le forme. Venendo a mancare la relazione con l'altro da sé si nientifica ogni possibilità di comprensione della propria, in-definibile, concretissima, singolarità agonica (materia di un tutto che forma un tutto). Come si può annientare la possibilità dell'alterità che abita la vita, di cui siamo "ospiti" (Bodei 2013, 10), dal momento che questa esigendo il suo "contrario" può acquisire, a livello esperienziale, tra biografia e storia, tra opposizione e conflitto, senso e forma nello spazio della libertà? A lezione da Simmel abbiamo appreso che tutto è in relazione: il soggetto, in quanto individualità, nel limite della vita, esperisce l'alterità, nella sua drammaticità, come esperienza di riconoscimento nel gioco reciproco di responsabilità e libertà che segna l'*inquieta vincolo dell'umano*. Per l'essere umano, il soggetto contingente, che vive la "dissonanza" del dualismo cooriginario tra individuale e sociale come correlatività, il conflitto "è la scuola in cui l'io si forma". L'io, frammento della vita, nella dimensione individuale/sociale, creando alterità, è sempre "a caccia di se stesso": ciò segna pervasivamente il "mistero della socialità".

La presenza del conflitto (tema pervasivo e centrale dell'opera simmeliana) eccede, perciò non è mai dominabile anche nell'infinita destinazione del pensare, rimanda a una causa e la ragione filosofica viene chiamata a dare spiegazione e interpretazione delle sue componenti essenziali. Se l'Uno del potere è numerabile, il conflitto è plurale, la sua traccia porta oltre, marca la sua

cifra nell'ontologia politica dei soggetti, ne timbra la singolarità irriducibile di ognuno nella finitezza del loro essere, del loro apparire, del loro *esistere*. Nelle sue variazioni, il conflitto appare. Il suo apparire, però, non ne riduce il fenomeno al mero contingente. La morfologia errante del fenomeno non annulla il suo conseguente e cangiante apparire. Pensare l'annullarsi del conflitto è come pensare astrattamente l'annullarsi del finito, l'irriducibilità della sua presenza determinata. Nessuna esperienza può dire aprioristicamente quale sia il destino del conflitto: anche il senso comune pensa e dice del conflitto come qualcosa di "reale" che persiste. Tutti facciamo innegabilmente esperienza del conflitto. La certezza negativa del suo esserci c'è *sub specie aeternitatis*. Ma noi non possiamo dire che c'è, se non quando appare, quando esplode e implode, quando lo rendiamo compossibile nel suo *actus essendi*, sempre finito, differente. La filosofia politica e la teoria sociale del conflitto, nel limite della loro validità, trattano criticamente della materia del suo apparire, cercando di comprenderne il senso e di spiegarne e rappresentarne l'oggetto come *res* che non è costruita dalla ragione stessa, ma che ha a che fare con il potere, con i suoi luoghi, le sue forme, le sue pratiche, le sue simboliche, le sue tragedie.

Attraverso Simmel (De Simone 2016), navigando, nella modernità e oltre, con mappe non più servibili, ci si è resi conto criticamente nel tempo dell'impossibilità di porre fine a ogni forma di conflitto e ci si è posti nella prospettiva di ripensare il conflitto non soltanto nella possibilità del suo superamento, ma soprattutto in quella di pensare cosa possa significare, sia tanto a livello individuale quanto sociale, la "permanenza del conflitto". In altri termini, nelle morfologie del contemporaneo, come è stato osservato, "si tratta di capire in che modo l'essere umano, l'essere umano così com'è, l'essere umano con il suo fondo di costitutiva oscurità, possa costruire le condizioni di un vivere comune *malgrado* il conflitto e anzi *attraverso* il conflitto, mettendo fine al sogno o all'incubo di chi vorrebbe eliminare tutto ciò che vi è, in lui, di ingovernabile" (M. Benasayag, A. Del Rey 2007, 9). Se l'ingovernabilità costituisce una delle cifre ontologiche essenziali della realtà dell'umano, della socialità umana, allora occorre comprendere l'impensabilità di ogni possibile rimozione del conflitto in quanto tale, dal momento che, con Eraclito, "*polemos*, il conflitto, di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi" (Eraclito 2013). Nei paesaggi frastagliati del conflitto, da una parte, c'è chi persegue una palese negazione e rimozione (sradicamento) dell'alterità e del conflitto che formano l'opacità, nella pratica del senso comune, dell'esigenza contemporanea di una possibile trasparenza

securitaria delle relazioni individuali e sociali. Dall'altra parte, invece, in modo oppositivo nei confronti di chi persegue la rimozione del conflitto, c'è chi sostiene esplicitamente la "necessità" dell'accettazione del conflitto quale espressione intrinseca del riconoscimento del pluralismo delle posizioni, ovvero di una molteplicità irriducibile a unità. I nostri contemporanei si trovano, dunque, come sconcertati di fronte al quesito eracliteo se riconoscere o meno che "il conflitto è padre di tutte le cose". Ancor di più lo sono quando vivono conflittualmente le metamorfosi che attraversano le loro relazioni di *fiducia* reciproca in tutte le possibili declinazioni che essa esprime nella percezione e nelle difficoltà del presente.

Nella condizione conflittuale emerge una profonda crisi di fiducia (Natoli 2016) e la diffidenza guadagna il sopravvento su tutto e la contingenza del sé si carica di diffidenza, rischio, ambivalenza, menzogna, relativismo eccessivo, e tutto si scorpora e si accorpa, come direbbe Canetti, in "cristalli di massa liquida". Le metamorfosi della politica e della società riflettono specularmente quelle del potere e del suo "segreto velenoso". Sì, "perché il potere è malattia e medicina, male e cura allo stesso tempo" (Preterossi 2011, 4). Per proteggere la vita occorre creare le condizioni necessarie per poterla risparmiare. Il che significa che "alle origini delle funzioni 'positive' del potere, del suo addomesticamento, vi è la dilazione della sua violenza, che crea lo spazio e il tempo della sopravvivenza, ma mantiene al potere medesimo di tornare a manifestarsi quale pura forza" (*ibid.*).

2. Perché Simmel. Un ritratto filosofico e un archivio concettuale

Quanto ho detto sopra retroagisce significativamente anche per un "classico" nostro contemporaneo come Georg Simmel. Non ci sono più i tempi storici (e storiografici) per ritenere che la sua sia stata una "lezione" inascoltata. Niente affatto e soprattutto oltre ogni "impressionismo filosofico" (De Simone 1985) e ogni "impressionismo sociologico" (Frisby 1981). Se *ieri*, attraverso il ruolo giocato dal proprio magistero, il suo pensiero ha impregnato di sé non solo il fiore dell'*intelligenza* berlinese ma anche intere generazioni di allievi europei e americani, interpreti suoi contemporanei e importanti pensatori della cultura del Novecento (Rilke, George, Rickert, i coniugi Weber, Mamelet, Adler, Lukács, Benjamin, Adorno, Bloch, Kracauer, Jankélévitch, Heidegger, Cassirer, Ortega, Banfi, Rensi, Mannheim, Small, Park), *oggi* la sua opera filosofica, sociologica,

psicologica, etica, estetica e saggistica ci può *ancora* aiutare a comprendere le metamorfosi, le aporie e le contraddizioni del nostro tempo che, sotto il segno dell'incertezza, marca sia la *quotidianità* che la *relazione reciproca* con l'altro. Ci sono uomini, quasi sempre i più grandi, che non si possono facilmente classificare, la cui scrittura non si lascia etichettare o imprigionare negli specialismi disciplinari. Tra loro c'è anche Georg Simmel. Oggi occorre *leggere* Simmel con molta e più rinnovata attenzione non soltanto con "gli occhi e la testa", ma per di più guidati dalla sua peculiare *curiositas* per la *profondità dell'apparenza* con cui ogni aspetto della vita - compreso ogni suo dettaglio (il più marginale e ovvio), non solo degli *individui* ma anche dello *spazio fisico e simbolico* delle cose nella loro significatività nel flusso ininterrotto della *vita* – diventa degno di essere indagato *sub specie aeternitatis*.

Perché Simmel, il "filosofo e sociologo della modernità", con la sua *sagesse* filosofica, epistemologica, storica, etica, estetica e sociologica, con tardiva fama, è giunto a noi con inaudita "attualità"? La "mobile inquietudine" del suo pensiero dimostra come il suo intento non fosse quello di registrare le *impressioni* provenienti dal mondo esterno, ma di porsi al "confine" tra interno ed esterno, sguardo e oggetto, in modo da restituire un quadro della *modernità*, e dei suoi *frammenti*, che richiedesse la partecipazione dell'osservatore. Un'inquietudine che non lo fece distrarre nel cogliere le contraddizioni della sua epoca sollevate dallo scontro tra *Kultur* e *Civilization* e acuito dal problema della *guerra* (Simmel 2003)¹. Simmel, "l'uomo di Berlino", era un *saggista* per natura. Filosofo e anche sociologo. Sociologo in quanto filosofo egli ricostruiva fenomenologicamente il reale e il senso della totalità del mondo e della vita sin dentro la *prossimità delle cose stesse*. La sua predilezione per la *forma saggista* esprime la volontà di non ridurre la *varietà fenomenica del reale* muovendo da un unico modello interpretativo, bensì di comprenderla con lo "sguardo obliquo" capace di ricercarne, nella "colleganza" tra dettagli e totalità, gli elementi che la costituiscono e le forme e gli effetti di reciprocità che in essa si stabiliscono. Certo, due dei suoi libri più significativi, *Filosofia del denaro*

1 Simmel: tragedia del conflitto/crisi della guerra. Simmel da filosofo vive il suo tempo, respira l'aria del presente pervasa dalla "dialettica dello spirito tedesco" e dal tumulto bellico. Egli non mancherà nei confronti della Grande Guerra di darne (insieme ad altri filosofi e pensatori come Scheler, Husserl, Jünger, Bergson, Hofmannsthal, Unamuno, Ortega y Gasset e Croce) una sua interpretazione storico-culturale, psicoanalitica e filosofica anche in relazione alle tendenze dell'attivismo tedesco e della sua "correlata pulsione bellica" (Cristin 2017, pp. 104 sgg.) nella cornice problematica dello sviluppo dell'identità dell'Europa.

(1984) e *Sociologia* (2018), ma anche *I problemi fondamentali della filosofia* (1996), i *Saggi di cultura filosofica* (1993), *La moda* (1998), *Il conflitto della cultura moderna* (1976b), *La legge individuale* (1995) e l'opera filosofica testamentaria *Intuizione della vita* (1997), solo per citarne alcuni, non erano dei trattati o scritti di impianto tradizionale, ma erano pensati e scritti nella *forma* di un complesso mosaico di acuti e originali *saggi*. Ciò che interessa a Simmel è "l'apparenza delle cose", l'immagine, che tanto più è eloquente, quanto più è marginale, periferica, apparentemente insignificante, paradossalmente inapparente, superficiale (Pinotti 2009, 120); ciò fa di Simmel nel Novecento filosofico uno dei primi e più fini cultori dell'atteggiamento micrologico riscontrabile nella generazione successiva di "simmeliani" (tra i quali Benjamin, Bloch e Kracauer). La persuasione di Simmel (1993) è quella di pensare che sia possibile render conto anche dei "fenomeni superficiali più fuggevoli e isolati della vita", a tal punto che la stessa *filosofia* possa divenire "più fedele e più arrendevole ai sintomi delle cose stesse". In ciò consiste, dice Simmel, l'essenza della "cultura filosofica", ovvero un "*habitus* filosofico", uno stile di pensiero che ha come scopo produttivo esclusivo "l'approfondimento che muove dalla superficie della vita, il scoprimento dello strato ideale che è sempre sotteso a tutti i suoi fenomeni - quel che si potrebbe chiamare la loro *donazione di senso*". In virtù di un secondo aspetto, estetica è la riflessione di Simmel in quanto è interessata all'*aisthesis*, alla sensazione e alla percezione, alla dimensione della sensibilità: sotto questo aspetto "estesilogico", la riflessione simmeliana è contestuale alla metamorfosi del "trascendentalismo kantiano", avviata nel XIX secolo, riassumibile nell'assunto secondo cui le "condizioni di possibilità" della nostra *esperienza sensibile* sono da ricercarsi nell'organizzazione del "corpo senziente", cioè nei suoi "organi di senso" e nei loro relativi "rapporti reciproci". Sensibilità e relazionalità sono inoltre per Simmel non solo costanti antropologiche e funzioni sociologico-culturali, ma anche forme comunicative imprescindibili per il formarsi dell'esperienza intersoggettiva intesa come *dialettica della prossimità*. Simmel ha saputo restituirci una fisiognomica e una prossemica della *relazione* sociale, e per certi aspetti, anche, una "*théorie sensitive de la modernité*" (Füzesséry, Simay 2008) e una "nuova fenomenologia dello spirito". Non si sottolineerà mai abbastanza che in questo è stato emulato soltanto da Walter Benjamin nei suoi *Passages di Parigi* (Benjamin 2000).

Oggi possiamo sondare pure "un Simmel ulteriore", riconducibile anche ai problemi della filosofia politica e della teoria del riconoscimento e del dono che

ci spingono a considerare criticamente, tra l'altro, le aporie dell'*homo reciprocans* nello "spazio del conflitto" *entro* e *oltre* il Simmel della *Soziologie* (cfr. Guareschi-Rahola 2018). Quello di Simmel è un pensiero *chiasmatico*, nel senso che nella vita del soggetto, nella colleganza tra diade, triade e gruppo, l'individuo sociale si scopre in relazione alla totalità della vita. Il *soggetto* di Simmel non è un'unità in sé conchiusa, assoluta e conciliata con se stessa: i bordi che definiscono l'individuo non coincidono mai con il "ritaglio" effettivo della sua "identità". Dilatando e rendendo più elastico l'orizzonte dischiuso dal trascendentalismo kantiano, Simmel ha fatto sua l'idea secondo cui non solo "le condizioni di possibilità" devono essere pensate come plurali, ma che si debba ammettere una fondamentale "azione reciproca" (*Wechselwirkung*) fra "il soggetto e il mondo concreto" in cui esso vive: mondo costituito da "forme soggettive" che esso stesso nel contempo contribuisce a costituire. Nell'analizzare il rapporto tra soggetto/oggetto, io/mondo, individuo/società, Simmel rifiuta ogni forma di determinismo e di univocità: le cause che producono certi effetti sono "causate da quegli stessi effetti", il che comporta che si deve "abbandonare" il modello "causante-causato" a tutto vantaggio del *paradigma della reciprocità*.

Come ho sostenuto ne *L'ineffabile chiasmo* (De Simone 2007a), per Simmel la *reciprocità* è uno dei "possibili": ovvero denota la *rete* complessa delle possibilità interattive della vita socio-culturale. La *reciprocità* costituisce un principio fondativo e consustanziale della dinamica immanente della *socialità* umana che si esplica nelle relazioni e nelle pratiche della vita quotidiana. La sua filosofia e sociologia della modernità elabora una complessa *analitica* ed *ermeneutica* della *reciprocità* e della *interrelazionalità*, sviluppando sul piano epistemologico una *concezione relazionale* della conoscibilità del mondo umano facente perno sulla peculiare *diversità irriducibile* delle forme dell'agire sociale e delle relazioni intersoggettive. Attraverso l'originale saggismo di Simmel noi comprendiamo perché il fluire dinamico, nel tempo e nello spazio, della vita e della storia, l'io fallibile, reciproco, non si possiede mai totalmente con se stesso come identità, affidabile e sicura. Ciò non traduce una *negatività* che si disloca nel mezzo, tra il negativo e l'io: cioè l'alterità, il navigante nell'infinito. Il non-proprio-dell'io, giammai identico a se stesso, è fatto e generato dall'altro, nel *conflitto*. Come per Hegel, anche per Simmel² l'io è costituito dal rapporto con l'altro. Una *alterità* che lo (ri)compone e lo erode nella *vita delle*

2 Per inciso, sull'approccio dialettico di Simmel e sulle analogie/differenze tra Hegel e Simmel, tra l'altro, cfr. Jonas-Weidmann 2006; Schermer-Jary 2013; Bonito Oliva 2018.

forme dell'io reciproco. Non si può pensare-di-pensare la vita come flusso in cui si dislocano la coscienza, i corpi e le cose fuori da questo rapporto, da questa relazione. Le trame di questo *intrico* fanno sì che la vita, la società, la filosofia, la politica, la scienza e l'arte, cioè la cultura, possono farci ri-conoscere come soggetti individuali di desiderio, di potere e di sapere, nel nostro limite, in un'ontologia dell'umano e del sociale non depoliticizzante, in cui il principio di reciprocità assurge a dimensione costitutiva dell'*inquieta vincolo dell'umano*, del divenire dell'essere, a cui, nella contingenza ineffabile e chiasmatica del vivente, non ci si può sottrarre dal momento che l'umano è un essere imperfetto, mancante. Da ciò consegue, come ritengo, che Simmel possa essere considerato "un nostro contemporaneo" proprio per l'"attualità" della sua filosofia e sociologia della *relazione*, ovvero dell'*azione reciproca* (*Wechselwirkung*) e del *conflitto*, cioè per la sua peculiare capacità fenomenologica di descrivere le dinamiche della *vita*, della *cultura* e della *socialità umana* nella loro pluralità e complessità entro i *limiti*, i *confini*, i *frammenti* e i *conflitti* che fluidificano continuamente le *forme* esistenziali specifiche. Nei confronti del dinamismo che subordina la *vita* alle *forme* astratte della sua esistenza, Simmel - come oggi si può sostenere - ha dimostrato che l'individuo non può altro che assumere una posizione "adattiva" rispetto all'azione performativa delle *forme*. Perciò egli pensa che la società sia il prodotto di una *tensione duale* instabile tra due forze opposte: quella centrifuga del mondo esterno degli oggetti e dei gruppi diversi e quella centripeta che produce cultura in termini di *objektiver Geist*.

Questa separazione tra *soggettivo* e *oggettivo* segna alternativamente la "crisi", la "tragedia" o la "patologia" della cultura nel conflitto della modernità. Per Simmel, non si dà mai una *verità* semplice e unitaria quale mero rispecchiamento del mondo, ma è l'*azione reciproca* tra gli individui che contribuisce a costituire le *reti relazionali* entro cui essi ricercano la verità sul proprio e altrui conto: i rapporti *intersoggettivi* si fondano sulla *conoscibilità dell'altro*, una conoscenza reciproca che necessita di una *dimensione simbolica* e che deve essere pensata come "relativa" e "vera" anche nel suo contrario: costruiamo l'immagine dell'altro come risultato di un processo "analogico", in un incessante gioco di rimandi tra l'Io e il Tu, in un rapporto di reciproca "dipendenza/indipendenza". La "verità" che dell'altro riusciamo a conoscere non è quella che realmente gli appartiene. L'*ambivalenza* presente in ciascun individuo e in ogni interazione, è riconducibile al fatto che "l'essere per sé" e "l'essere sociale", la volontà e il bisogno di affermare contemporaneamente

individualità e intersoggettività sono intessuti di ragioni e passioni, interessi ed emozioni che non preesistono nell'individuo a prescindere dalle relazioni in cui si trova, ma si creano, si fanno e si disfanno "nell'incontro con l'altro". Non si può mai predire il comportamento dell'altro. L'altro è uno "straniero" non solo perché lascia intravedere consapevolmente o inconsapevolmente "solo ciò che desidera", ma anche perché non conosce mai completamente la natura mutevole e l'esperienza molteplice del proprio sé, perché *ineffabile* è la morfologia delle singole particolari relazioni in cui vive. Il *principio di reciprocità* simmeliano e la sua "scienza delle relazioni" umane che governano l'azione individuale/sociale *oggi* ci consentono di non rimanere più bloccati in una contrapposizione binaria nella lettura della *condizione intersoggettiva globale*, soprattutto per quanto attiene alla percezione quotidiana, sociologica e politica dell'*altro*, del *nemico*, dello *straniero*. In una disseminata moltitudine planetaria, questi "altri" si confondono "con noi, *tra noi*: diventano *stranieri interni*" (Escobar 2009, 60): la loro esperienza individuale e collettiva, ha molto da rivelare "a noi su noi stessi" (*ibid.*). In quanto "altro-da-noi", lo straniero-nemico minaccia il nostro mondo: è colpevole perché trama la nostra morte, ci odia, perciò noi dobbiamo odiarlo e volere la sua morte.

È stato proprio Simmel a scrivere nella sua *Sociologia* che non soltanto "l'odio contro colui che ci odia è una misura preventiva di carattere istintivo", ma soprattutto che "di solito noi odiamo colui al quale abbiamo fatto del male" (Simmel 2018, 347). Parimenti, è sempre Simmel a ricordarci che la società si disintegrerebbe senza la comunanza, la reciprocità dello sguardo (De Simone 2016), cioè senza quell'importante "forza sintetica" che è la *fiducia*: un *medium* comunicativo della socialità umana insostituibile per orientarsi – in condizioni di libertà e/o dipendenza, contingenza e insicurezza, paura e rischio – nell'arcipelago relazionale e nel *negotium* sociale che vincola gli umani nell'ambivalente dialettica intersoggettiva dell'uno *per/con/contro* l'altro.

3. La vita e le forme. Sul conflitto tragico della cultura

Ricollegandomi qui di seguito, per beneficio del lettore, ad alcuni passaggi che ho percorso altrove - e in cui, come è noto, ho già ampiamente declinato criticamente l'analisi simmeliana del conflitto *anche* in riferimento alla sua *Soziologie* del 1908 (cfr. De Simone 2002; 2007; 2016) - soprattutto nell'"*ultimo*" Simmel - nel quale diventa centrale l'elaborazione filosofico-metafisica del tema

della vita che egli svolgerà nella *Lebensanschauung* del 1918 (Simmel 1997) -, la dialettica tragica e il conflitto tra la *vita* e le *forme* spinge il filosofo berlinese a vedere - come già era accaduto nel 1911, nel saggio *Concetto e tragedia della cultura* (Simmel 1976a, 83-109) - la storia come campo e teatro di conflitti tragici che aumentano la complessità della cultura umana. La magmatica vischiosità costituita dal flusso della *vita* si scontra fatalmente con i prodotti oggettivati e "cosalizzati" costituiti dalle *forme*. Nella complessità e tragicità della dialettica *vita-forme*, il soggetto è dualizzato, posto in un precario e instabile equilibrio: da un lato, il suo bisogno di affermazione vitale lo sospinge ad aprirsi-al-mondo producendo forme che diano senso e unità al fluire intenso della vita; dall'altro è costretto dai "vincoli" che le forme oggettivate della vita, della cultura e della società gli impongono.

Tra la *vita* che avanza di continuo nel suo corso, con energia sempre più crescente, e le *forme* uniformemente rigide e permanenti della sua manifestazione storica, c'è, secondo Simmel, un conflitto tragico, un "destino" che riempie pervasivamente di sé la storia che è della cultura, della vita spirituale degli uomini che la forgiavano. Che "la dinamica tragica della cultura" debba essere considerata un "destino", come pure "un'autocontraddizione" della cultura stessa (Monceri 1999, 91), lo conferma ampiamente Simmel allorché formula il concetto di "tragedia della cultura" nella sua ultima conferenza del 1918 incentrata sul tema *Il conflitto della cultura moderna* (1976c, 105-134). Qui Simmel sostiene che possiamo parlare 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 che dal canto loro sussumono in sé le fluttuazioni della vita che segue e danno a esse contenuto, forma, sfera di azione, ordine" (*ivi*, 105). La peculiarità di queste formazioni, cioè dei prodotti culturali, è quella di possedere già al loro nascere "una loro propria permanente fissità, la quale non ha più nulla a che fare con l'incessante ritmo della vita stessa" (*ibid.*): questi prodotti sono "costruzioni della vita creatrice", che questa poi abbandona, di quella vita che scorre, ma che finisce "per non fluire più in essi". Simmel riconduce dunque la "tragedia della cultura" alla *vita* che, nel corso del proprio processo creativo, si oggettiva in *forme* con le quali entra ineludibilmente in conflitto: la tragedia della cultura è questo conflitto fra vita e forme, fra universale e particolare (Monceri 1999, 92).

Simmel, in modo singolare, come ha detto Jürgen Habermas, si presenta a noi come *Zeitdiagnostiker*, "diagnostico" dell'epoca moderna, ovvero come "il critico

della cultura” che ci è “nel contempo vicino e distante”: nella storia degli effetti della sua diagnosi della *tragedia* della cultura, le sue conseguenze “proseguono il loro cammino” (Habermas 1993, 174). Nel pensiero e nell’opera di Simmel non è presente soltanto una riflessione sul ruolo, la funzione e la struttura sociale della cultura nella vita quotidiana polimorfica e polisemica della modernità, ma, ed è ciò che lo rende ancora per noi un punto ineludibile di approfondimento teoretico, egli ha soprattutto sviluppato un’originale e complessa *filosofia della cultura* che poggia su una diagnosi e prognosi del *conflitto* della cultura moderna tutto esemplato, nella matrice ontologica che pervade l’*inquieta vincolo dell’umano* (De Simone 2010), sulla tragica e lacerante contraddizione (non mediabile) che segna, nel suo fluire dinamico, la *Vita* nella lotta contro le *Forme* che ineludibilmente la oggettivano, la manifestano e la cosalizzano, un conflitto, una scissione e una dissonanza che si esprimono nell’estrema e stabilmente instabile metamorfosi e mutevolezza del divenire dell’essere, della sua storicità: esse ci dicono *con* Simmel che quando l’intero congegno della cultura sprofonda in una crisi patologica allora “in ognuno di noi c’è consapevolmente o meno, la crisi della propria anima”.

Simmel da *Zeitdiagnostiker* è filosoficamente consapevole, come ha scritto Remo Bodei in *Destini personali*, che “quando gli elementi soggettivi si riversano rapidamente in stampi oggettivi (in istituzioni, rapporti interpersonali, macchine o cose) o quando quelli oggettivi sorreggono e orientano efficacemente la condotta dell’individuo, succede che, a ogni accrescimento di ruolo della soggettività, si produca – come contraccolpo – una dilatazione della sfera dell’oggettività (e viceversa)” (2002, 183). Accertato comunque che “tra la soggettività e l’oggettività i dispositivi di sincronizzazione non sempre funzionano, il metronomo della storia individuale rallenta: i singoli, allora, non mantenendo il passo con l’incalzare degli eventi, perdono la capacità di cogliere in tempo utile il mutare delle forme e, con essa, di dare senso alla propria vita” (*ibid.*). Nella crescente oggettivazione dei contenuti della vita anche l’anima individuale si oggettiva a fronte di margini sempre più ampi di “libertà” che il denaro consente in termini di prestazione, oggettiva, tecnica e impersonale entro un contesto processuale di oggettivazione che sfocia in una “razionalità priva di coscienza” (*ivi*, 184). Nel quadro di una razionalità oggettiva agita solo in forma di automatismi anonimi e senza un “supplemento di energia soggettiva”, l’*individuo moderno* è come costretto “ad abbandonare le sue esorbitanti pretese di essere depositario di una razionalità poggiante sull’autocoscienza, centro tolemaico dell’universo” (*ibid.*): di fatto, “quanto più la

razionalità emigra dalla coscienza soggettiva verso automatismi e supporti materiali (come nella macchina o nel denaro), tanto più tende a diventare priva di senso e tanto più il singolo vede le proprie facoltà inesorabilmente assorbite da dispositivi anonimi” (*ibid.*). Nella scena umana si percepisce così “un pesante *deficit* soggettivo di senso” nel mentre, in modo globale, “il tasso di razionalità oggettiva” invade e pervade rapidamente tutte le sfere della vita. Il risultato è un generale indebolimento e ottundimento delle “capacità di elaborare e controllare i processi di scambio tra il livello delle strutture razionali oggettive e quello delle modalità di comprensione e di ideazione soggettiva, stabilendo tra loro canali di comunicazione efficienti” (*ibid.*).

L’esito simmeliano di tutto ciò è appunto il *conflitto e la tragedia della cultura*. La coscienza speculativa di Simmel si disloca altrimenti dai “filosofi della vita” come Dilthey e Bergson: la sua *intentio recta* non si traduce affatto, come rileva opportunamente Bodei, “nel rafforzare l’interiorità o la spiritualità soggettive a spese dell’oggettivazione”, in un incarnarsi della “ragione nel denaro” (*ivi*,185). Simmel registra la reificazione dell’umano nel Moderno e riconosce comunque che “il trasferimento della spiritualità entro automatismi oggettivi e acoscienziali lascia, da un lato, un più ampio spazio di possibile libertà agli individui, mentre dischiude loro, dall’altro, abissi di tragicità (in quanto il tragico non giunge dall’esterno, ma scaturisce dal dissidio dell’uomo e della civiltà con se stessi)” (*ibid.*). La separazione, scissione e dissonanza tra *soggettivo* e *oggettivo* segnano alternativamente, come già detto, la “crisi”, la “tragedia” o la “patologia” della cultura nel *conflitto della modernità*, le cui propaggini si riflettono in modo vistoso anche nel mondo globale contemporaneo, un mondo nel quale, nella scena del quotidiano dominata dalla frammentazione, è sempre più difficile erogare un *surplus* di senso e di significato che sappia eliminare la frequente denutrizione intellettuale e affettiva degli individui. Un mondo nel quale, nel “recinto del presente” l’uomo della contingenza può arrivare a depauperare e uccidere se stesso attraverso la ragione utilitaria e produttivista, dove, come diceva paradossalmente Simmel, “tutto è interessante, nulla è più significativo”.

Per Simmel, come ha scritto Massimo Cacciari, “non è necessario che un soggetto si presenti come testimone del *Verum-Bonum* perché si determini il conflitto, il conflitto è immanente alla struttura sociale, immanente alla differenziazione degli elementi propri di *questa* struttura. E nessun elemento potrebbe, attraverso la sua azione, concluderlo” (2011, XIII). Di conseguenza,

“proprio il fatto che i valori si diano oggettivamente sempre in correlazione, impedisce a ciascuno di dimostrarsi *superiore* all'altro” (*ibid.*): quindi, “dimostrabili sono soltanto correlazioni-differenze significative; ma la gerarchia di valori che un soggetto assume e deve cercare di far valere (se davvero se ne sente *responsabile*) è frutto della sua *decisione*” (*ibid.*). Qui, secondo Cacciari, “Simmel coincide con Weber”. Secondo Simmel, “la vita non può esprimersi che in *forme* che la contraddicono, che la esprimono cioè contrastando il suo flusso, non per arrestarlo, ma nell'intenzione di *dare senso* a esso”, la vita contraddice “ogni possibile fissazione dei suoi contenuti”, poiché “è proprio il loro conflitto a costituirne *il proprio*”: forma e conflitto sono relativi “l'una all'altro”, e questa relazione costituisce di fatto “la chiave di volta” della struttura che “lo storico e il filosofo sono chiamati a interpretare” (cfr. *ivi*, XIV-XV).

La cultura ha una *storia*, dice Simmel, pertanto tale conflitto non può che svolgersi e attuarsi *nella* storia, perché le *forme* create dalla vita, “conchiuse in sé”, hanno “pretesa di durata, anzi di atemporalità” (Simmel 1976b, 106), di conseguenza esse “hanno bisogno della categoria del tempo storico, della *cronologia*, che conferisce loro la durata e la stabilità dell'essere” (Monceri 1999, 92). Tuttavia, prosegue Simmel, “la vita scorre incessantemente più oltre, il suo ritmo senza posa si compone in ogni nuovo contenuto nel quale essa crea a sé una nuova forma del suo essere, in contraddizione con la permanente durata o la validità atemporale di quello” (Simmel 1976b, 106). Se il terreno della storia, considerata dal punto di vista della cultura, è profondamente solcato dal conflitto tra la vita e le forme create dal proprio “eterno divenire”, l'incessante “scorrere oltre”, il suo *oggetto* appare essere così “il continuo mutamento” delle forme culturali, mutamento dinamico che si identifica conflittualmente con l'infinita fecondità del processo della vita e con la profonda contraddizione in cui sta il suo “eterno divenire e mutarsi di fronte all'obiettiva validità e l'autoaffermazione delle sue manifestazioni e forme”, con le quali o nelle quali la vita stessa vive: essa, infatti, “si muove tra morire e divenire, divenire e morire” (*ivi*, 107).

Questo tema, sappiamo, è tutto simmeliano. A suo tempo, infatti, già Simmel, nella *Lebensanschauung* (1918), ha sperimentato - in quanto singolo soggetto - il rapporto metafisico che intercorre fra individualità e singolarità: l'uomo è l'essere-limite la cui esistenza si svolge sempre compresa fra “l'aspirazione all'Assoluto e la limitatezza della sua forma sensibile” (Monceri 1999, 122). Quello della vita è dunque “un movimento oltrepassante: un incessante porre e

negare limiti” (Desideri 1993, 115). Il *continuum* della vita si relativizza e si oltrepassa, frangendosi nel *discontinuum* delle forme. L'uomo è consapevole di questa sua peculiare posizione “metafisica” perché è lui soltanto che ha il senso della morte, come Simmel sostiene nel suo saggio *Zur Metaphysik des Todes* apparso su “Logos” (1910-11) (Simmel 1976a, 83-109), poi sostanzialmente ripreso e modificato nel terzo capitolo della *Lebensanschauung (Tod und Unsterblichkeit)* (Simmel 1997, 79-122). Una filosofia quella simmeliana che definisce la vita come un continuo oltrepassamento delle forme e dei limiti non può eludere una riflessione sull'ultima frontiera che è la morte. Simmel affronta il tema della morte come forma-limite. Nel “più-vita” (*Mehr Leben*) è implicito l'estraneo alla vita: il suo altro - la morte del “più-che-vita” (*Mehr als Leben*). La morte “è il momento costitutivamente formale della vita, il suo ‘confine immanente’, connesso alla vita ‘fin dal principio e dall'interno’. E in ciò essa rivela lo stesso segreto della forma” (Desideri 1993, 115). Scrive infatti Simmel: “Il segreto della forma sta nel fatto che essa è limite; essa è la cosa stessa e a un tempo il cessare della cosa, il territorio in cui l'essere e il non-essere-più della cosa sono una cosa sola” (1997, 79). La forma è “confine” spaziale e temporale e la morte è ciò che delimita la vita dell'uomo, ciò che appunto le conferisce forma: “proprio per il fatto che il vivente muore, che il morire è posto con la sua natura stessa [...], la sua vita riceve una *forma*” (*ibid.*). La morte, intesa come limite invalicabile della vita, “è propriamente ciò che giustifica la vita stessa, conferendole un senso: l'esistenza individuale, in quanto forma irripetibile, è ciò ch'è destinato a essere superato dal procedere incessante della vita universale” (Monceri 1999, 123). Secondo Simmel, per comprendere appieno il significato della morte, occorre liberarsi dalla rappresentazione delle “Parche” “in cui si esprime il suo aspetto consueto per cui in un determinato momento del tempo il filo della vita, fino ad allora dipanatosi come vita ed esclusivamente come vita, verrebbe “reciso” d'un sol colpo” (Simmel 1997, 79).

Questa concezione meccanicistica che simboleggia la morte come la “falce” che coglie il vivente “dal di fuori”, misconosce in realtà il fatto che “la morte è congiunta a priori e intrinsecamente alla vita” (*ivi*, 80): essa è “un momento formale della nostra vita”. Pur essendone “l'antitesi materiale della vita”, questa antitesi della vita non ha altra origine se non la vita stessa: “è la vita stessa che l'ha prodotta e che la racchiude in sé” (*ivi*, 81). Come leggiamo nel suo *Rembrandt* (1916), per Simmel, “sin dall'inizio la morte è *dentro* la vita” (Simmel 1991b, 106). “Certo - aggiunge Simmel - essa raggiunge una evidenza macroscopica, una sorta di autocrazia, solo in quell'attimo. Ma la vita sarebbe

diversa sin dalla nascita, e in ciascuno dei suoi momenti e in ciascuna delle sue fasi, se noi non morissimo. La morte non si pone rispetto alla vita come una possibilità che prima o poi diverrà realtà, ma la nostra vita vien resa ciò che noi conosciamo solo dal fatto che, crescendo o appassendo, al culmine della vita come all'ombra del suo declinare, noi *siamo sempre destinati a morire*” (*ibid.*). La morte, dunque, è sin dall'inizio “un *character indelebilis*” della vita. “Se la vita è essa stessa duplicità, il movimento di costituzione dei valori non potrà essere un movimento di costituzione *sulla* morte, *contro* la morte, bensì solo e necessariamente *attraverso* la morte, *attraverso* il nulla. Già nel più-vita è implicito il suo altro, o più precisamente, se stessa come altro” (Antinolfi 1997, XIX). Coabitando con la vita, la morte è in essa costantemente presente. La morte però non è l'ultima forma, ma soltanto “un momento” formale della nostra vita. Tutto il movimento verso il valore, cioè lo sviluppo delle forme culturali, è dunque inteso da Simmel “sullo sfondo di questa metafisica della morte” (Desideri 1993, 115). Affrontando il rapporto tra morte e immortalità, Simmel ritiene che “se noi vivessimo in eterno, la vita resterebbe presumibilmente fusa in modo indifferenziato con tutti i suoi valori e i suoi contenuti, non vi sarebbe alcuno stimolo reale per pensarli al di fuori dell'unica forma in cui essi possiamo conoscerli e spesso viverli senza limitazioni” (Simmel 1997, 89). Ma noi, precisa Simmel, “moriamo e quindi sperimentiamo la vita come qualcosa di casuale, di caduco, come qualcosa che può, per così dire, essere anche diversamente. Solo per questa via sarà sorta l'idea che i contenuti della vita non necessariamente devono condividere il destino del suo processo” (*ibid.*). L'idea sembra dunque possa derivare il proprio valore e il proprio diritto dal fatto “di essere *l'altro* dalla vita, di rappresentare cioè la liberazione dalla casualità, dal fluire temporale” (Antinolfi 1997, XIV). Solo l'esperienza della morte dissolve quella fusione, quella solidarietà dei contenuti della vita con la vita stessa.

Simmel spiega questa concezione della morte in una delle pagine centrali del suo *Rembrandt*, allorquando scrive che “finché la morte si pone al di fuori della vita, finché è lo spettro scheletrico (secondo il simbolo spaziale che la caratterizza in tal senso) che ci balza di fronte all'improvviso, essa è naturalmente unica per tutti gli individui. Perdendo la sua antitetività alla vita, essa perde contemporaneamente la sua natura sempre uguale e generale; nella misura in cui diventa individuale, e ‘ognuno’ muore ‘la sua morte’, essa è legata alla vita in quanto tale e quindi alla sua forma di realtà, all'individualità. Se dunque si coglie la morte non come un'entità brutale che aspetta dal di fuori, come un destino che ci colpisce solo in un certo istante, ma si coglie la sua

indissolubile, profonda immanenza alla vita stessa, allora la morte [...] non diviene che un sintomo del modo incondizionato con cui [...] il principio della vita si congiunge con quello dell'individualità" (Simmel 1991b, 115). Se le forme sono limiti che la vita si pone da se medesima per autotrascendersi, nel loro superamento avviene un processo di distruzione che si propone come possibilità esistenziale, vita rinnovata: la morte, quindi, è "un principio immanente" decisivo per la comprensione e valutazione della vita. Nella "metafisica della morte" di Simmel, "la morte, pur essendo un limite, non è comunque un *terminus ad quem*, bensì è il fattore condizionante di tutti i momenti dell'esistenza. E dunque la vita come vive della morte, così vive delle forme che muoiono, e che perennemente trascende" (Di Giovanni 1968, 49). La morte, intesa come limite, "conferisce un senso all'apparente accidentalità (*Zufälligkeit*) della configurazione specifica che la vita individuale assume, e la trasforma in destino (*Schicksal*), nel momento in cui l'individuo 'sceglie' di non considerare casuali gli eventi, ma di inserirli consapevolmente in un coerente svolgimento della propria vita" (Monceri 1999, 123). In questo senso, come scrive Simmel, "i singoli 'destini' vengono determinati essenzialmente dall'esterno, ossia in essi il fattore oggettivo appare quello predominante, ma la loro totalità, ossia il 'destino' di ciascun uomo viene determinato dalla sua *natura*" (Simmel 1997, 101).

Da tutto ciò consegue, secondo Simmel, che la vita umana, concepita come consapevole costruzione di un destino, "non ha bisogno di postulare l'idea dell'immortalità individuale, e anzi finisce per aver bisogno della morte per dare senso compiuto alla forma che essa stessa rappresenta: solo la vita universale non muore, ma nel suo procedere infinito sperimenta la morte delle infinite forme che crea, di cui la vita umana è la più consapevole" (Monceri 1999, 123). La vita vince la morte, non eliminandola, piuttosto riportandola dentro di sé, cioè facendola di volta in volta di nuovo essere come a sé contrapposta: qui "non si tratta di trovare un momento di sintesi, ma di scoprire l'unità dell'antitesi" (d'Anna 1996, 131). Un'unità, questa, in cui la morte è un *a priori* e nel contempo pure è vinta: "così sono soggetto alla morte per quanto, come individuo vivente, ho una determinata conformazione, ma per quanto partecipo della vita in generale sono immortale" (*ibid.*). Il mio essere immortale è a partire dall'anima, che è "la radice unitaria dell'esperienza, al di là e più in profondo di ogni contrapposizione".

Simmel distingue l'individuo dall'anima: "entrambi singolari ma in modo

differente” (d’Anna 1996, 131). Diversamente dall’individuo, l’anima non è una forma: “ciò che rende mortale l’uno, rende immortale l’altra” (*ibid.*). “Immortalità”, dunque, per Simmel, significa soprattutto “non già prefigurazione di un piano trascendente l’esperienza, ma che nella vita, quasi costringendola, l’anima torna a manifestarsi” (*ivi*, 134). Nella *Lebensphilosophie* dell’ultimo Simmel, la vita in generale è “unità assoluta, in ultima istanza atemporale, mentre l’individuo nel tempo muore” (*ibidem*, 134). L’anima, invece, ha qualcosa dell’una e dell’altro: “è immortale e individuale; come i prodotti dell’arte e della filosofia [...] anch’essa è individualità essenziale, al di là del relativo, tanto dei contenuti storico-obiettivi che psicologico-soggettivi” (*ibid.*). Come sostiene d’Anna, qui Simmel “si lascia alle spalle il dualismo, con la scoperta di un punto di coincidenza di essere e divenire”. L’anima è immortale “non in quanto al di sopra del divenire della vita ma in quanto vi sta dentro, e a tal punto vi partecipa che ne è la trasposizione dell’assolutezza in una specifica modalità di esistenza, in un io che vive in eterno. E questo perché la vita è sempre in una certa determinazione individuale, e se essa - pur nel tempo - è atemporale, allora farà in qualche modo atemporale anche l’individuale della determinazione” (*ivi*: 134-135). L’eco e l’influenza di queste riflessioni filosofiche di Simmel sulla vita e la morte, come è noto, accompagneranno significativamente l’intero itinerario filosofico di Vladimir Jankélévitch (2009).

Simmel è stato il primo a comprendere nella sua intima struttura *l’ambivalenza del conflitto* tra la vita e le forme. Per Simmel, il conflitto che il Moderno manifesta, come scrive Cacciari, “non sembra pre-correre potenze *costituenti*. I soggetti che lo interpretano non esprimono *forme* capaci di “raccolgere” le correnti contraddittorie della vita. Il loro discorso suona formale appello alla possibilità e alla decisione. Ma non ogni decisione è *formante* e non ogni forma è accogliente-raccogliente” (Cacciari 2011, XXI). Dunque, quest’epoca vuole pre-correre, ma non sa dare-senso al suo ‘in-avanti’”. Da ciò consegue che “non il conflitto è tragedia, ma questo conflitto che non riesce a produrre potenzialità formatrici storicamente concrete, valori capaci effettivamente di valere” (*ibid.*).

4. Simmel, un secolo dopo. Sviluppi problematici

Un *siècle après* la diagnosi simmeliana permane, intempestivamente, *ancora* in tutta la sua problematica e cogente “attualità”. Quest’ultima, tra l’altro, la si può spiegare e interpretare in modo complementare e comparativo *anche* con altre

esperienze del *lavoro filosofico e sociologico* con cui nell'opera di Georg Simmel prendono corpo non solo un pensiero genetico della complessità e della reciprocità e una scienza della cultura contemporanea che riflettono un dialogo fertile tra filosofia e sociologia, (cfr. Thouard, Zimmermann 2017), ma anche le tematiche del *divenire temporale e storico dell'essere* e del *divenire spaziale e urbano dell'essere*³. Il tempo, la vita, le forme, la storia, lo spazio, la città, la metropoli, le metamorfosi dell'individualità, così come nel loro insieme si appalesano nella *condizione umana*, ma anche come sono vissute dall'*occhio soggettivo* che pervade la percezione e la rappresentazione della natura, del paesaggio, della bellezza e dell'arte. Nello specifico, le riflessioni esposte da Simmel oltre un secolo fa sul rapporto fra *storia, epoca storica e filosofia della storia* presentano una certa problematica rilevanza epistemologica ed ermeneutica. È indubbio merito di Simmel aver riflettuto tra i primi su questo complesso rapporto, nonché sull'altrettanto rilevante problema filosofico e sociologico del *tempo*, che congiuntamente costituiscono senz'altro alcuni dei motivi centrali del pensiero filosofico novecentesco. Occorre ricordare, anche in prospettiva comparativa (con Walter Benjamin), un tema simmeliano particolarmente congeniale del "metodo Simmel": il divenire spaziale e urbano dell'essere nelle sue specifiche determinazioni e configurazioni.

Per Simmel, lo spazio non è mai unicamente un aspetto oggettivo, un *a priori* meramente kantiano che, insieme al tempo, è indifferente ed equivalente in tutte le sue forme, ma dev'essere considerato anche in relazione a determinate funzioni specificamente psichiche e a peculiari sue configurazioni storiche, esso è "un'attività dell'anima", ovvero è nel contempo "*condizione e simbolo* dei rapporti tra gli uomini". Di queste risonanze simmeliane e della loro fondamentale rilevanza personalmente me ne sono accorto con molta attenzione già da tempo. Oggi una nuova stagione di ricerche e di riflessioni, in cui con mia soddisfazione, si parla sempre di più, in ambito filosofico e geofilosofico, di *spatial turn*, di *spatial thinking* e di *spatialization of the temporal*, si sta aprendo, non solo grazie ai miei studi simmeliani, ma anche alle innovative letture e interpretazioni avanzate da seri studiosi e interpreti di Simmel attenti a riconsiderare l'importanza, *a partire da* Simmel, del tema dello spazio, del luogo, del territorio, della città, del paesaggio, del ponte e della porta e della metropoli, così come della prossimità, della distanza e della mobilità quali manifestazioni (estetiche, psicologiche, sociologiche, storiche e politiche)

3 Al riguardo, cfr. tra gli altri: Frisby 2001; Paquot-Lussault-Younès 2007; Paquot- Younès 2009.

diverse della spazialità entro le quali l'*umano* si appalesa quale *mobile essere sociale* che intrattiene a partire dal suo corpo proprio percezioni, appropriazioni, dislocazioni e relazioni personali e interpersonali di *prossimità* e di *distanza* tutte "intramate" dal processo dell'*azione reciproca* che conferisce loro senso e significato non solo al loro principio d'identità ma anche in relazione alla vita delle cose, alla loro coscienza psichica-simbolica come pure al loro rapporto con il mondo esterno e che coinvolgono pienamente i sensi dell'organismo umano vivente.

Attraverso e *dopo* Simmel, abbiamo potuto sempre più e meglio comprendere perché la città è un complesso esperimento del dare forma al divenire dell'essere, del donare forma alla contraddizione, al conflitto. La città del conflitto, la città dei conflitti. La storia della città è la storia delle differenti forme d'organizzazione dello spazio e della spazializzazione del tempo vissuto in questa forma. Questo comporta l'insorgere di crisi della forma spaziale, perché noi non abitiamo soltanto più città, ma territori che ci impediscono di fissare limiti, confini, alla forma urbana, alla città, al divenire urbano dell'essere che vive sempre più una complessa contingenza post-metropolitana sia geopolitica sia geografica e sociale. Dell'umano abitare significa stabilire, nella dialettica del conflitto vita/forme, pratiche di relazioni, connessioni, interdipendenze, attraversamenti di paesaggi ibridi e ibridati, tutti come abitanti di passaggio nel paesaggio umano dello spazio, naufraghi nell'in-finito de-territorializzante. Un paesaggio senza luoghi.

Ma se non siamo più luoghi, se non abitiamo più luoghi, come può la città predisporre luoghi? Quale *forma urbis* e quale *architecturae scientia* - come dice Cacciari - ci riserva il futuro nella contingenza del vivente? Sappiamo. I problemi che l'umanità si pone sono i problemi che può risolvere. Il problema permane come l'orizzonte della soluzione, ma non esiste come tale in essa. Non c'è somiglianza tra problema e soluzione. Il cammino che va dal problema alla soluzione non è lineare, poiché la soluzione si appalesa comunque come una determinazione del problema, che è poi l'essenza di un mistero che inerisce alla verità come evento, che nel suo accadimento si configura sempre determinata attraverso le sue determinazioni, autocreandosi in esse. Nell'epoca della mondializzazione del riconoscimento, che è anche l'epoca dello spazio come reticolo che si sviluppa nel tempo, "vivere insieme" *da qualche parte* significa comunque riconoscere l'altro nella sua differenza: il passaggio all'altro è ciò che segna la legge dell'essere e del luogo nella nostra esistenza

quotidiana. Ciascuno si vede nell'altro, e ognuno vede attraverso l'altro. Questo *principio reciprocità* che pervade la società moderna implica conflitto nelle relazioni di prossimità. Ma il conflitto, come ha detto Simmel, è "la scuola dove l'io si forma", e come tale delinea anche una spazialità delle dislocazioni del politico e dell'etico tra responsabilità, scelta e libertà. Questa è anche, tra l'altro, la grande *lezione* ereditata *a partire* da Simmel nel nostro tempo e che ci pone nella condizione di rispondere, tra l'altro, *anche* al problema: all'ombra di chi si avvilupperà il nostro secolo filosofico? Speriamo che questo problema non ci deluda e conservi ancora tutto il fascino della novità. Nel frattempo, quella di Simmel prosegue nella *nostra* contemporaneità.

Riferimenti bibliografici

Antinolfi G., 1997, "Introduzione", in Simmel G. (1997), pp. V-XXXVI.

Benasayag M., Del Rey A. (2008), *Elogio del conflitto*, tr. it. di F. Leoni, Feltrinelli, Milano.

Benjamin W. (2000), *I "passages" di Parigi. Opere complete di Walter Benjamin*, vol. IX, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino.

Bodei R. (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, pp. 136-168.

Bodei R. (2013), *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Feltrinelli, Milano.

Bonito Oliva R. (2018), "Rarefazione della cultura tra rivoluzione e ideologia. Note alla riflessione hegeliana sul Moderno", in AA.VV., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo, F. Pisano, S. Testa, FedOA-Press, Napoli, pp. 47-72.

Cacciari M. (2011), "Introduzione", in Simmel G. (2011), pp. VII-XXII.

Cristin R. (2017), *1917. Filosofia e guerra*, in *Eunomia*, VI, n.s., n. 2, pp. 89-146.
d'Anna V. (1996), *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Clueb, Bologna.

De Simone A. (1985), *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, presentazione di P. Salvucci, Milella, Lecce.

De Simone A. (2002), "Storia, epoca storica e filosofia della storia in Georg Simmel", *Fenomenologia e società*, a. XXV, n. 3, pp. 107-132 [poi in D. Losurdo-A. Tosel (Eds./Hrsg.), *L'idée d'époque historique/Die Idee der Historischen Epoche*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2004, pp. 339-364].

De Simone A. (2007a), *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli.

De Simone A. (2007b), "Simmel e la metafisica della morte", *InOltre*, a. IX, n. 10, pp. 122-128.

De Simone A. (2011), *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*, Liguori, Napoli, pp. 93-100.

De Simone A. (2016), *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*, Mimesis, Milano.

De Simone A. (2017), *La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*, Meltemi, Milano.

Desideri F. (1993), "Il confine delle forme. Dalla 'Philosophie des Geldes' alla 'Lebensanschauung'", *aut aut*, n. 257, pp. 105-119.

Di Giovanni G. (1968), *Teoria della conoscenza e filosofia della vita in Georg Simmel*, De Luca, Roma.

Eraclito (2013), *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.

Escobar R. (2009), *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia.

Esposito R. (2014), *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino.

Frisby D. (1981), *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London.

Frisby D. (2001), *Cityscapes of Modernity. Critical Explorations*, Polity, Cambridge.

Füzesséry S., Simay P. (2008, a cura di), *Le choc des métropoles. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Edition de l'éclat, Paris.

Guareschi M., Rahola F. (2018), "Introduzione", in Simmel (2018), pp. 7-45.

Habermas J. (1993), "Georg Simmel su filosofia e cultura", in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari, pp. 165-177.

Jankélévitch V. (2009), *La morte*, tr. it. di V. Dini, a cura di E. Lisciani-Petrini,

Einaudi, Torino.

Jonas S., Weidmann F. (2006), *Simmel et l'espace: de la ville d'art à la métropole*, L'Harmattan, Paris.

Monceri F. (1999), "Simmel e la tragedia della cultura", in Id., *Dalla scienza alla vita. Dilthey, Nietzsche, Simmel, Weber*, ETS, Pisa, pp. 77-137.

Natoli S. (2016), *Il rischio della fiducia*, il Mulino, Bologna.

Paquot T., Lussault M., Younès C. (2007, a cura di), *Habiter, le propre de l'humain. Villes territoires et philosophie*, La Découverte, Paris.

Paquot T., Younès C. (2009, a cura di), *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XXe siècle*, La Découverte, Paris.

Pinotti A. (2009), "Nascita della metropoli e storia della percezione: Georg Simmel", in M. Vegetti (a cura di), *Filosofie della metropoli*, Carocci, Roma, pp. 119-151.

Preterossi G. (2011), *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari.

Schermer H., Jary D. (2013), *Form and Dialectics in Georg Simmel's Sociology*, Palgrave Macmillan, London.

Simmel G. (1976a), "Concetto e tragedia della cultura", in Simmel G. (1976a), pp. 83-109.

Simmel G. (1976b), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma.

Simmel G. (1984) *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino.

Simmel G. (1991a), "Il problema del destino", tr. it. di M. Ophälders e P. Necchi, *Estetica* (n. mon. *Sul destino*), a cura di S. Zecchi, il Mulino, Bologna, pp. 173-183.

Simmel G. (1991b), *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, tr. it. a cura di G. Gabetta, Se, Milano.

Simmel G. (1993), *Saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi, Guanda, Parma.

Simmel G. (1995), *La legge individuale e altri saggi*, a cura F. Andolfi, Pratiche, Parma.

Simmel G. (1996), *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari, (a. ed.).

Simmel G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di G. Antinolfi, ESI, Napoli.

Simmel G. (1998), *La moda*, a cura di L. Perucchi, Mondadori, Milano.

Simmel G. (2003), *Sulla guerra*, tr. it. a cura di S. Giacometti, Armando, Roma.

Simmel G. (2010), *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano.

Simmel G. (2011), *Diario postumo*, a cura di M. Cacciari, Aragno, Torino

Simmel G. (2018), *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, intr. di M. Guareschi e F. Rahola, Meltemi, Milano.

Simon D. (2004), *Il soggetto della modernità. Intorno a Georg Simmel*, pref. di F. Barbano, il Segnalibro, Torino.

Thouard D., Zimmermann B. (2017, a cura di), *Simmel, le parti-pris du tiers*, CNRS, Paris.