



MIMESIS VOLTÌ

N. 46

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone,
Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

GEORG SIMMEL

DENARO E VITA

Senso e forme dell'esistere

A cura
di
Francesco Mora



Traduzione di U. Lodovici

© 2010 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: Volti, n. 46
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

INTRODUZIONE - LA BORSA O LA VITA <i>di Francesco Mora</i>	p.	7
NOTA BIOGRAFICA	p.	53
IL DENARO NELLA CULTURA MODERNA	p.	63
IL SIGNIFICATO DEL DENARO PER IL RITMO DELLA VITA	p.	77
DENARO E ALIMENTAZIONE	p.	93
IL CARATTERE FRAMMENTARIO DELLA VITA	p.	99
ISTANTANEE <i>SUB SPECIE AETERNITATIS</i>	p.	111
INIZIO DI UNA AUTORAPPRESENTAZIONE INCOMPLETA	p.	115

LA BORSA O LA VITA

1. *Una specie di introduzione*

Probabilmente nessun filosofo come Simmel ha saputo descrivere il rapporto che si è venuto a instaurare tra denaro e vita umana, non assumendo mai le sembianze di una riflessione morale o meramente economica come già era successo in Smith¹, ma manifestandosi sempre in un ambito che percorre tangenzialmente il territorio della metafisica per radicarsi in quella *Lebensphilosophie* vero filo rosso di tutta la polivoca produzione che contraddistingue la filosofia simmeliana.

Va detto subito, per togliere qualsiasi possibile equivoco, che una qualsivoglia lettura non filosofica dell'opera di Simmel risulta fuorviante. Simmel, infatti, va considerato – come egli stesso ebbe a dire – *nur Philosoph*² anche quando, e i suoi contributi non mancano, egli scrive e affronta problemi sociali o questioni inerenti la società. La sua sociologia – che ha emblematicamente come sottotitolo *Ricerche sulle forme di socializzazione* – è, in questo senso, una vera e propria *filosofia*, in quanto ricerca critica delle forme sociali e delle strutture mobili di socializzazione. Leggere Simmel *sub specie philosophiae*, implica, allora, abbandonare la prima interpretazione che di lui si è data, invalsa almeno sino agli anni Sessanta del secolo scorso, che lo inquadra come un esponente del relativismo e come un relativista³, accusa che più volte formulata da colleghi e allievi

-
- 1 Cfr. A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, tr. it. di S. Di Pietro, Rizzoli, Milano 1995. Per ovvi motivi di spazio e di semplificazione le opere degli Autori stranieri saranno citate sempre nella traduzione italiana, qualora sia esistente.
 - 2 M. Weber, *Georg Simmel sociologo*, in G. Simmel, *Filosofia dell'attore*, tr. it. e intr. a cura di F. Monceri, ETS, Pisa 1998.
 - 3 Cfr. M. Frischeisen-Köhler, *Georg Simmel*, in «Kant Studien», Bd. XXIV, Hf. 1, 1920; A. Banfi, *Il relativismo critico e la filosofia della vita nel pensiero di G. Simmel*, saggio introduttivo alla prima traduzione italiana (1920) di G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1920, ora nell'edizione a cura di F. Papi, ILI, Milano 1972; G. Rensi, *Introduzione* a G. Simmel, *Il*

(Windelband, Rickert, Dilthey, Troeltsch, Lukács, Bloch, ecc.) come da zelanti consiglieri ministeriali, gli renderà se non impossibile, sicuramente tormentata la sua carriera accademica⁴.

Rotti gli schemi definitivi, che si complicavano in una articolazione e periodizzazione temporale dell'opera simmeliana – metodologia tuttora in vigore – così da far apparire la filosofia di Simmel composta da scompartimenti stagni e da epoche culturalmente definite; superate le singole appropriazioni da parte di singoli campi specialistici di sapere – Simmel, storicista, neokantiano, sociologo, esteta, filosofo della vita o ciò che si preferisce – finalmente il filosofo berlinese viene liberato e restituito alla complessità e alla pluralità dei modi e degli stili di vita, di cui resta un insuperabile diagnosta. Se Gadamer sottolinea la sua “sismografica sensibilità ai tempi” e Habermas il suo esser un vero e proprio *Zeitdiagnoster*⁵ Simmel possiede anche quella *sagesse* alla Montaigne, che è pure la *Kulturkritik* di Nietzsche, che trova espressione nella *forma-saggio*, i cui argomenti possono sembrare lontani trattando questioni sociali, estetiche, psicologiche, filosofiche, quotidiane, trattando cioè delle forme della vita, e dettati da un sentire disomogeneo; ma è proprio tale disomogeneità, il mostrare la ricchezza delle diversità e delle differenze a essere l'espressione più alta della libertà.

L'essere plurale e differente del formalizzarsi della vita, il suo essere per essenza disomogenea, non comporta affatto la sua relativizzazione, quanto piuttosto ne determina la sua natura mobile e allo stesso tempo conflittuale. È nell'instabilità – che non va accostata all'inquietudine agostiniana, e se proprio un parallelo dev'essere trovato, questo lo si può rinvenire nella *Unruhe* del primo Heidegger, particolarmente attento al concetto di *faktisches Leben*

conflitto della civiltà moderna, F.lli Bocca, Torino 1925, ora come postfazione, SE, Milano 1999; A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez Simmel*, Alcan, Paris 1914; in parziale polemica con questo testo si veda V. Jankélévitch, *Georg Simmel, philosophe de la vie*, in «Revue de Metaphysique et de Moral», XXXII, 1925, pp. 213-257, 373-386, tr. it. in L. Boella (a cura di), *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano 1988; E. Troeltsch, *Lo storicismo tedesco e i suoi problemi*, tr. it. e intr. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli 1989, vol. II, pp. 341-363; G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 445-463.

4 Cfr. sotto Nota biografica.

5 H.G. Gadamer, *Verità e metodo* tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, p. 90; “il critico della cultura Simmel è, in modo singolare, nel contempo vicino e distante”, cfr. J. Habermas, *Georg Simmel su filosofia e cultura* (postfazione a G. Simmel, *Philosophische Kultur*, ora in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, II, hrsg. von R. Kramme, O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996. La *Gesamtausgabe* sarà citata d'ora in poi con la sigla GA), in Id., *Testi e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 165.

– che la vita ha la sua essenza e la sua libertà. L'unico fondamento, che tuttavia blocca il fluire vitale, è la *forma* in cui di volta in volta essa si manifesta; nel fondamento, la vita si concentra e si ipostatizza divenendo visibile, cioè divenendo *Gestalt*, forma che è figura, immagine, rappresentazione. Nel saggio, anch'esso forma prodotta tuttavia dallo spirito soggettivo, viene a emersione il carattere di *frammento* che caratterizza l'esistenza umana; ciò non significa che la vita è una congerie o una sommatoria di forme che vanno a costituirla lungo tutta la sua durata, ma al contrario, indicandone un qualsiasi frammento, anche il più insignificante, venuto in superficie dal porto sepolto e resosi visibile, ne fa *intuire* l'unità e la totalità. Da qualsiasi frammento si parta noi riotteniamo sempre l'unità della vita; i frammenti che connotano la vita e che ne indicano un'immagine parziale e limitata, come può essere quella di una forma specifica che di volta in volta la nostra esistenza assume, corrispondono ai *Momentbilder sub specie aeternitatis*, piccole perle di saggezza pubblicate sul periodico «Jugend»⁶, la rivista dello *Jugendstil*, corrispondono cioè a *istantanee*, al fissaggio di un attimo, di un istante (*Moment*) della nostra vita, l'immagine frammentaria di una totalità.

E tuttavia, soltanto attraverso queste istantanee frammentarie si può risalire all'immagine per noi composita, ma unitaria nella sua essenza, della vita (*Leben*) come in un collage; Simmel compone, scompone e ricompone le istantanee e i frammenti emersi dell'esistere, mostrando le infinite possibilità del nostro vivere e la sua stessa complessità. Il suo lavoro è una vera e propria mappatura delle singole e parziali forme che ridanno la vita come attraverso un caleidoscopio, ma che nella loro absolutezza e autonomia – il loro essere *sub specie aeternitatis* –, nella loro trascendenza come direbbe Deleuze⁷, indicano l'unità essenziale dell'esistere umano.

Il rapporto tra Simmel e la contemporaneità si sviluppa tramite una prima operazione di svincolamento della sua filosofia dagli ambiti eterogenei in cui settorialmente è stata costretta e tramite quelle che possono essere definite le sue strutture portanti: relazione reciproca, chiasmo, analogia, metafora, due; strutture mobili che non forniscono un sistema costituito di leggi e definizioni.

Il principio fondativi e la struttura di collegamento su cui si basa la filosofia simmeliana consistono nel concetto chiave di *Wechselwirkung*,

6 Il sottotitolo è interessante e recita «Münchener Illustrierte Wochenschrift für Kunst und Leben».

7 Cfr. G. Deleuze, Félix Guattari, *Geofilosofia*, in Id., *Che cos'è la filosofia*, tr. it. di A. De Lorenzi, postfazione di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, pp. 51-76; cfr. Id., *Il piano dell'immanenza*, ivi, pp. 25-50; cfr. pure AA. VV., *Geofilosofia. Il progetto normale e la geografia dei saperi*, «millepiani», anno 0, nr.1, Mimesis, Milano 1993.

ossia di relazione reciproca⁸, figura che emerge come un a priori storico, di volta in volta determinante e determinato; nella sua *unvollendeten Selbstdarstellung*, Simmel esprime senza lasciar spazio a dubbi interpretativi la crucialità della *Wechselwirkung* affermando che “muovendo dal significato sociologico del concetto di interazione mi sono accorto che questo è diventato gradualmente per me un *principio metafisico* di portata generale (...). I concetti centrali di verità, di valore, di oggettività ecc., mi apparvero allora come realtà interattive”⁹. È da questa figura originaria che derivano le successive ipotesi e modalità del pensiero del filosofo berlinese, prima fra tutti la strutturazione a chiasmo che riproduce la complessità dell’interrelazione mantenendo però nell’adialetticità le differenze, esaltandole proprio in virtù della molteplicità dei rapporti reciproci. La logica chiasmatica del pensiero, intuitivamente visibile, che verrà esplicitata e messa a punto da Merleau-Ponty¹⁰, si dà nella modalità dell’analogia – l’*Als Ob* di Vaihinger – e in quella della metafora, che diverrà il nucleo centrale del pensiero di Blumenberg¹¹. Ma anche Deleuze, Derrida sino ai pragmatisti americani di prima generazione hanno contratto un debito con il pensiero di Simmel – per usare una metafora monetaria che gli è sempre stata cara –; la lista potrebbe allungarsi con Heidegger¹², particolarmente attento

-
- 8 “È necessario evitare che la traduzione di *Wechselwirkung* con «interazione» evochi qualche significato restrittivo o distorto del termine, non si tratta cioè di interazione nel senso del moderno interazionismo, il riferimento non è, o almeno non è soltanto, ad una teoria dell’azione. La traduzione letterale «effetto reciproco» o «effetto di reciprocità», rende senz’altro meglio il senso di un concetto che vuole esprimere il momento di interrelazione e della interdipendenza come costitutivo di qualsiasi fenomeno sociale”, A. Cavalli, L. Perucchi, *Introduzione* a G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 12; cfr M. Voza *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano 2002.
- 9 G. Simmel, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (hrsg. von), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliografie. Zu seinem 100 Geburtstag am 1.März 1958*, Dunker & Humblot, Berlin 1958, p. 9. D’ora in poi citato con la sigla BdD.
- 10 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, *Presentazione* di M. Carbone, *Avvertenza* di C. Lefort, Bompiani, Milano 1993; Id., *Fenomenologia della percezione*, tr. it. e *Nota* di A. Bonomi, Bompiani Milano 2003.
- 11 Cfr. H. Vaihinger, *La filosofia del come se*, tr. it. di F. Voltaggio, Ubaldini, Roma 1967; H. Blumenberg, *Denaro o vita. Uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, tr. it. di A. Borsari, in “aut aut”, nr. 257, settembre-ottobre 1993, pp. 21-34; E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, saggio introduttivo (*Archeologia di un’archeologia*) di G. Agamben, Quodlibet, Macerata 2004.
- 12 “Fin dal 1923 ho sentito Heidegger parlare con ammirazione degli ultimi scritti di Georg Simmel. Questo non era solo un generico riconoscimento della personalità

all'ultima produzione simmeliana e alla sua teoria circa la storia, anche se quest'ultima continua, probabilmente in modo non del tutto corretto, a essere inserita all'interno del cosiddetto *Methodenstreit*¹³; e allungarsi ancora se poi dessimo uno sguardo alla letteratura novecentesca, da Rilke a Th. Mann, da George a Musil.

Una seconda operazione di affrancamento dell'opera simmeliana riguarda la costrizione di questa nel periodo della *crisi della modernità*; a differenza di quanto sostenuto da Lukács e da altri minori, Simmel – è questa l'ipotesi di lavoro che ci guida – è un nostro contemporaneo e non quell'*Übergangphilosoph* che fa da ponte tra il *mondo di ieri* – come scrive Stefan Zweig – e la coscienza del dissolvimento della *gute alte Zeit*. Si può senz'altro sostenere questa tesi di un Simmel filosofo della crisi, tesi sostenuta in Italia a partire dalla fine degli anni Sessanta e che ha il merito indiscusso di aver messo fine alla lettura relativistica di Simmel; e tuttavia, questa interpretazione sembra essere divenuta ora uno stereotipo, al pari del contestato relativismo, che ha portato di nuovo la filosofia simmeliana all'interno di una dimensione definitoria e univoca.

Nulla di stabile, di unicamente singolare, ma tutto è plurale; tutto è complessità, temporalità, intreccio indissolubile di un agire fondato su rapporti di reciprocità. Nessuna legge storica e nemmeno una sua possibile fondazione psicologica; nessuna legge sociologica che ci dica “che cos'è società”; nessuna formalizzazione in un sistema assiologico – che tuttavia non significa anarchia – infine la trasformazione dell'a priori in figura storico-modale, teoria ripresa più tardi da Foucault: queste sono le invarianze della filosofia simmeliana che vive sempre in un equilibrio volvente, che non trova per sua natura stabilità e punti cardinali, ma che – come l'uomo e il mondo – si manifesta in modo polimorfo e stratificato dove il singolare è complesso tanto quanto il plurale.

filosofica di Simmel, ma indicava che Heidegger aveva trovato in tali scritti obiettivi stimoli di pensiero come risulta chiaro a chi oggi legga il primo dei quattro «capitoli metafisici» che, sotto il titolo di *Lebensanschauung*, raccoglievano le idee che Simmel, ormai vicino alla morte, aveva sul compito della filosofia”, H.G. Gadamer, *Verità, e metodo*, tr. it. e intr. a cura di G. Vattimo, Bompiani 1993, nota (*), p. 288.

- 13 Cfr., P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1982; F. Mora, *Georg Simmel: La filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma 1991, in particolare il cap. primo, pp. 9-26 e la bibliografia in nota.

2. Denaro e Forma

Nella *Prefazione alla Philosophie des Geldes*¹⁴, opera “disperatamente sistematica” che apre il ventesimo secolo, Simmel afferma che “non una riga di questa ricerca è intesa come appartenente all’ambito dell’economia politica”, ciò a significare che se è possibile elaborare una filosofia del denaro essa può collocarsi soltanto “al di qua e al di là della scienza economica della moneta” (PhG, pp. 85-86). La ricerca dell’essenza e delle modalità di esistenza del denaro, la sua dimensione storica e la sua struttura, Simmel intende farle scaturire dal valore e dalla prassi, che sono i presupposti dei “rapporti di reciprocità tra gli uomini” che si pongono *al di là* della scienza economica, così come il rapporto che viene a determinarsi tra il denaro e la vita interiore, con il suo sviluppo e le sue valutazioni, si colloca *al di qua* dell’economia monetaria. La struttura chiasmatica e di reciprocità che viene a determinarsi tra parte analitica – quella che intende comprendere l’essenza del denaro a partire da quelle che sono le condizioni e i rapporti che determinano la vita in generale – e parte sintetica – quella che intende cogliere l’essenza della vita a partire dagli effetti reali provocati su di essa dal denaro – costituisce il terreno sul quale si sviluppa la riflessione simmeliana, eminentemente filosofica, sulla *Wechselwirkung* che lega indissolubilmente denaro e vita.

Se è vero che “lo scambio è l’interazione più pura e più elevata che la vita umana comperti” (PhG, p. 125) è altrettanto vero che lo scambio reciproco di prodotti che avviene tra due individui “non è affatto soltanto un dato «economico-politico»”, per la ragione che il dato rappresentato dall’economia politica “non esiste” (PhG, p. 87); allo stesso modo la filosofia in quanto sistema e costruzione astratta manca i fenomeni della prassi dell’esistenza, ponendosi in una distanza e indifferenza rispetto a essi. Viceversa “il senso e lo scopo” della *Filosofia del denaro* stanno nel far emergere dall’ambito dell’economico e dei suoi fenomeni, senza fermarsi quindi allo studio di una mera apparenza e di meri simulacri, “i significati ultimi dell’umano nella sua totalità”. A partire dunque dal fatto economico

14 G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1900, ora in GA, Bd. 6, hrsg. von D. P. Frisby, K.C. Könke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, tr. it. di A. Cavalli, R. Liebhart, L. Perucchi, intr. di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984, traduzione condotta sulla seconda edizione accresciuta (1907, 7ma edizione), Duncker & Humblot, Berlin 1977. D’ora in poi citato nel testo tra parentesi con la sigla PhG e il nr. di pagina corrispondente all’edizione italiana citata. La definizione è tratta dal saggio introduttivo di Cacciari a G. Simmel, *Saggi di estetica*, Liviana, Padova 1970.

– che non possiede esistenza reale e fattiva –, superata la distanza di una filosofia sistematica che non tiene conto dei fenomeni, Simmel traccia una “linea direttrice” che liberi dall’indifferenza e dall’isolamento, “dall’assenza di spiritualità” la totalità della vita umana. Il denaro rappresenta, così, la *forma (Gestaltung)* che esemplarmente mostra tanto “l’indifferenza della tecnica puramente economica” quanto l’essenza stessa dell’indifferenza, poiché il fine del denaro non è in se stesso, ma nel suo trasformarsi in altri e differenti valori.

Queste riflessioni d’apertura, che sintetizzano le motivazioni e il senso dell’opera, sono facilmente assimilabili alla fenomenologia husserliana e al suo motto *Zu den Sachen selbst!*, anche se in Simmel non vi è la ricerca di una filosofia come scienza rigorosa; allo stesso modo si distaccano dalla teoria marxiana circa il concetto di scienza economica in quanto *struttura*, che determina la vita dell’uomo. Il rigettare poi ogni forma di filosofia sistematica¹⁵ non significa sposare tesi relativistiche¹⁶, tutt’altro; il problema di Simmel è quello di dimostrare come da ogni singolo aspetto della vita umana si possa riavere la totalità di questa nella sua unità, e il denaro risulta essere la forma principe che permette di individuare il movimento dell’esistenza. Questa filosofia che potrebbe essere definita come una metafisica formale del denaro o una metafisica immanente della vita ha nella *Wechselwirkung* e nel conflitto che da essa scaturisce la sua struttura. “La prassi della conoscenza”, come la definisce Simmel, che comprende le forme economiche che non si limitano ad essere delle mere forme di valutazione ma che altresì sono attraversate in profondità da una vera e propria corrente metafisica, si manifesta come un “rapporto di reciprocità senza fine”.

Il significato fondamentale del denaro non risiede nel suo mero uso economico e nelle funzioni che esso assume all’interno della scienza dell’economia, quanto piuttosto esso consiste nell’essere un significato filosofico. In quello che Simmel chiama il “mondo pratico”, ossia il movimento dell’agire che viene a crearsi tra spirito soggettivo e sua oggettivazione in forme –

15 H. Rickert, definì Simmel “il più sistematico degli asistematici”, BdD, p.190. L’elenco delle definizioni attribuite a Simmel è davvero lungo anche se molto interessante e coinvolge nomi quali Weber, Sombart, Windelband, Lukács, Adorno, Krakauer, von Wiese, Przywara, Ortega Y Gasset e altri minori.

16 È sufficiente leggere due paragrafi della *Parte analitica* che titolano *Il valore economico in una visione relativistica del mondo* e *Aspetti epistemologici di una visione relativistica del mondo* per comprendere come a Simmel sia stata applicata l’etichetta di relativista per screditarlo in ambiente accademico. Contro una lettura relativistica del filosofo si veda M. Cacciari, *Introduzione a G. Simmel, Saggi di estetica*, cit.

cioè prodotti che subito acquisiscono una loro propria autonomia –, ossia in spirito oggettivo, il denaro è la migliore e più chiara rappresentazione della “formula dell’essere in generale” (PhG, p. 193), formula che conferisce agli enti di poter trovare “il loro senso” all’interno del rapporto essenziale di reciprocità che li fa essere così come essi sono; il denaro, insomma, è l’immagine più nitida dell’essere delle cose e della *Wechselwirkung* che rende possibile non solo l’esistenza singola ma anche le singole differenze. Per questa ragione, il denaro appartiene di fatto e di diritto al “mondo spirituale” pur essendo anch’esso una *formazione* (*Form*) che possiede una sua specifica essenza; ma proprio in virtù di ciò esso permette di rendere visibili i rapporti, ora più stretti ora più larghi, che stringono, uniscono e al contempo distinguono le cose tra loro. Che il denaro sia la rappresentazione del rapporto di reciprocità, ossia dell’essenza stessa dell’esistere, non lo fa essere qualcosa di concreto ma viceversa ne sottolinea il valore di astrazione e di generalizzazione che lo contraddistinguono; così esso si carica di volta in volta di significati e valori differenti che noi uomini gli attribuiamo: le trenta monete di Giuda sono cariche di un significato che prescinde, cioè fa astrazione, dalla quantità e dal valore economico per assumerne uno metafisico e metaforico. In questo senso Simmel può ben dire che “la forma più pura di interazione”, all’interno della quale passa tutta la realtà rappresentata in forme oggettuali particolari, trova nel “denaro la forma più pura di rappresentazione”; il denaro, in quanto pura astrattezza, permette a qualsiasi forma individuale, ossia particolare e finita di riconoscersi in qualcosa di “sovraindividuale”; “il denaro risulta così essere l’espressione adeguata del rapporto dell’uomo con il mondo, poiché, se da un lato l’uomo può cogliere il mondo sempre e soltanto nel concreto e nell’individuale, nel denaro egli può coglierlo veramente”; ciò significa che il denaro diviene “l’incorporazione del processo vitale e spirituale che tesse tra di loro tutte le particolarità creando così la realtà” (PhG, p. 194). La dimensione sovraindividuale e astrante caratteristiche della forma-denaro fanno sì che essa sia la rappresentazione del processo dell’esistenza umana – il *Mehr-als-Leben* – inteso come rapporto di azioni reciproche. La “metamorfosi” del valore degli oggetti tramite la loro scambiabilità e il loro appartenere così all’ambito dell’economico ha determinato il vivere della tarda modernità sia in modo estensivo che intensivo, e – come nota Simmel – tale mutamento è stato messo in luce da Marx ha evidenziato l’esclusione del valore d’uso e la sua sostituzione con il valore di scambio in una “società fondata sulla produzione di merci”. E tuttavia, secondo Simmel, lo sviluppo dell’economia e il suo progredire continuo non arriva mai a compimento; “soltanto il denaro ha raggiunto (...) questo punto estremo, esso non è altro che la forma pura della scambiabilità”.

3. *Denaro e Simbolo*

L'essenza del denaro in Simmel ha una doppia valenza: da un lato il denaro è esso stesso un valore, così da poter esplicitare la sua funzione di misura negli scambi e di rappresentazione dei valori, dall'altro si riduce a mero "segno o simbolo", che non possiede alcun valore "come un simbolo matematico, sostitutivo di valori senza valore" (PhG, 197). In Simmel, tuttavia, prevale la considerazione valoriale dell'essenza del denaro, proprio in quanto viene a confronto con altri valori, "entra cioè in un'equazione quantitativa" con altri valori, anche se lo sviluppo simbolico del denaro sembra essere espressione più adeguata per l'epoca moderna. Ciò significa che il denaro "da una forma di immediatezza e sostanzialità" – la sua funzione di misuratore di valori in quanto esso stesso valore – si indirizza "verso una forma ideale, cioè esercita la sua funzione come una pura idea che si esprime mediante un simbolo rappresentativo" (PhG, p. 221); il denaro in quanto simbolo diviene elemento essenziale della cultura moderna e la sua azione di "mediazione simbolica" corrisponde alla tendenza della realtà a simbolizzarsi, in un processo che via via distrugge e sostituisce i simboli che la rappresentano. Il carattere simbolico del denaro svuota di senso la sua essenza valoriale e la sua relazione assiologia, mostrando che non è "per natura un oggetto dotato di valore", e allo stesso tempo indica "il dominio dell'adeguatezza allo scopo e del risparmio di energie", tipico della *Rationalisierung* dell'economia capitalistica.

La simbolica del denaro può essere paragonata alla "lotta di puro prestigio" e al "conflitto dialettico", figure queste che Kojève elabora per interpretare la contrapposizione servo/padrone¹⁷; simbolizzazione e dialettizzazione del mondo sono i due momenti più alti di astrazione del conflitto che diviene di fatto virtuale; qualsiasi rapporto umano, sia esso economico, politico o genericamente culturale viene dialettizzato e reso simbolico, viene cioè desostanzializzato ed enucleato da qualsiasi gradualità assiologia. Così, ad esempio "gli scambi intellettuali tra i rappresentati dei diversi gruppi di potere simbolizzano (...) lo sviluppo che avrebbe assunto la lotta vera e propria". Come nella lotta tra Signoria e Servitù questa si risolve nel dominio del padrone e nel riconoscimento unilaterale da parte del servo senza alcun spargimento di sangue, così come il padrone diviene tale solo

17 A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. e postfazione a cura di G.F. Frigo, Nota di R. Queneau, Adelphi, Milano 1996, in particolare le pp. 17-44. Cfr. pure P. Christian, *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie un Sociologie Georg Simmels*, Duncker & Humblot, Berlin 1978.

perché non ha temuto la morte – anch’essa tutta dialettica – mentre il servo è rimasto attaccato alla vita, alle determinazioni naturali – una vita e una natura altrettanto dialettiche – allo stesso modo la funzione di simbolizzazione del denaro, assieme all’intellettualizzazione della vita, servono a controllare l’aumento della quantità di fattori che agiscono nell’epoca delle macchine e della tecnica, creando una serie di “simboli onnicomprensivi”, utilizzati per togliere la moltitudine dei dettagli e dei particolari che colpiscono la nostra esistenza.

Il processo che va dal valore al simbolo costituisce, se così ci si può esprimere senza cadere in visioni metastoriche e genealogiche, il passaggio dalle società precapitalistiche a quella capitalistica, e gli esempi di stampo antropologico che Simmel porta, possono essere letti a sostegno di tale ipotesi. La costruzione di simboli – e questo vale anche per il denaro – se avviene in virtù di un processo di astrazione di quelli che sono gli “aspetti quantitativi delle cose”, ossia di una “*separazione*” che prescinde “dalla qualità”, è possibile anche grazie all’opera dell’intelletto e del “principio del risparmio di energia”. L’intelletto – la cui analisi ritroveremo più avanti quando si analizzerà il saggio simmeliano su *La metropoli e la vita spirituale* – ricopre un ruolo determinante per quanto concerne i “simboli secondari”, ossia quelli che per Simmel hanno soppiantato il “simbolismo ingenuo di stadi primitivi di coscienza”, che vanno a sostituirsi nella “vita pratica”, la vita del *Nervenleben*, la percezione immediata di oggetti e valori; il processo di astrazione che viene ad attuarsi tramite la simbolizzazione, l’intellettualizzazione della vita, fa sì che “l’esistenza cesserà di muoversi tra singole percezioni, ma sarà determinata da astrazioni, concetti di media e quadri sintetici” (PhG, p. 225). Questa, che Simmel definisce “una delle conquiste dello spirito umano più ricche di conseguenze”, ossia l’elevatissima simbolizzazione della realtà, l’intellettualizzazione del vivere umano – la potenza dell’autonomia dello spirito soggettivo – e il processo di astrazione che da queste deriva, sono la cifra della modernità, intesa come quell’epoca che ancora per molti aspetti ci condiziona e ci determina.

Il principio di risparmio di energia è l’altro concetto-chiave che ci permette di leggere e comprendere la vita dell’uomo moderno; questo va sempre messo in relazione con il concetto di *differenziazione* che è al centro della prima opera simmeliana del 1890¹⁸ e che caratterizza tutta la sua filo-

18 “Segnata dalla presenza massiccia di un lessico darwiniano e spenceriano” e dall’organicismo di Albert Schäffle, “attraversata in più punti dalla tentazione di interpretare in chiave evolutuzionistica e quasi naturalistica i processi sociali (...), la *Differenziazione sociale* è tuttavia un’opera alla quale Simmel farà sempre riferimento come ad un punto fermo della sua biografia intellettuale”, B. Accarino,

sofia; Simmel è cioè il filosofo della differenziazione, della necessità della scomposizione della complessità e della pluralità della realtà che ci circonda, senza tuttavia formulare leggi storiche o sociologiche¹⁹ ma anche senza cadere nell'anarchia e nel relativismo sociale e epistemologico. La scomposizione e la differenziazione del mondo e dell'uomo altro non sono se non lo stesso processo che determina la modernità, la modernizzazione della sua personalità nel conflitto sempre aperto e mai dialetticamente risolto tra individuo, libertà e autonomia da un lato e la potenza coercitiva della società. Ogni mutamento, ogni progresso o evoluzione dell'uomo come della società, dell'arte come dei valori, sono determinati e si costituiscono in virtù del principio di risparmio di energia; l'organismo più evoluto si differenzia da uno inferiore per la capacità di svolgere nello stesso tempo più funzioni in quanto dispone di più energia, ma soprattutto perché ne impiega meno per compiere le medesime funzioni; quindi, "il risparmio di energia è la preconditione del dispendio di energia" (Diff., p.139) e ogni civiltà ha come fine il risparmio di energia, ossia raggiungere gli stessi obiettivi con un minor *dispendio*. Una mancata o inadeguata coordinazione dei mezzi nello spazio, ossia nella *coesistenza* (*Nebeneinander*) corrisponde nella temporalità al concetto di *successione* (*Nacheinander*), alla diversione rispetto allo scopo. Differenziare significa allora agire nel senso di un risparmio di energia che è razionalizzazione dei processi finalistici e *fluidificazione* del lavoro spirituale; fluidificare significa risparmio di lavoro concettuale, in quanto la rigidità dei confini del concetto "si fluidifica in mediazioni e trapassi" e questo fenomeno è la *differenziazione*. Tale fenomeno non si dimostra unicamente come separazione ma anche come "principio di conciliazione e avvicinamento" (Diff., p. 141) in quanto è *mediazione* tra la produzione dello spirito soggettivo, i concetti che si rendono autonomi,

Introduzione all'edizione italiana, in G. Simmel, *La differenziazione sociale*, Prefazione di F. Ferrarotti, tr. it. e intr. a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari 1982, p. XXIV. L'opera simmeliana comparve nel vol. X, quaderno I delle «Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen» dirette da Gustav Schmoller e vicina al «Verein für sozialpolitik», fondato nel 1873 dai cosiddetti «socialisti di cattedra»; su questi argomenti cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 1987; G. Corni, P. Schiera (a cura di), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, il Mulino, Bologna 1986.

19 Cfr. G. Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, tr. it. di G. Cunico, intr. di V. d'Anna, Marietti, Casale Monferrato 1982 (GA, Bd. 9, hrsg. von G. Oakes, K. Röttgers, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, Id., *Sociologia*, tr. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 1989, (GA, Bd. 11, hrsg. von O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992).

e lo spirito oggettivo, che si manifesta nelle forme; la differenziazione in quanto individualizzazione e mediazione produce sintesi, ossia fa sì che il principio di risparmio di energia si applichi allo spirito sia in termini teorico-concettuali che in ambito pratico-reale.

Un esempio che Simmel propone di differenziazione e che ricalca la coesistenza spaziale e la successione temporale è quello di due *rentiers*, uno diversifica il suo patrimonio e l'altro che lo destina tutto di volta in volta in un unico investimento; differenziare la proprietà in uno o più investimenti significa privilegiare un senso di sicurezza, mentre il puntare su un'unica soluzione significa scegliere la rendita fruttifera dell'interesse. Possedere denaro corrisponde per Simmel a "una differenziazione latente"; se la sua essenza consiste nell'essere tramite per "esercitare un numero illimitato di effetti" ossia di differenziare, esso possiede un "carattere assolutamente unitario (...) in quanto semplice mezzo di scambio". In questo senso allora, il denaro entra nella pluralità di ogni forma di godimento; come "il bianco contiene in sé tutti i colori di uno spettro di luce", il denaro concentra in sé tutta la ricchezza economica, concentra cioè "in un solo punto tanto i risultati quanto la possibilità di innumerevoli funzioni". I molteplici interessi umani, le attività svariate, la ricerca della ricchezza hanno reso necessario il denaro, mezzo di scambio che "sta al di sopra delle parti. La differenziazione della vita economica è in generale causa del denaro, e la possibilità di una qualsiasi differenziazione economica è, per il singolo, l'effetto del possesso di denaro" (Diff., p. 171).

Se "il denaro è (...) la più completa coesistenza spaziale delle differenziazioni nel senso della potenzialità", il suo possesso trasforma ogni attività in differenziazione nella successione temporale (*Nacheinander*); il tempo del denaro è un tempo che scompone l'energia umana e della natura in una serialità di momenti e di azioni per poi riunirli in un «momento fecondo» che subito si allontana per dar vita ad altri infiniti processi. La duplicità del denaro, la sua essenza ancipite, è la stessa del conflitto che sta a fondamento dell'esistenza umana, un conflitto che coinvolge non solo l'individuo ma la stessa totalità. Va sottolineato qui il significato di potenzialità; esso rimanda per un verso al senso della *dynamis* aristotelica – "principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra"²⁰ – e alla descrizione fenomenologica che lo Stagirita dà del movimento: "l'atto di ciò che esiste in potenza in quanto tale"²¹, poiché

20 Aristotele, *Metafisica*, V, 12, 1019a 15-16, tr. it. e intr. a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1978.

21 Id., *Fisica*, III, 1, 201a 11-12, tr. it. e intr. a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007.

il denaro sembra essere proprio l'attualizzazione del virtuale, l'essere in atto di ciò che è privo di essenza, più vicino al nulla che all'essere. Per un altro aspetto il riferimento è a Deleuze quando afferma che ciò che rappresenta il virtuale non si oppone al reale – proprio come *dynamis* e *energeia* non sono opposti ma concetti correlati e reciprocamente uniti – , “il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale” e così il denaro può essere paragonato a ciò che “Proust diceva degli stati di risonanza: «reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti» e simbolici senza essere fittizi”²². La realtà del denaro è parte integrante degli oggetti, poiché anche l'oggetto reale ha un suo lato virtuale che vive al pari della sua dimensione concreta; e la realtà si determina in un duplice e reciproco rapporto – il principio fondamentale della *Wechselwirkung* di cui si tratterà più avanti – di differenziazione che viene a instaurarsi tra le forme, siano essi prodotti dello spirito oggettivo o dello spirito soggettivo. Dire che “la struttura è la realtà del virtuale”, e traslando tale affermazione tramite un movimento tipico della metafora²³, attribuendola al denaro tout court, si ottiene la visione del paesaggio della tarda modernità.

4. Confronti

È forse un azzardo collegare e mettere a confronto l'idea e il significato funzionale che Simmel propone di denaro con *La nozione di dépense* di Georges Bataille²⁴; i punti di vista sembrano opposti – da un lato il principio di risparmio di energia e dall'altro la nozione di *dispendio* – e tuttavia l'oggetto in questione è il medesimo ossia l'economia monetaria, lo stile di vita che impone, la società che viene a costituirsi, i paesaggi che

22 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 270. Molti capitoli e pure il lessico possono essere messi in parallelo con le riflessioni simmeliane tanto della *Differenziazione sociale* quanto della *Filosofia del denaro*, ma in generale di tutta la sua opera filosofica.

23 Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, tr. it. e intr. a cura di E. Melandri, il Mulino, Bologna 1969; P.A. Rovatti (a cura di), *Il senso delle parole, “aut-aut”*, nr. 220-221, luglio-ottobre 1987; J. Derrida, *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id., *Margini. Della filosofia*, tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

24 G. Bataille, *La nozione di dépense*, in Id., *La parte maledetta*, tr. it. di F. Serna, intr. e note a cura di F. Rella, Bertani, Verona 1972; d'ora i poi citato nel testo con la sigla Nd seguita dal nr. di pagina; cfr. pure F. Rella, S. Mati, *Georges Bataille, filosofo*, Mimesis, Milano 2007.

stravolge, i valori che travalica. Si affermano in tal modo due angolature di visuale che ridanno gli elementi determinanti la nostra vita denaro e utilità; ma come ci è sempre più difficile definire che cos'è il denaro – che ormai ha perso ogni suo possibile valore intrinseco divenendo simulacro della logica del consumo ossia della struttura stessa dello scambio e della differenziazione dell'economia politica²⁵ – allo stesso modo non abbiamo alcun elemento concreto per affermare ciò che è utile per l'uomo. Certo, l'interpretazione di Simmel non condanna né assolve ma solo descrive fenomenologicamente le dinamiche della modernità e della vita: “il nostro compito (...) non è quello di accusare o di perdonare, ma soltanto quello di comprendere”²⁶, mentre l'intonazione di Bataille mostra una negatività di fondo nel giudizio sulla realtà contemporanea. Il principio di utilità²⁷ si risolve in un piacere controllato e limitato che si concretizza nell'acquisizione e nella produzione, ossia in una società umana incapace di pensarsi come piacere distruttivo – si potrebbe dire incapace di pensarsi nella modalità dionisiaca – oppure come decrescita felice²⁸, ma soltanto utilitaristicamente. È nello spazio individuale, nell'esperienza di vita personale, che si ha la capacità di “distruggere senza ragione”, in quanto l'individuo singolo “è incapace di giustificare *utilitaristicamente* la propria condotta”, al contrario della società che non ha alcun interesse a produrre in perdita, ad avere periodi di depressione, “crisi di angoscia e, in ultima analisi un certo stato orgiastico” (Nd, p. 42)²⁹. Con diversa terminologia ma analogo sviluppo di pensiero Bataille indica la contraddizione tra le strutture sociali e i bisogni reali, tra razionalizzazione propria della civilizzazione (*Zivilisation*) che acquista, conserva, consuma ma che allo stesso tempo “esclude per principio la *dépense* improduttiva”, e la pratica di vita individuale. È questo il conflitto (*Kampf*) simmeliano che sta a fondamento del *Mehr-als-*

25 Cfr. J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno*, tr. it. di M. Spinella, Mazzotta, Milano 1974; Id., *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2002³.

26 G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, tr. it. di R. Solmi, intr. di T. Maldonado, Feltrinelli, Milano 1979, p. 79.

27 Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., § *Le teorie dell'utilità e della rarità*, pp. 138-144. “L'utilità appare come la condizione prima, fondata nella costituzione stessa dei soggetti economici, in virtù della quale, e di essa soltanto, un oggetto può rientrare nell'ambito di considerazione dell'economia”, *ivi*, pp. 138-139.

28 Cfr., S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

29 Cfr. G. Bataille, *I limiti dell'utile*, tr. it. e postfazione a cura di F.C. Papparo, Adelphi, Milano 2000.

Leben, ossia dell'esistenza umana: "i problemi profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la specificità del suo essere determinato contro le potenze soverchianti della società, del retaggio storico, della civiltà e della tecnica esteriore della vita"³⁰. Alcune di quelle che Simmel descrive nella *Filosofia del denaro* ma anche negli *Excursus* della *Sociologia* e in molti dei suoi saggi – il matrimonio per denaro, la prostituzione, la povertà, il lusso, la moda, la religione, l'estetica, l'attività sessuale ecc. – sono le *forme improduttive* alle quali Bataille conferisce il nome di *dépense*; oltre l'attività produttiva, e quindi oltre all'azione regolata dalla razionalizzazione del principio di risparmio di energia, dal principio di differenziazione e dal principio fondamentale di reciprocità, la vita umana, la sua esistenza, è intersecata da forme che appartengono a quello che Bataille definisce principio di perdita: spendere un patrimonio per una collana di diamanti è un sacrificio necessario per rendere affascinante tale gioiello, così come culti sacri abbisognano di sacrifici³¹. Le analogie tra Simmel e il pensiero di Bataille potrebbero continuare, in particolare sul terreno della critica dell'economia monetaria e del capitalismo, dello scambio e del dono, attorno al quale ruota la figura di Marcel Mauss³², del rango sociale e della cultura della borghesia, ed ancora riguardo ai concetti di vita e di differenza.

Ma Simmel è accostabile pure alle riflessioni di Baudrillard quando afferma che "siamo alla fine della produzione. Questa forma coincide, in Occidente, con l'enunciazione della legge mercantile del valore, cioè con

30 G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 65. Cfr. G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna* (1918), tr. it. e intr. a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma 1976, pp. 105-134; si veda pure la versione già citata del 1925 di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, Bocca, Torino 1925, ora edito da SE, Milano 1999.

31 Cfr. G. Bataille, *Teoria della religione*, tr. it. di R. Piccoli, postfazione di P. Alberti, SE, Milano 1973, in particolare le pp. 41-55; cfr. pure G. Simmel, *La religione* [1906, 1912], (GA, Bd. 10, hrsg. von M. Behr, V. Krech, G. Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995), in Id., *Saggi di sociologia della religione*, tr. it. di M. Marconi, prefaz. di R. Cipriani, intr. di H.J. Helle, Borla, Roma 1993, pp. 158-245. Non concordo con il titolo del volume, senz'altro meritevole, ma la cui raccolta di saggi nulla ha a che fare, a mio parere, con una sociologia della religione.

32 Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono*, tr. it. di F. Zannino, intr. di M. Aime, Einaudi, Torino 2002. In una nota della *Sociologie* riguardante la gratitudine, ossia il rapporto dono/contro dono, Simmel scrive: "Il dare è in generale una delle funzioni sociologiche più forti. Se nella società non si desse e si prendesse continuamente – anche al di fuori dello scambio – non verrebbe in essere alcuna società. Infatti il dare non è affatto soltanto una semplice azione di un soggetto sull'altro, ma è appunto ciò che si richiede dalla funzione sociologica: è *azione reciproca*", G. Simmel, *La sociologia*, cit. p. 505, corsivo mio.

il regno dell'economia politica"³³ o quando, poco più avanti trattando del denaro scrive ricalcando involontariamente le riflessioni simmeliane che "svuotato delle finalità e degli *affetti* della produzione il denaro diventa speculativo. Dal tallone aureo, che già non era più l'equivalente rappresentativo di una produzione reale, ma ne conservava ancora la traccia in un certo equilibrio (...) ai capitali fluttuanti e alla fluttuazione generalizzata, il denaro passa dal segno referenziale alla *forma strutturale*"³⁴.

Se è vero che uno dei compiti fondamentali della *Filosofia del denaro* "consiste (...) nel tracciare una linea direttrice che vada dalla superficie del divenire economico fino ai valori e ai significati ultimi dell'uomo nella sua totalità" è vero anche che il problema della ridefinizione del valore – ormai al di là dell'ottica neokantiana³⁵, per la ragione che Simmel ha mostrato l'impossibilità di leggi sociologiche e storiche così come l'impossibilità di definire una assiologia³⁶ e una teoria dei valori – si coniuga con quella dell'oggettivazione e dello scambio. I rapporti umani possono essere interpretati tramite la "categoria" dello scambio, in quanto "lo scambio è l'interazione più pura e più elevata che la vita umana comporti" (PhG, p. 125); ogni interazione e azione reciproca che determinano la forma di vita dell'uomo possono essere considerate come scambio, anche se il principio della *Wechselwirkung* e il concetto di interazione sono più ampi e stanno a fondamento di quello che viene considerato scambio. "Il nostro destino naturale", afferma Simmel è fatto quotidianamente di guadagni e di perdite di flussi e deflussi "dei contenuti della vita" e tutto ciò "viene spiritualizzato nello scambio"; il senso del valore come risultato di un processo di rinuncia mostra come la vita dell'uomo possieda un'infinita ricchezza proprio in virtù della forma fondamentale dello scambio. Il profondo rapporto che esiste tra valore e scambio sta a fondamento della vita, nel senso che non solo lo scambio è determinato dal valore, ma anche il valore viene determinato dallo scambio, in un rapporto che esprime ancora una volta la

33 J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 21.

34 *Ivi*, p. 35, corsivo mio.

35 Cfr. A. Marini, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*, A. Vigorelli, *La posizione di Kant nell'opera di Simmel*, introduzioni a G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano 1986, (GA, Bd. 9, cit.); V. d'Anna, *Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, De Donato, Bari 1982, pp. 21-59; B. Accarino, *La democrazia insicura*, Guida, Napoli 1982; I. Valent, *Il denaro o le aporie dell'irrazionale*, in M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio, Venezia 1979, pp. 168-195, testo quest'ultimo di particolare interesse e importanza.

36 È questo il compito che si dà H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, tr. it. di L. Rossetti e M. Signore, saggio introduttivo di M. Signore (*Cultura e "Wertbeziehung"*), Longo, Ravenna 1979.

decisiva funzione, si potrebbe dire ontologica, del principio di reciprocità.

Il denaro deve il suo valore al suo essere *mezzo* e tuttavia è divenuto *fine* ultimo; la radicalità di tale processo ha condizionato e condiziona la nostra vita: ogni nostro desiderio sfocia nel denaro e la sua “desiderabilità aumenta proprio nella misura in cui il denaro assume il carattere di mezzo in modo sempre più puro”; ciò significa che potendo comperare tutto con il denaro, questo perde ogni qualità e tuttavia “proprio per questo acquista una potenza uguale nei confronti di ogni qualità delle cose”; con una logica chiasmatica Simmel afferma che il denaro “aumentando il suo valore in quanto *mezzo*, aumenta anche il suo *valore* di mezzo”, tanto che ora vale come *fine*. “La polarità interna dell’essenza del denaro” (PdG, p. 339) consiste nel fatto che essendo mezzo assoluto, ossia svincolato da ogni legame con la qualità, diviene per la coscienza dell’uomo – Simmel dice “psicologicamente”, ossia per lo spirito soggettivo – il fine assoluto, simbolo della tarda modernità in cui si è irrigidita la vita dell’uomo negli schemi dell’economia monetaria. Il denaro in quanto fine ultimo per la coscienza dell’uomo diviene “Dio in terra” (“*Gelt ist auf Erden der irdisch Gott*”), un Dio mortale (*irdisch*) come il Leviathan hobbesiano, potenza che già il giovane Marx aveva sottolineato, affermando che “il denaro possedendo la caratteristica di comprar tutto, di appropriarsi di tutti gli oggetti, è dunque l’oggetto in senso eminente. L’universalità di questa sua caratteristica costituisce l’onnipotenza del suo essere; è tenuto per ciò come l’essere onnipotente”³⁷; le citazioni dal *Faust* di Goethe e dal *Timone di Atene* di Shakespeare non fanno che ribadire l’onnipotenza del denaro. Tutto ciò che posso acquisire con il denaro, le merci e le cose che posso comperare, “quello sono io stesso”; tanto è il potere del denaro tanto è il mio potere, così le caratteristiche del denaro sono le mie stesse caratteristiche “e le mie forze essenziali” sono in quanto io sono possessore del denaro. Se così è, allora, per Marx, “ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità”. Il denaro annulla con la sua “forza repulsiva” ogni mio difetto proprio in quanto è “il bene supremo” da tutti onorato e trasforma tutte le mie mancanze “nel loro contrario”. Il denaro diviene “il vincolo di tutti i vincoli”, poiché esso è il tramite che collega l’individuo alla società, è il vincolo che non può essere sciolto in quanto è il denaro che stringe e scioglie vincoli, sociali e umani, e per tale motivo è anche il “dissolvitore universale”; esso è moneta *spicciola* ma anche “il vero cemento, la forza galvano-chimica della società”. Con Shakespeare,

37 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. e Prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1978, pp.151-152.

Marx sottolinea il carattere di “divinità visibile” del denaro in grado di capovolgere e trasformare le qualità “umane e naturali nel loro contrario”; ma il denaro è anche “la meretrice universale”, “la mezzana universale degli uomini e dei popoli”. La “forza *divina*” del denaro consiste nella sua assenza in quanto essenza estraniata dell’uomo, che per un verso espropria e per l’altro si aliena, di un uomo pensato come “essere generico”; “il denaro è il potere alienato dell’umanità”. Il processo di reificazione dell’uomo a opera del denaro è certamente il punto di contatto più rilevante tra Marx e Simmel, mentre li divide la critica dell’economia politica; tuttavia, anche l’interpretazione marxiana che pensa il denaro come il mezzo che traduce i desideri dal piano della rappresentazione a quello della vita, “dall’essere rappresentato all’essere reale”, lo pensa cioè come *mediazione*, come “la forza *veramente creatrice*”, è un altro momento di tangenza tra i due filosofi. Per Marx, inoltre, il denaro in quanto mezzo e potere esteriore non nasce dall’uomo inteso in quanto uomo, ossia come *Gattungswesen*, essere naturale³⁸, né dalla società umana, proprio perché il denaro è quel mezzo e quel potere universale in grado di “ridurre la rappresentazione a realtà e la realtà a semplice rappresentazione”³⁹, trasformando l’essenza reale dell’uomo e della natura in rappresentazioni “astratte”. In tal senso Marx può affermare che il denaro è il *rovesciamento* dell’individualità, la “potenza *sovvertitrice*” dell’uomo in quanto individuo e della società in quanto comunità di liberi, “il concetto esistente e in atto del valore”⁴⁰ che inverte “tutte le qualità naturali ed umane”.

Anche per Simmel il denaro è l’origine e la causa della depersonalizzazione e dell’estraneità dell’uomo moderno sia a livello sociale che a livello individuale; infatti, l’unica qualità che definisce il denaro e lo caratterizza in quanto tale consiste unicamente nella *quantità*, ossia nella pura imperso-

38 Non è qui il luogo di affrontare il problema dell’umanismo marxiano dei *Manoscritti* né tantomeno di inoltrarci nella interpretazione della definizione di uomo e di società, data l’amplissima, anche se ora poco frequentata, bibliografia sugli argomenti. Rimando qui solo a testi classici senza alcuna pretesa di esaustività. Cfr. A. Schaff, L. Sève, *Marxismo e umanesimo*, tr. it. e intr. a cura di A. Ponzio, Dedalo, Bari 1976; E. Fromm, *L’umanesimo socialista*, tr. it. di S. Cassio Abbrescia, Dedalo, Bari 1971; L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, intr. di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1967. Cfr. il recente M. Henry, *Marx. I. Una filosofia della realtà*, tr. di M. G. Botti, saggio introduttivo di G. Padovani (*Michel Henry: Marx oltre Heidegger e Husserl*), Marietti 1820, Genova-Milano 2010.

39 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 155-156.

40 Sul problema denaro/valore in Marx, e in special modo nei *Grundrisse*, A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 32-51.

nalità che si manifesta con tutta la sua potenza negli scambi monetari. Impersonalità, imparzialità, neutralità sono le non-qualtà che caratterizzano il denaro come grandezza esclusivamente quantitativa; esso evita la guerra guerreggiata ma innesca un conflitto astratto e dialettico che non porta alla morte ma alla povertà e alla sottomissione economica e culturale se non alla schiavitù degli uomini e dei popoli sconfitti.

5. Oggettività e Stili di vita

È noto che uno degli aspetti essenziali del pensiero di Simmel, che si collega in modo particolare al tema del denaro, sia quello dell'oggettivazione, sul quale già nel 1938 aveva posto la sua attenzione Antonio Banfi⁴¹, e in particolare della *Verdinglichung*, alienazione in quanto reificazione, termine centrale in Lukács, ma che per alcuni interpreti è stato, se non coniato, quantomeno ampiamente utilizzato da Simmel⁴² nella penultima sezione della *Philosophie des Geldes*.

A partire dalla *Goethezeit*⁴³, il progresso, “il raffinamento e perfezionamento del contenuto materiale della vita”, ha viaggiato con un ritmo sempre superiore a quello della cultura che non ha saputo tenere il passo delle trasformazioni tecnico-scientifiche e di quelle socio-politiche ed economiche. La civilizzazione, l'età delle macchine e dell'economia monetaria, ha dunque creato una nuova forma di vita, che si fonda sull'esteriorità, ossia sulla perdita del sé. I “mutamenti quantitativi”, la vita materiale esterioriz-

41 Cfr., A. Banfi, *Georg Simmel e la filosofia della vita*, ora in Id., *Filosofi contemporanei*, Parenti, Firenze-Roma 1961.

42 Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, intr. di M. Spinella, Mondadori, Milano 1973, in particolare il § I *Il fenomeno della reificazione* del cap. *La reificazione e la coscienza del proletariato*, pp. 107-141. Per quanto concerne l'attribuzione a Simmel del termine in questione si veda R. Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Goeorg Lukács*, Sender Verlag, Frankfurt a. M. 1987. Diversamente, A. Cavalli, L. Perucchi, nella loro imprescindibile *Introduzione alla Filosofia del denaro*, cit., parlando dei rapporti tra Simmel e Lukács, sottolineano come “è noto del resto il debito che la descrizione del fenomeno della reificazione (*Verdinglichung*) – termine che appare in Marx una sola volta nel terzo volume del *Capitale* – ha con la *Filosofia del denaro*, in particolare con il capitolo in cui viene affrontato il problema dell'oggettivazione”, p. 43.

43 Cfr. G. Simmel, *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo*, tr. it. di A. Iadicicco, Ibis, Como-Pavia 2008; cfr. pure, G. Simmel, *Goethe*, (1913), (GA Bd. 15, hrsg. von O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003). Cfr. G. Simmel, *Tecnica e modernità nella Germania di fine Ottocento*, tr. it. e intr. a cura di N. Squicciarino, Armando editore, Roma 2000.

zata determinano i “mutamenti qualitativi”, ossia il mutare della vita dello spirito, venendo a costituire quello che Simmel definisce “materialismo pratico”, la tendenza ormai dominante “per ogni tipo di affinamento estetico e per la cultura in generale”. Le categorie spirituali, sottomesse alle esigenze dell’economia monetaria, non sono più il fine della conoscenza; questo è stato assunto dalla tecnica oggettivante dell’intellettualizzazione e del denaro. La tecnica – l’aspetto calcolante⁴⁴ e quantitativo, *avalutativo* – in tal modo diviene, proprio come il denaro, da mezzo a fine. In questo rovesciamento sta tutta la potenza della *Zivilisation*, il processo di sviluppo che comprende in sé non solo le scienze naturali ma anche tutte le espressioni, fino a quelle artistiche, delle *Geisteswissenschaften*, in movimento onnicomprensivo e omologante. La critica alla “deificazione dell’esperienza”, che dimostra tra l’altro l’attualità della riflessione simmeliana in quanto critica del “dato”, mostra pure – a differenza di Sombart⁴⁵ – che il processo di sviluppo tecnico-scientifico e dell’economia capitalistica ha portato non tanto a un miglioramento dell’uomo⁴⁶ bensì unicamente a un maggior “grado di perfezione raggiunto dalle cose”. La tecnica, il motore che provoca il superamento e l’oltrepassamento delle forme, è movimento di esteriorizzazione e oggettivazione; quando una forma soppianta un’altra e ne prende il posto, non vi è un *plus* di vita interiore, un aumento di ricchezza della vita dello spirito, ma solo una più perfetta cosalità e cosalizzazione dell’esistenza: “la perfezione dell’oggetto ha svelato l’imperfezione del soggetto”⁴⁷. Omologazione e uniformità e la conseguente “soppressione della libertà personale”, sono gli effetti principali dell’oggettivazione prodotta dallo sviluppo intellettualistico, cioè tecnico- quantitativo, e dall’economia monetaria sulla vita umana, oggettivazione che “solo esteriormente e non interiormente” può portare “gli esseri umani in sé differenziati estremamente – ed è con questi che abbiamo a che fare – all’uniformità e all’incondizionato adattamento reciproco del comportamento”.

Scienza e agire sociale – le due forme istituzionalizzate dell’oggettiva-

44 Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 627-630, (*Il calcolo come essenza dell’epoca moderna*).

45 Cfr. W. Sombart, *Tecnica ed economia*, (1901), Id., *Tecnica e cultura*, (1911), entrambi in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura*, cit., pp., 47-64 e pp. 137-170. Cfr. pure W. Sombart, *il capitalismo moderno*, tr. it. di K. Pedretti Andermann, intr. di A. Cavalli, Utet, Torino 1978.

46 Cfr. G. Anders, *L’uomo è antiquato*, I vol., tr. it. L. Dallapiccola, intr. a cura di C. Preve (*Un filosofo controverso*), Bollati Boringhieri, Torino 2003.

47 Cfr. G. Simmel, *Filosofia del Denaro*, cit., pp. 633-638, (*L’avanzamento della cultura delle cose e l’arretratezza della cultura delle persone*).

zione della civiltà tardo moderna – non sono tuttavia in grado di dare risposta agli interrogativi etici e conoscitivi, né tanto meno possono soddisfare “tutti i bisogni dell’anima”. La vita si è fatta complessa e inquieta, provocando nell’individuo “confusione e disorientamento”, ma soprattutto un senso profondo di “*frammentarietà*”⁴⁸ al quale si contrappone un sempre più forte desiderio di unità della vita. La frammentarietà dell’esistenza pratica, ossia di quella vita umana radicata nella materialità effettiva dell’economia omologante, che rende le cose tali per il loro uso sempre più rapido, corrisponde al processo di sviluppo frammentato della tarda modernità; “il mero assemblaggio dei fatti”, prodotto dal sapere scientifico e dal controllo sociale, denota la “esteriorizzazione naturalistica” e la sproporzionata deificazione dell’esperienza

La critica a una filosofia che non ha saputo “sulla base delle moderne scienze sperimentali” – inficiate esse stesse da una fondazione di stampo metafisico-spiritualistico classico – sviluppare una convincente *Lebensanschauung*⁴⁹, intende proporre “una nuova *teoria della vita*”, e ciò dimostra non solo la vicinanza dell’analisi simmeliana a quella successiva del giovane Heidegger del primo periodo friburghese⁵⁰, che Gadamer ha messo in luce, ma anche il fatto che una lettura sociologica risulta riduttiva se non fuorviante⁵¹; infatti essa non coglie nei testi simmeliani il fatto che alla base delle sue ricerche e delle sue analisi vi è sempre un fondamento di matrice

48 Cfr. G. Simmel, *Il carattere frammentario della vita. Studio preliminare per una metafisica*, in «LOGOS», Bd.VI, 1916-1917, pp. 29-40, (GA Bd 13, II, hrsg. von K. Latzel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000) qui tradotto.

49 Si veda uno per tutti, H. Rickert, *Die Philosophie des Lebes. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J.C.B., Mohr, Tübingen 1920; ma si veda per una corrispondenza temporale più adeguata, l’opera del premio Nobel 1908 – chissà perché – R. Eucken, *Der sinn und Wert des Lebens*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig, 1908; Id., *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker* (1890), tr. it. di P. Martinetti, *Prefazione* di C. Picchio, *La visione della vita nei grandi pensatori*, Utet, Torino 1978.

50 Cfr. P. Palumbo (a cura di), *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo* FIERI, Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, nr. 3, dicembre 2005, in particolare il saggio di L. Samonà, *Interrogazione radicale della filosofia della vita nelle lezioni heideggeriane del 1919-1920*, pp. 29-42; S. Poggi, *La fedeltà al proprio inizio: l’attualità del primo Heidegger*, in E. Mazzarella, *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 151-164; F. Mora, *Filosofia della prassi e filosofia della vita. Heidegger, Simmel, Aristotele*, Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 19-118.

51 Solo a scopo indicativo si vedano i testi riguardanti l’opera di Simmel di M. Landmann, quelli della «Georg Simmel Gesellschaft», di D. Frisby e della scuola americana. Per tutti Simmel è *nur Soziologe*.

filosofica. Così, ad esempio, il fenomeno della moda⁵² – fenomeno sociale per antonomasia – rappresenta una delle metafore meglio riuscite del conflitto vita/forma che caratterizza la filosofia della vita simmeliana. Se tale saggio fosse letto sociologicamente, diverrebbe argomento di dialogo nei raffinati ed eleganti salotti della borghesia fin de siècle così ben rappresentati da Arthur Schnitzler. “La nostra filosofia”, la filosofia tedesca di inizio secolo – il neokantismo, lo psicologismo, lo storicismo, la Hegel renaissance – sulla quale si è formato Simmel, ha fallito sulla costituzione di una nuova forma di vita, lasciando alla civilizzazione, al progresso scientifico ed economico indefinito il compito di costruirne un’altra, adeguando la vita dello spirito al ritmo della civilizzazione industriale, della competitività e della più sfrenata concorrenza e delegando alla razionalità della *Mechanisierung* l’ingegneria della vita contemporanea. In questo senso si può dire che Simmel anticipa nelle tematiche fondamentali quella che sarà la *Kulturkritik* weimeriana⁵³.

Tutto ciò non avviene in modo pacifico ma vi è un conflitto insuperabile tra Kultur – la vita dello spirito soggettivo – e Zivilisation – la vita materiale dello spirito oggettivo – ; si potrebbe dire che se la Kultur è l’espressione del Mehr-als-Leben, ossia dell’esistenza umana, la Zivilisation è la formalizzazione, il farsi forma dell’energia vitale, la sua ipostasi; il conflitto, almeno il primo livello di questo, avviene, allora, sempre e solo tra Mehr-als-Leben e Gestalten e mai tra Mehr-Leben Mehr-als-Leben , come più avanti si cercherà di mettere in chiaro.

Utile è allora andare al capitolo VI della *Filosofia del denaro* che titola *Lo stile della vita*. All’interno dell’universo dell’economia monetaria le funzioni emotive, l’anima e il sentimento garanti di quella particolare forma di vita che ritrova in provincia, lasciano il predominio al *Geist* dell’intelletto che è la vera energia che sostiene i fenomeni economici che guidano una vita divenuta quantità oggettiva, misurabile e calcolabile. Il sentimento e l’animo (*Gemut*) non trovano spazio nella modernità dominata dall’economia monetaria; l’intelletto porta in tal modo l’uomo “in una condizione di mera dipendenza, perché la sua via attraversa soltanto le connessioni oggettive delle cose”, ossia in quanto “organo protettivo”, ha a che fare unicamente con forme oggettivate, con processi di reificazione e di oggettivazione e non con l’esistenza umana; esso è mediazione e cal-

52 Cfr. G. Simmel, *La moda*, (1895), in Id., *Arte e civiltà*, tr it e intr. a cura di L. Percucchi e D. Formaggio, ISEDI, Milano 1976, pp. 19-44. Di questo testo si possono reperire più traduzioni, citiamo questa che ci sembra la migliore.

53 Cfr. H.J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.

colo e l'intellettualità è la "rappresentante soggettiva dell'ordine oggettivo del mondo". Se è ormai assodato che il denaro è percepito ovunque come un fine, ciò provoca il fatto che una infinità di cose sono ridotte a mezzi, ma "poiché il denaro stesso è un mezzo, dovunque e per qualsiasi cosa, i contenuti dell'esistenza vengono posti in una immensa connessione teleologica nella quale nessun contenuto è il primo e nessuno è l'ultimo". Il denaro misura tutte le cose con "spietata oggettività", ne stabilisce così il loro valore e ne "determina i loro legami"; ciò che risulta è "un intreccio di contenuti di vita oggettivi e personali che si avvicina al cosmo regolato da leggi naturali", questo universo è tenuto assieme dal denaro e dal valore monetario che esso conferisce alle cose, un "valore monetario che tutto pervade". L'analogia tra mondo naturale e universo monetario consiste da un lato nella molteplicità delle forme di cui entrambi rivestono, ma anche nell'uniformità e reversibilità della loro essenza.

Il significato che assumono intelletto e denaro in rapporto alla vita, intesa come esistenza (*Mehr-als-Leben*) la caratterizza storicamente come "assenza di carattere"; "se il carattere significa sempre che le persone o le cose sono decisamente ancorate ad un tipo di esistenza individuale che si differenzia ed esclude tutti gli altri, allora l'intelletto, in quanto tale, è lo specchio *indifferente* della realtà" (PhdG, p. 611); l'intelletto come il denaro non ha alcun carattere, in quanto si pone al di là di qualsiasi scelta e il denaro rappresenta "il riflesso meccanico dei rapporti di valore delle cose", si dà ugualmente alle singole parti così come in una qualsiasi transazione tutte le persone sono equivalenti, in quanto non hanno alcun valore, poiché questo si è trasferito totalmente nel denaro. Questo versante negativo, connotato come assenza di carattere, di intelletto e denaro provoca quel peculiare appiattimento della vita dello spirito, che si manifesta in una indifferenza nei confronti dei problemi essenziali del vivere dell'uomo; intelletto ed economia monetaria, privi di ogni colorazione, sono le cause prime della professionalizzazione ossia da un lato dello specialismo sempre più parcellizzante del sapere, che ne provoca la frantumazioni in una miriade di rivoli insensati, e dall'altro dell'aziendalizzazione di tutte le scienze dello spirito e dell'università⁵⁴. Se il denaro per sua stessa essenza è un elemento mobile, esso ora diviene un punto fermo nella vita professionale tipica delle grandi città, professioni che in realtà mancano proprio della professionalità, ossia di quella "ferma linea ideale che unisce la persona ad un contenuto di vita"; gli uomini che adattano la propria esistenza

54 Cfr. P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, cit. pp. 301-347.

“alle più diverse opportunità di guadagno” mancano il loro contenuto di vita, proprio in quanto lo fondano sul denaro, cioè sulla quantità. Tuttavia, le esistenze tipiche delle metropoli che vogliono solo far soldi in qualsiasi modo si servono dell’intelletto – ossia della capacità generale di oggettivazione – in quanto non vengono loro richieste conoscenze specifiche; denaro e intellettualità hanno “in comune il tratto della spregiudicatezza” e dell’assenza di carattere e questo è il terreno sul quale tali esistenze agiscono. Senza alcun tono moralistico queste affermazioni sono riconducibili a fenomeni presenti in tutte le democrazie occidentali e non, che nel nostro Paese sono più marcate, con un degrado evidente delle istituzioni e della vita pubblica; questo per dire soltanto che dalle riflessioni simmeliane non si ricava unicamente uno spaccato di vita berlinese dell’inizio del secolo scorso, ma soprattutto una riflessione incisiva e profonda sulla condizione umana della nostra contemporaneità nell’epoca dei post-totalitarismi.

La violenza della concorrenza e delle azioni speculative sono tratti fondanti dell’economia monetaria, in quanto “vengono scatenate proprio dall’interesse immediato per il denaro” e l’oggettivazione che ne consegue investe sia le persone che le cose; la potenza economica oggettivante fa sì che il concorrente, il nemico di oggi, divenga il socio di domani, e così come nelle più aspre controversie “logico-teoretiche” l’intelletto funge da mediatore, allo stesso modo le lotte che si sviluppano in ambito di economia monetaria vengono rese sovraperpersonali da un principio interno di neutralizzazione che le appiana e offre un terreno per una possibile intesa. La posizione del denaro – vista qui da Simmel unicamente come “*forma dell’economia monetaria*” – e dell’intelletto “può essere definita oggettività dello stile di vita” (PhdG, 615). L’oggettività non è qualcosa che si aggiunge all’intelligenza ma è la sua stessa essenza, “è l’unico modo accessibile all’uomo di conquistare un rapporto con le cose che non sia succube della casualità del soggetto”. L’oggettività della vita deriva dal suo rapporto con il denaro che rappresenta l’oggettività nella sua “pura assolutezza”, in quanto svincolato da ogni soggetto economico e da ogni cosa posta all’interno del movimento dello scambio, così come “la legge teoretica – in quanto descrive l’oggettività naturale – è svincolata dalla casualità del caso singolo, ossia l’elemento soggettivo umano.

E tuttavia, tramite la logica chiasmatica che regge il reale tutto, Simmel individua che se intelletto e denaro stanno assieme in un rapporto che si fonda sull’oggettività impersonale, viene a manifestazione il “principio dell’individualismo”, l’elemento dell’individualità; se il denaro trasforma l’azione soggettiva in qualcosa di reificato e impersonale, esso è pure il combustibile che alimenta l’egoismo e l’individualismo. Intelletto e denaro

hanno quindi una duplice funzione all'interno dello stile di vita: oggettivazione e mancanza di carattere attraverso la neutralizzazione e rifondazione dell'individualismo e dell'egoismo soggettivistico. Analogia tra intelletto ed economia monetaria vista come denaro, logica a chiasmo per quanto riguarda le loro funzioni, principio di interazione reciproca che sta a fondamento di una concezione dell'uomo e del mondo adialettica, conflittuale ma soprattutto duale: questi sono i punti cospicui della filosofia simmeliana che da qualsiasi luogo si parta fa emergere dal particolare (il denaro, l'intelletto e pure il diritto come momenti dell'indifferenza), la totalità della vita e il suo movimento. Allo stesso modo, se per un verso il denaro è fonte di divisione, disuguaglianza e schiavitù, per un altro lo stesso denaro produce lavoro, emancipazione, libertà e quindi "per la sua stessa natura immanente e le sue determinazioni concettuali è una struttura assolutamente democratica" (PdG, p. 626).

Abbiamo già affrontato il paragrafo della *Filosofia del Denaro* che titola *Il denaro come esempio limite di mezzo che si fa scopo*, riguardo al problema del valore e della sua metamorfosi da mezzo a fine. Ora va sottolineato che senza nessun stacco, nemmeno tipografico, Simmel inserisce proprio in questo luogo una sorta di analogia filosofica tra denaro e vita fornendo una delle più lucide e cruciali panoramiche di quest'ultima.

La vita, in ognuno dei suoi istanti, va considerata sempre come un fine ultimo, e ogni suo istante va considerato come una meta alla quale la vita è giunta per sua volontà; e tuttavia – ecco di nuovo il movimento a chiasmo – “dobbiamo vivere come se nessuno degli attimi della vita fosse definitivo, come se in nessuno di essi dovesse fermarsi il nostro senso del valore” (PhG, p. 339), ogni attimo deve essere unicamente un passaggio e un mezzo per giungere a mete più elevate. Quest'ultima è la visione tradizionale del progresso che la civiltà occidentale di matrice illuministica ha propugnato e che sarà l'obiettivo polemico non solo di Sorel ma di tutta l'ideologia nazionalpatriottica – la *Völkischbewegung* – che si sviluppa nello stesso arco di tempo della vita di Simmel e che avrà il suo esito nella cosiddetta *rivoluzione conservatrice*⁵⁵. La vita possiede, quindi, una duplice essenza, che evidenzia la dualità del principio in quanto relazione reciproca; all'inizio c'è il due e non l'uno, il doppio e non l'unico; ciò tut-

55 Cfr. G. Sorel, *Le illusioni del progresso*, in Id., *Scritti politici*, tr. it. e intr. a cura di A. Vivarelli, Utet 2006; G. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich*, tr. it. di F. Saba-Sardi, Il Saggiatore, Milano 2004; H. von Hofmannsthal, *La rivoluzione conservatrice europea*, tr. it. di J. Bednarich, R. Cristin, *Presentazione* di D. Barbaric, Marsilio, Venezia 2003; Id., *La torre*, tr. it. di S. Bortoli Cappelletto, con un saggio di M. Cacciari, *Intransitabili utopie*, Adelphi, Milano 1982.

tavia, non significa che la società, la polis, vengano prima dell'individuo come aristotelicamente il tutto viene prima della parte, principio ancora dell'unità olistica, ma che fin da sempre è il due che governa la vita e il mondo, tramite e in virtù della sua logica chiasmatica e analogica che non è la coesistenza degli opposti, l'unità e la sintesi di essere e pensiero, ma la loro costante relazione nella differenza essenziale tra i due. L'anti-dialetticità, o se si vuole la non-dialetticità,⁵⁶ del pensiero simmeliano sta tutta qui: nel rinvenire nella duplicità il principio e l'essenza delle cose, duplicità che è *Wechselwirkung*, relazione reciproca che è sempre conflitto (*Kampf-Konflikt*). In questo senso, allora, la “duplice esigenza” della vita, “apparentemente contraddittoria”, che pone l'istante vitale come definitivo e teleologicamente orientato e contemporaneamente come non definitivo e puro transito, “scaturisce dalla più profonda interiorità in cui l'anima dà forma al proprio rapporto con la vita e trova, abbastanza curiosamente, un appagamento, in un certo senso ironico, nel denaro, nella più esteriore formazione dello spirito”, esteriore perché astratta e senza qualità, pur mutualmente possedendole virtualmente tutte.

6. *La metropoli come forma di vita e paesaggio della contemporaneità*⁵⁷

Il conflitto fondamentale che determina la vita e l'esistenza umana viene a determinarsi tra la volontà dell'individuo di essere indipendente e autonomo⁵⁸ e la potenza della società, della civiltà e della tecnica – la dicotomia tra *Zivilisation* e *Kultur* – di inglobarlo interamente all'interno delle proprie strutture. Tanto nell'appello dell'illuminismo alla liberazione dai lacci politici e religiosi dell'Ancien Régime, quanto nella divisione del lavoro ottocentesca, come nella filosofia antidemocratica di Nietzsche o nella lotta di classe marxista, per Simmel “è sempre all'opera lo stesso motivo fonda-

56 In questo non concordiamo con la lettura di M. Cacciari, che tuttavia per altri motivi resta la più importante e decisiva interpretazione di Simmel che in Italia, e probabilmente in Europa, si è avuta dopo Banfi e Rensi.

57 G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit.; il saggio sarà citato nel testo con la sigla M. e l'indicazione della pagina. Alcune riflessioni sono presenti in F. Mora, *L'uomo della reciprocità e la comunità di popolo. Georg Simmel e Carl Schmitt*, in F. Mora, L. Ruggiu (a cura di), *Soggettività Ontologia Linguaggio*, Cafoscarina, Venezia 2007.

58 Si veda al proposito G. Simmel, *Forme dell'individualismo*, a cura di F. Andolfi, Roma 2001; Id., *Individuo e società nell'intuizione della vita del XVIII e XIX secolo (un esempio di sociologia filosofica)*, in Id., *Forme e giochi di società* tr. it. di C. Tommasi, intr. di A. Dal Lago, Milano 1983, pp. 94-123.

mentale: e cioè la riluttanza del soggetto a lasciarsi livellare e consumare in un meccanismo tecnico sociale” (M. p. 65)⁵⁹.

È nella metropoli, in quanto formazione sociale (*Vergesellschaftung*), che Simmel indica la sede della produzione della “vita specificamente moderna”; i prodotti – ossia le forme di oggettivazione e di razionalizzazione di questa – vengono interrogati “in merito alla loro interiorità (...), intorno alla propria anima”. La metropoli rappresenta il luogo in cui si manifesta la relazione dell’individuo con l’extra o il sovraindividuale, in una modalità che comporta per l’uomo della grande città una “intensificazione della vita nervosa”, uno scambio più veloce e continuo tra interno ed esterno che non è solo psicologico ma può essere paragonato al mutamento tanto in ambito biologico⁶⁰ come in quello esistenziale. Il *Nervenleben* caratterizza l’essenza dell’esserci metropolitano e l’uomo – questa è, tra le tante, la definizione che ne dà Simmel – è un *essere differenziale*⁶¹. L’uomo è caratterizzato dal valutare differenze e porle in relazione, differenze che appartengono ad uno stesso ambito come ad ambiti distinti e proprio in quanto differenziale è in grado di vivere la complessità, di assorbire senza sforzo apparente la quantità di stimoli prodotti dalle relazioni tra diversi, di decodificare in un movimento continuo, come direbbe Deleuze, di “deteritorializzazione”⁶². Quest’uomo – prodotto ma anche produttore – della metropoli diviene il fenomenologo che decodifica i processi complessi della società e della cultura, tramite una serie di *Momentbilder*, di istantanee che mostrano l’essenza di *frammento* della vita⁶³, in un collage in cui disattivazione e attivazione delle funzioni dei codici si susseguo-

59 Il concetto di “livellamento” (*Livellierung*) è presente in Heidegger sin dal 1919 (*Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993) e nei corsi del primo periodo friburghese, ma attraversa tutta l’opera del filosofo (in particolare si vedano le riflessioni svolte nella *Lettera sull’«umanismo»*, tr. it. di P. Dal Santo, a cura di F. Volpi, Adelphi Milano 1995). Si veda pure O. Spengler, *Il tramonto dell’Occidente*, tr. it. di J. Evola riveduta, intr. di S. Zecchi, Guanda, Parma 1991; Id., *L’uomo e la tecnica*, tr. it. di G. Guri-satti, intr. di S. Zecchi, Guanda, Parma 1992.

60 Cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, intr. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999; H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, a cura di Vallori Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

61 “Unterschieds- und Wertungs- und Zweckwesen”.

62 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, intr. di M. Guareschi, Cooper & Castelvocchi, Roma 2003; in particolare: *Per una teoria della molteplicità*, pp. 67 e sgg., e *Teoremi di deteritorializzazione o proposizioni macchiniche*, pp. 249 sgg.

63 Cfr., G. Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, in LOGOS, Bd. VI, 1916-1917, pp. 29-40, cit.,

no nella descrizione multiforme del mondo⁶⁴. La dimensione della vita metropolitana è quella di una costante reciprocità, che governa, dirige e garantisce ogni aspetto del vivere; questa viene a caratterizzarsi come metafora e analogia, in un sempre più espanso “*als ob*”⁶⁵; l’uomo contemporaneo della reciprocità metropolitana vive “come se”.

È questa la specifica *virtualità* dell’esistenza, virtualità in cui soggetto e oggetto divengono elementi interattivi, così come realtà interattive divengono spazio e tempo. Nella dimensione metropolitana l’intensificazione degli stimoli produce la moltiplicazione dello spazio e la riduzione del tempo a istante⁶⁶; l’accelerazione della realtà, per mano della tecnica, conduce l’uomo al senso di sradicamento. Sembra di leggere le analisi di Bourdieu, di Bauman o Sennet⁶⁷ – certamente non particolarmente originali nelle loro alquanto semplicistiche riflessioni che spesso si risolvono in slogan pubblicitari – ma anche gli elaborati saggi di Benjamin⁶⁸, a dimostrazione che la riflessione simmeliana risulta più valida di altre celebrate interpretazioni per leggere una contemporaneità che, a differenza di teorie glamour e ormai date per inconfutabili, difficilmente può essere caratterizzata come epoca post-metafisica o come postmoderno⁶⁹.

64 Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 1992.

65 Cfr., H. Vaihinger, *La filosofia del come se*, cit.

66 Cfr. P. Virno, *Il ricordo del presente*. Bollati Boringhieri, Torino 1999; H. Nowotny, *Tempo privato*, tr. it. di G. Panieri, Bologna 1993; L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del Tempo*, Guerini e Associati, Milano 1998.

67 In un appunto del suo *Tagebuch*, Simmel profeticamente scrive: “il mio lavoro non andrà perduto. Si farà uso di me, che non lascio eredi, eppure si dimenticherà di citare, di aggiungere la citazione del mio nome”. I sociologi à la page, che parlano di liquidità (Z. Bauman, *Vita liquida*, tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2006), di non-luoghi (M. Augé, *NonLuoghi*, tr. it. di D. Rolland, elèuthera, Milano 2005), di cultura del capitalismo (R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, tr. it. di C. Sandrelli, il Mulino, Bologna 2006) o di risentimento (R. Girard, *Il risentimento*, tr. it. di A. Signorini, Raffaello Cortina, Milano 1999), sono debitori in tutto o in parte alla riflessione filosofica di Simmel, completamente assente da qualsiasi riferimento. Ciò dimostra da un lato la scarsa sensibilità (o conoscenza?) di questi intellettuali da ipermercato, e contemporaneamente la straordinaria attualità delle analisi simmeliane.

68 Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, tr. it. e intr. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976; Id., *I «passages» di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000; Id., *Immagini di città*, tr. it. di M. Bartolini con una Nota di P. Szondi, Einaudi, Torino 1971; J. Baudrillard, *America*, tr. it. di L. Guarino, SE, Milano 2000; P. Virilio, *Città panico*, tr. it. di L. Odello, Cortina editore, Milano 2004. Id., *L'incidente del futuro*, tr. it. di R. Prezzo, Cortina editore, Milano 2002.

69 Cfr. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. di G. Boringhieri, Prefazione

L'intuizione dell'essenza dell'uomo, colta in tutta la sua plurale complessità, è determinata "dal fatto di vivere in azione reciproca con gli altri uomini"; e tuttavia l'uomo reciproco e differenziale *simmeliano* non deve essere identificato con l'uomo dell'"istinto gregario" che Nietzsche prende di mira nella sua *Genealogia della morale*, né con l'"animale non ancora stabilizzato" di *Al di là del bene e del male*, definizione questa ripresa dall'antropologia di Gehlen; piuttosto l'essere umano è per Simmel "l'animale che pratica lo scambio", e lo stesso scambio è considerato funzione fondamentale per creare la società, la quale non può essere pensata come una "unità assoluta che deve preesistere affinché i singoli rapporti dei suoi membri (...) si possano formare con il suo sostegno e nella sua cornice"⁷⁰. I legami di reciprocità costituiscono in tal modo sia la società che l'essenza dell'individuo che vive tutta la sua esistenza nella dimensione dello scambio, evoluzione economicistica moderna della struttura del dono⁷¹.

La vita della metropoli, il modello che questa propone non solo di esistenza ma anche di paesaggio e di architetture⁷², si oppone in maniera radicale alla vita di provincia, alla vita rurale in cui vengono riscoperti i valori originali del *Volk*, il senso della terra, l'identità genetica. Simmel tuttavia comprende bene che l'uomo della metropoli, eccitato da stimoli continui e caratterizzato da uno specifico *Nervenleben*, corre il rischio dello sradicamento, dell'indifferenza e della neutralizzazione. Se la vita di provincia e di campagna si fonda ancora sul *sentimento* e sulla conoscenza individuale, dando luogo ad un "tono più affettivo del comportamento", la vita della metropoli possiede uno specifico *carattere intellettualistico* e l'intelletto, che è "tra le nostre forze interiori, la più capace di adattamento", diviene "un organo protettivo contro lo sradicamento" (M. p. 66). L'uomo metropolitano reagisce e si protegge dal bombardamento di stimoli e impulsi del-

di G. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 2001; J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1990; J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991

70 G. Simmel, *La filosofia del denaro*, cit., rispettivamente p. 125 e p. 258.

71 Cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, intr. di C. Lévy-Strauss, Einaudi, Torino 1991; J. T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Paris 2000; J.L. Marion, *Étant donné*, PUF, Paris 1998.

72 Cfr. F. Dal Cò, *Teorie del moderno. Architettura in Germania 1880/1920*, Laterza, Roma-Bari 1982; G. Simmel, *Filosofia del paesaggio*, in Id., *Il volto e il ritratto*, tr. it. a cura di L. Perucchi, il Mulino, Bologna 1985, pp. 71-84. Su questo saggio *simmeliano* mi permetto di rinviare a F. Mora, *Pensare il vedere. La filosofia del paesaggio di Georg Simmel*, in N. Stringa (a cura di), *Fotologie. Scritti in onore di Italo Zannier*, Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 245-251.

la città attraverso l'intelletto e l'intellettualismo si erge a difesa della "vita soggettiva dalla violenza della metropoli" (il *Geist*), mentre il sentimento, "per la sua natura conservatrice", risponde a istinti radicati negli strati più inconsci dell'anima (*Seele*), istinti che si sviluppano di preferenza sulla base di una "tranquilla uniformità di abitudini costanti". L'intellettualizzazione della vita metropolitana e "il dominio dell'intelletto" si manifestano nella forma principe dell'economia monetaria; sia l'intelletto che quest'ultima "hanno in comune la pura oggettività nel trattamento degli uomini e delle cose" (M. p. 67); *oggettivazione e razionalizzazione*, caratteristiche fondamentali del vivere moderno, sono qui da Simmel messe in luce in tutta la loro potenza neutralizzante e sradicante. La nozione di sradicamento, così come viene descritta da Simmel, è forse accostabile a quella di Simone Weil, piuttosto che alla *Unheimlichkeit* heideggeriana, così come il concetto di *neutralizzazione*, centrale in Carl Schmitt, non ha in Simmel un significato esclusivamente giuridico-politico⁷³.

Il potere di denaro (*Geld*) e intelletto (*Verstand*), uniti da un'intima connessione, produce l'"oggettività spietata" (M. p. 68) che si manifesta nella tipologia di vita della metropoli; l'egoismo economico, che si fonda sul calcolo intellettuale e l'interazione (*Wechselwirkung*) tra economia monetaria – fare soldi con i soldi – e l'intellettualizzazione della vita, che protegge dal surplus di stimoli attraverso un atteggiamento di indifferenza e di *distanza*⁷⁴ domina nelle grandi città. In queste nuove formazioni sociali, specifiche della tarda modernità e del modernismo positivisticò della seconda rivoluzione industriale, sparisce la produzione e rimane la connessione essenziale di reciprocità di denaro e intelletto; "la forma della vita metropolitana è il terreno più fertile e più adatto a questa interazione" (M. p. 68). Con ironia *yiddish*⁷⁵,

73 Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit.; S. Weil, *La prima radice*, tr. it. di F. Fortini, postfazione di G. Gaeta, SE, Milano 1990; C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del politico*, tr. it. di P. Schiera, Prefazione di G. Miglio, il Mulino, Bologna 1972.

74 Sul ruolo decisivo che possiede tale figura si vedano le pp. su *Valore e denaro* della *Philosophie des Geldes*. "In ogni caso è chiaro che è proprio la distanza che si frappone tra noi e l'oggetto che permette di attribuirgli un valore al di là del puro godimento dell'oggetto stesso", *ivi*, p. 111; "l'oggettivazione del valore si forma in rapporto alla distanza che si interpone tra l'origine soggettiva e immediata della valutazione dell'oggetto e la nostra momentanea percezione di esso", *ivi*, p. 115. Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 116-124 (*L'economia come distanziamento e nello stesso tempo superamento della distanza*); su tali tematiche cfr. B. Accarino, *La democrazia insicura*, cit., pp. 21-53.

75 Va sottolineato, tuttavia che "l'ebraismo al quale già i suoi genitori non appartene-

Simmel racconta che un insigne storico inglese affermò una volta che Londra non agiva mai come il cuore dell'Inghilterra, ma spesso come il cervello e sempre come la sua borsa. Se "lo spirito moderno calcola sempre di più"; se la scienza determina in formule matematiche la trasformazione del mondo, "lo spirito esatto e calcolatore della vita pratica" è il prodotto dell'economia monetaria, in una parola del denaro. L'orizzonte della prassi si risolve così nel calcolo intellettualistico dell'economia e solo questa prassi vige nella *Großstadt*; tale affermazione è di portata capitale per l'essenza dell'agire umano e ha una ricaduta decisiva per l'etica che lo sottende e per la costituzione stessa dell'uomo dell'età del capitalismo maturo. Se è vero, come scrive Maldonado nella sua introduzione, riportando prima un giudizio di Groethuysen, secondo cui i tedeschi oscillano tra due estremi: Parsifal e il "passo dell'oca", e poi uno di Gide riguardo Rathenau e il suo parere sull'America fordista "senza anima", in quanto non si è tuffata "nell'abisso della sofferenza e della colpa", l'ulteriore chiosa del Curatore è illuminante: "l'auto-lacerazione" di Rathenau esprime il disagio della classe dominante "di concordare una strategia unitaria per il consolidamento e la espansione della base produttiva del capitalismo monopolistico tedesco". Infatti, il capitalismo tedesco guglielmino e weimeriano "appare spesso incerto, tormentato, pauroso di far violenza ai valori culturali del suo passato precapitalista. Rathenau si muove su questa linea: vuole il fordismo, ma si rifiuta di assumere la responsabilità, almeno pubblicamente, delle volgari stridenze, delle 'fanfare del fordismo', come le ha chiamate Gramsci. Le sue riflessioni sulla 'meccanizzazione del mondo' appaiono colorite di una tenue malinconia crepuscolare"⁷⁶.

Nella metropoli si impone la *Vergeistigung*, la razionalizzazione dei processi sociali, processo di astrazione "dal personale e rifondazione sulla soggettività in quanto calcolo, ragione, inter-esse"⁷⁷, che produce *Geistesleben*,

vano più, era [per Simmel] una cosa del passato (...) non si trova in lui la minima coscienza di un rapporto con la tradizione ebraica. Egli era, come molti dei suoi lettori e dei suoi ascoltatori il risultato di un processo di adattamento all'ambiente condotto fino all'ultimo stadio", H. Liebeschütz, *Vom Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken in Deutschen Kulturbereich*, Mohr, Tübingen 1970.

76 T. Maldonado, *Introduzione a Tecnica e cultura*, cit., p. 19. Cfr. W. Rathenau, *L'economia nuova*, tr. it. e Prefazione di G. Luzzatto (1919), intr. di L. Villari, Einaudi, Torino 1976; M. Cacciari, *W. Rathenau e il suo ambiente*, De Donato, Bari 1979; L. Canfora, *Intellettuali in Germania. Tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979; G.E. Rusconi, *La crisi di Weimar*, Einaudi, Torino 1977.

77 M. Cacciari, *Dialettica del negativo e metropoli*, in Id. (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina, Roma 1973, pp. 9-28, qui p. 9.

lo stile di vita della metropoli che si manifesta come “intensificazione della vita nervosa” (*die Steigerung des Nervenlebens*). Il processo dello spirito (*Geist*) fa irrompere il nuovo, la continua innovazione; e tuttavia, non riesce a sostituirsi del tutto all’animo (*das Gemut*), ossia alla matrice tellurica della vita, allo scambio così come avviene nella comunità, reciprocità individuante e matrice di riconoscimento; all’interno della metropoli, oltre il dominio incontrastato di *Geld e Verstand*, ossia del *Geist* omologante in cui l’individuo autonomo ha diritto di cittadinanza, sotterranea e nascosta resiste l’anima (*die Seele*)⁷⁸ che, quasi corpo estraneo, provoca il *conflitto*.

In questo senso il capitalismo tedesco vive, a differenza del fordismo americano, un conflitto *etico*, è espressione cioè, in senso proprio, del *tragico*⁷⁹. Non è tanto e solo la contrapposizione tra *Geist e Seele*, tra *Zivilisation e Kultur*, tra *Mechanisierung e Kultur*, tra *Geist e Leben* – l’elenco delle dicotomie che caratterizzano la storia tedesca dalla *Reichsgründung* di Bismarck al *Reichstagsbrand* di Goebbels e Goering potrebbe continuare⁸⁰ – ma è l’insuperabilità del conflitto a determinare la *forma* moderna del vivere metropolitano; il capitalismo tedesco non si libera dai valori e dalla vita contemplativa pur dedicandosi con la massima efficienza alla “vita attiva”, alla produzione. Ciò che politici, sociologi ed economisti tedeschi percepiscono è dunque il rischio, per loro altissimo, della trasformazione di una economia di produzione in una economia monetaria di simulacri.

Lo stile di vita che viene a delinarsi nella metropoli, che ha nel nesso inscindibile di denaro-intelletto, nell’unione di economia monetaria e intellettualismo, il suo carattere dominante, ha come tutti i concetti interattivi simmeliani un duplice aspetto: da un lato l’estrema impersonalità della vita, dall’altro la forma, il “fenomeno psicologico (...) caratteristico ed esclusivo della città”, il *blasé*, espressione estrema dell’individualismo; in tal modo, la metropoli produce due forme di vita speculari che si caratterizzano una per l’impersonalità e l’altra per il suo essere assolutamente personale. Entrambe le forme derivano dal *Nervenleben* metropolitano e dal “potenziamen-

78 Il conflitto *Geist/Seele* caratterizza il cosiddetto George-Kreis; in particolare va ricordato il testo di L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932), Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn 1981, sesta edizione. Il testo consta di quasi 1500 pagine. Va ricordato anche che Simmel dedica “A Stefan George poeta e amico” *I problemi della filosofia della storia*, cit.

79 Su questi temi centrali e decisivi nella filosofia di Simmel, che qui, ovviamente non possono essere presi in considerazione, se non in maniera *tranchant*, si rimanda ai fondamentali saggi simmeliani *Il conflitto della cultura moderna*, cit., e Id., *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, cit.

80 Cfr. T. Maldonado, *Introduzione*, cit., p. 9.

to dell'intellettualismo", forme speculari e stili di vita chiasmatici prodotti dalla metropoli. Il blasé non è più in grado di rispondere agli stimoli che si susseguono con l'adeguata energia, come *Des Esseints* il protagonista di *À rebour* di Huysman e come tutti gli anti-eroi decadenti, che si lasciano vincere volutamente dalla noia e dal rifiuto. Se Simmel mette inizialmente in luce l'aspetto psicologico, "la fonte fisiologica dello stato d'animo di disillusione che contraddistingue le grandi città" (M. p. 70), tuttavia il centro della riflessione sta nell'indicare l'essenza del "disincantamento"⁸¹ del blasé nella "ottusità per le differenze" e la loro provenienza dall'economia monetaria. Per il blasé la differenza non ha valore, è irrilevante, avvertita ma sentita come nulla; in questa modalità di vita, le cose e gli uomini appaiono "in una tinta uniformemente grigia e smorta", e niente e nessuno può essere anteposto all'altro; "questo stato d'animo, scrive Simmel, è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria pienamente affermata". L'uomo, definito da Simmel come essere differenziale, si trasforma nella metropoli, ad opera della intellettualizzazione e della monetarizzazione della vita, nell'uomo dell'indifferenza dell'economia di mercato, dove "il denaro diventa il più tremendo dei livellatori". Il denaro "svuota irrimediabilmente dall'interno la sostanza delle cose"; il surplus di stimoli differenziali e differenzianti, imposto dal ritmo dell'economia e dall'intelletto oggettivante, ha come risultato il livellamento delle differenze, l'egemonia dell'uniforme, l'omogeneizzazione dell'uomo e delle cose: deprivare, deumanizzare, per rendere funzionale all'opera di uniformazione e indifferenziazione del denaro, strumento e simbolo dei rapporti di scambio della contemporaneità. La forma di vita blasé ha nell'indifferenza la sua modalità di adattamento e nel "distacco o riserbo" la forma del suo comportamento. Ma proprio in virtù dell'indifferenza reciproca e al reciproco riserbo, l'uomo metropolitano è libero da tutti quei legami e pregiudizi della vita della provincia. Solo nella metropoli, "dove la vicinanza e l'angustia fisica rendono ancora più evidente la distanza spirituale", l'uomo, proprio in quanto solo, cioè autonomo, si sente libero; così, mentre la vita di provincia "si conclude sostanzialmente in essa e con essa", la vita della metropoli "si espande in onde concentriche" e acquista una dimensione sopranazionale e cosmopolita (M. p. 75).

Il vero elemento che caratterizza la vita metropolitana consiste nella trasformazione della lotta per la sopravvivenza con la natura, nella lotta tra e per

81 Riguardo al concetto di "disincanto", il confronto d'obbligo è con M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, intr. di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1971, e Id. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di P. Burrelli, intr. di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1977.

l'uomo; l'uomo lotta per specializzarsi nel servizio, "per trovare una fonte di guadagno che non sia ancora esaurita", e per questo differenzia, raffina e arricchisce i bisogni producendo così tipologie diverse e differenti di personalità.

La metropoli è dunque il luogo in cui "l'individualità dell'esistenza personale" trova la sua massima espressione, e ciò è dovuto allo specifico sviluppo della civiltà moderna occidentale, ossia al predominio dello spirito oggettivo sullo spirito soggettivo; infatti, l'uomo moderno non è in grado, o lo è solo a costo di una immane fatica, di tenere il passo della produzione della cultura; il progresso della cultura "in cose e conoscenze, istituzioni e comodità" non coincide affatto con "il progresso civile degli individui", anzi dimostra "una spaventosa differenza"; l'uomo, rispetto al movimento progressivo della cultura, vive un processo di regressione. La causa di ciò va reperita nella crescente divisione del lavoro e nella sempre più parcellizzata specializzazione che svuota, con la richiesta unilaterale di prestazione, "la personalità complessiva". L'uomo è ridotto così a una "*quantité négligeable*" (M. p. 78). La potenza dello spirito oggettivo che deumanizza l'individuo; la duplicità e la contraddizione dell'esistere affermano il senso del tragico che innerva la vita della nostra modernità. Il conflitto è tra estrema personalizzazione e spinte a rendere l'uomo impersonale, tra l'exasperazione dell'originalità per ribadire la propria identità, in quanto diversità e alterità, e omologazione depersonalizzante: "il deperimento della cultura individuale in seguito all'ipertrofia della cultura oggettiva" è il motivo centrale anche della critica demolitiva che Nietzsche e "i predicatori dell'individualismo estremo" muovono nei confronti della grande città, predicatori che agli occhi dell'uomo metropolitano appaiono come "profeti e redentori della sua aspirazione più insoddisfatta".

Va tuttavia sottolineato che Simmel non si erge a giudice che condanna o assolve, ma egli si limita a una descrizione fenomenologica della vita: "il nostro compito (...) non è quello di accusare o di perdonare, ma soltanto quello di comprendere".

7. La filosofia della vita: il conflitto dell'esistenza

A differenza di suoi più celebri contemporanei – basti pensare a Dilthey, a Troeltsch o a Weber – Simmel, all'interno della sua multiforme ricerca, pone per la prima volta in termini inderogabili il problema dell'essenza conflittuale della vita, intendendo con ciò superare sia le interpretazioni proprie delle filosofie dialettiche sia quelle specificamente socio-antropologiche e psicologiche. L'ultima e forse più ispirata opera – "il briciolo di saggezza a cui

sono giunto”⁸² – come ebbe a definirla lo stesso Simmel pone fin dal suo titolo⁸³ una serie di problemi: che cosa significa *intuizione della vita*; che cosa intende Simmel con *metafisica*? che uso fa dei concetti quali trascendenza, immanenza e vita? cosa significano *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*?

Va detto che la *Lebensphilosophie* simmeliana rappresenta il denominatore comune, il filo che tiene assieme tutta la plurale riflessione del filosofo berlinese fin dai suoi primi e un poco stentati inizi sino all’ultima produzione, che sviluppa oltre al concetto di vita anche quello decisivo di conflitto. Al di là di ogni visione relativistica, l’ultimo tentativo di Simmel è quello di fornire una vera e propria “fenomenologia della vita”⁸⁴ mostrandone la sua intima e insuperabile contraddittorietà e conflittualità; nessuna soluzione irenica o dialetticamente conformata a una pacificazione sintetica è possibile. La metafisica di Simmel è una metafisica tragica in cui la morte dell’eroe non chiude la tragedia, metafisica che non fornisce visioni del mondo, che non crea un mondo dietro a un mondo – Simmel ebbe a dire “non capisco perché Nietzsche faccia tanto chiasso sul fatto che Dio è morto, noi lo sapevamo da un pezzo”⁸⁵ –, che non si basa su leggi immutabili (si è visto che per Simmel sia le leggi storiche che quelle sociologiche non sono in grado di fondare la storia e la società) ma piuttosto sul divenire e sul mutamento delle categorie e del loro significato. Mutamento e trasformazione non significa relativismo bensì descrizione dei fenomeni che in un intreccio di rapporti reciproci, nel senso che l’uno rimanda all’altro e viceversa, danno l’immagine – certamente frammentaria e istantaneamente limitata – dell’esistenza umana e del mondo. La metafisica⁸⁶ simmeliana appare così una *terza via* rispetto sia all’*Introduction à la Métaphysique* (1903) di Bergson quanto alla *Einführung in die Metaphysik* (1935) di Heidegger, senza alcuna connotazione teoretica o contemplativa. In questa che vuole essere una *intuizione* della vita (*Lebensanschauung*), l’uomo, per un verso, vive la possibilità di essere spettatore

82 In questi due paragrafi finali riprendo in parte le riflessioni che ho svolto nel mio *Principio reciprocità, filosofia e contemporaneità di Georg Simmel*, Cafoscarina, Venezia 2005, anche se tesi di rilievo sono state ripensate, rivedute e corrette.

83 G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Dunker & Humblot, München u. Leipzig 1918, (GA, Bd. 16, 1, hrsg. von G. Fitzi, O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999); tr. it. G. Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, tr. it. di F. Sternheim, intr. di A. Banfi, Bompiani, Milano 1938; tr. it. e intr. a cura di G. Antinolfi, ESI, Napoli 1997.

84 A. Cavalli, L. Perucchi, *Introduzione* a G. Simmel, *La filosofia del denaro*, cit., p. 33

85 M. Susman, *Erinnerung an Georg Simmel*, BdD, p. 289.

86 Cfr. F. Volpi (a cura di), *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997; all’interno contributi di F. Barone, C. Bernardini, E. Berti, R. Bodei, U. Eco, D. Losurdo, F. Volpi.

di ciò che accade, e, dall'altro, è cosciente dell'impossibilità di intervenire sul succedersi continuo delle forme naturali e culturali, in quanto il dislivello che, a partire dall'illuminismo, si è prodotto tra lo sviluppo della vita materiale, l'esteriorità, e la vita dello spirito, l'interiorità, si è via via allargato⁸⁷.

Ciò che Agostino afferma riguardo al tempo – ossia che ognuno di noi sa che cos'è ma che nessuno è in grado di spiegarlo a chi chiede cosa sia⁸⁸ – vale anche per la nozione di vita.

La dimensione ontologica del visibile corrisponde a quello che Simmel definisce *Mehr-als-Leben*, la forma dell'esistenza e l'esistenza in quanto forma, che si contrappone all'ambito dell'invisibile, il *Mehr Leben*, il fluire aformale della Vita.

La vita non è una *cosa*; e tuttavia è ciò che massimamente è; Simmel lo sa bene, perché dotato “di quell'arte della *nuance* che costituisce il miglior profitto della vita”⁸⁹. Simmel, pur citandoli di rado, intrattiene una particolare *Auseinandersetzung* con gli Antichi e con i Greci in particolare. Se il *Mehr Leben*, la *vita ulteriore*⁹⁰, che è libera dalla costrizione del manifestarsi in una forma, e dunque è libera dalla necessità di una qualsiasi visibilità, può essere descritta, come più sopra si è accennato, attraverso la nozione articolata che Aristotele ci fornisce di movimento nel terzo libro della *Fisica*, e cioè come atto di una potenza in quanto potenza, ossia attualità perenne dell'essere potenza, il rimanere costantemente in atto della potenza in quanto tale, essere all'opera (*energheia*) della *dynamis* proprio in quanto *dynamis*, diversamente, il *Mehr-als-Leben*, la *vita in quanto eccedenza*, il *Dasein*, la vita in quanto esistenza fattiva dell'uomo che si rende visibile solo in virtù della forma, trova nell'*Etica nicomachea* e nel *De anima* due fondamentali punti di orientamento⁹¹.

87 Sulla differenza tra sviluppo culturale dell'uomo e sviluppo delle forme materiali di civilizzazione, si veda G. Simmel, *Tecnica e modernità nella Germania di fine '800* (1902), cit.

88 “Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più”, Agostino, *Confessioni*, L, XI, 14-17, tr. it. e intr. a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990, p. 445.

89 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 31, in *Opere*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., tr. it., di F. Masini, vol. VI, tomo 2, p. 36.

90 La traduzione di *Mehr Leben* con “più-Vita” risulta del tutto incomprensibile e dunque inadeguata.

91 “He tou dynameis ontos entelecheia, he toiouton, kinesis estin” (“l'atto di ciò che esiste in potenza, in quanto tale, è movimento”), Aristotele, *Fisica*, III 1, 201a 11-12, intr. e tr. it. a cura di L. Ruggiu, cit.; cfr. F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova 2000.

Tale opposizione, tuttavia, non implica il conflitto (*Konflikt*) e l'antagonismo (*Streit*), e quindi il costituirsi della situazione del tragico⁹²; questo avviene, infatti soltanto tra esistenza e forma e tra forma e forma. In questo senso, per Simmel, la struttura della vita è antinomica; anzi, sembra che l'essenza stessa di questa vita consista nell'antinomia e nella sua insuperabilità, in un *conflitto* insanabile che caratterizza il suo essere; se per un verso, vivere è fluire, per l'altro, questa corrente defluisce solo attraverso e tramite *forme* che rappresentano la vita ma che non sono esse stesse vita, bensì soltanto esseri chiusi e separati, autonomi. L'insuperabilità, non solo teoretica ma soprattutto ontologica, del conflitto porta Simmel a pensare l'esistenza umana come qualcosa di essenzialmente duplice e oscillatorio; e il problema che egli pone al centro della sua *metafisica della vita* risulta essere la delimitazione della struttura ancipite, chiasmatica e duale, internamente conflittuale, della vita medesima, intesa come *Mehr-als-Leben*, ossia *ek-sistentia*.

I primi contributi critici di inizio Novecento⁹³ avevano cercato di mettere in evidenza le possibili analogie con il *panta rei* eracliteo⁹⁴, ma Simmel non sembra avvicinarsi alla filosofia presocratica, neppure quando è lo stesso Eraclito a nominare esplicitamente il *polemos*⁹⁵; a prova di ciò è la sua for-

92 Cfr. P. Gorsen, *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn 1966; K. Albert, *Lebensphilosophie*, Freiburg - München 1995. A. Ebrecht, «... das Leben ist überall individuell». *Moderne und Antimoderne in Werk Georg Simmels*, in *Simmel Newsletter*, 2, 1992; A. Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994; R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (hrsg. von), *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs der Krise der Moderne*, Freiburg 1999; F. Monceri, *Dalla scienza alla vita*, ETS, Pisa 1999; B. Recki, «Tragödie der Kultur» oder «dialektische Struktur des Kulturbewusstseins»? in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 2000, pp. 157-175; S. Fuchs, *Der Verlust der Eindeutigkeit: eine Annäherung an die reflexive Moderne mit Georg Simmel*, Berlin 2001.

93 Cfr. A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione della vita nel pensiero di G. Simmel*, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit.; cfr. in particolare il secondo capitolo del testo in questione *L'essere e il divenire*, pp. 67-102, ove a proposito di Eraclito si dice: "In luogo dell'essere determinato appare a lui l'eterno succedersi degli opposti: la morte di una forma è la vita delle altre", p. 84.

94 Cfr. G. Simmel, *Rembrandt. Un saggio di filosofia dell'arte*, tr. it. di G. Gabetta, SE, Milano 1991; in particolare, *Il destino dell'umanità e il cosmo eracliteo*, pp. 146-156, in Id., *Rembrandt*, Kurt Wolff, Leipzig 1916, (GA, Bd. 15, cit).

95 "Polemos è padre di tutte le cose, di tutto re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi", fr. 53 (44) Hippol. Re. IX 9, p. 241, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. I, tr. it. di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 208.

mazione organicistica e la sua iniziale visione evolucionistica dei fenomeni storici e sociali⁹⁶. Inoltre, il fluire della vita simmeliano non va identificato con quello eracliteo, poiché il filosofo greco prende in considerazione soltanto la forma. In Simmel, al contrario, il ruolo decisivo viene giocato dal *Mehr-als-Leben* che manifesta la sua essenza – la struttura immanente della trascendenza, la trascendenza immanente, ossia la *reciprocità* di immanenza e trascendenza, il loro reciproco *riconoscimento* – nel continuo superamento della forma; l’andare al di là di se stessa, il trascendimento che la vita compie oltre se stessa, ciò che Simmel chiama *autotrascendenza della vita*, corrisponde allora al movimento che conduce alla sua autentica essenza, che si dà nella modalità del conflitto. In questa insuperabile antinomia tra *forma* ed *esistere effettivo*, da un lato, e e oltrepassamento continuo tra forma e forma risiede la metafora del vivere.

Il percorso teorico segue non tanto quello di una logica simbolica, quanto di una nuova *logica della vita*; tra una via psicologico-simbolica (Wundt, Fechner, Jung) e una storico-assiologica (Dilthey, Rickert, Cassirer), Simmel intraprende quella che ritiene eminentemente filosofica, ossia quella che intende fornire una fenomenologia della complessità e della plurivocità⁹⁷ della vita. La forma, nella sua autonomia e distacco dalla vita, è in sé

96 Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da P. Gast e E. Förster-Nietzsche, tr. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992, § 642, pp. 349-350. Si è scelta questa edizione dell’opera e non quella curata da G. Colli e M. Montinari, perché è questa che Simmel, come Heidegger del resto, ha sotto gli occhi. Contro tutti i tentativi di rimaneggiamento operati dalla sorella di Nietzsche, Simmel si era indignato e aveva mostrato una violenta riprovazione: “Raramente ho visto quell’uomo – al quale nulla di ciò che è umano era alieno, così pieno di ripugnanza, mai si è espresso in maniera così significativa su un essere vivente come a proposito della manipolazione fatta da Elisabeth Förster-Nietzsche degli inediti del fratello. Era un delitto contro la cultura lasciar cadere l’opera di un uomo così geniale nelle mani di una donna dal carattere non ineccepibile”, K. Berger, *Erinnerung an Georg Simmel*, in BbD, cit. p. 249; cfr. C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., pp. XXXIV-XXXV. Nel paragrafo citato, Nietzsche afferma che “il nesso fra l’inorganico e l’organico deve trovarsi nella repulsione esercitata da ogni atomo di forza. ‘Vivere’ si dovrebbe definire come una forma di *processo di verifica delle forze*, in cui i diversi combattenti crescono in modo diseguale”. A differenza di Simmel, Nietzsche sembra qui, come altrove, molto più legato ai Presocratici, Cfr. F. Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, tr. it. e intr. a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari, 1994. Cfr. V. d’Anna, *Georg Simmel*, cit., pp. 21-42; G. Simmel, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, tr. it. di P. Costa e al., saggio introduttivo di F. Andolfi, Diabasis, 2008.

97 “Il rapporto Vita/più-che-vita crea le condizioni, nel suo sviluppo, per produrre manipolatori d’oggetti simbolici o filosofici della cultura e quindi porta con sé

qualcosa di immutabile che possiede un'invarianza temporale, e allo stesso tempo essa è pura individualità. Il conflitto perenne tra vita e forma manifesta l'essenziale dualismo che non si pacifica e che si costituisce come principio della vita stessa, che tuttavia trova la sua condizione di possibilità storica in un *tertium*, ossia nel suo oltrepassarsi⁹⁸.

Se è vero che Simmel distingue la vita in *Mehr Leben* e in *Mehr-als-Leben*, tale distinzione non è *virtuale*⁹⁹; il processo del vivere, nelle sue diverse fasi, ingloba qualcosa in sé per trasformarlo in vita: la vita in quanto vita non produce solo vita ma anche forme e simulacri. La Vita è *Mehr Leben* in quanto, tramite il suo movimento produce *ek-sistentia* (*Mehr-als-Leben*), vita individuale, che è *più-che-vita*, e questa a sua volta produce e si manifesta in forme. Il *Mehr Leben* si manifesta nel *Mehr-als-Leben* e solo quest'ultimo in forme. Il conflitto, dunque, non avviene tra *Mehr Leben* e *Mehr-als-Leben* ma sempre e solo tra *Mehr-als-Leben* e forme. Il *più* e il *meno* dell'esistenza trascendono la vita verso l'alto – nella generazione e nella crescita – e verso il basso – nel decadimento e nella morte –; questo trascendimento della vita non è qualcosa di accessorio ma è la stessa essenza dell'esistere dell'uomo, che si esprime nell'oltrepassamento della forma esistenziale del singolo individuo e dei contenuti culturali¹⁰⁰. Il concetto assoluto di vita non dev'essere inteso come sintesi degli opposti, così come la divisione tra forma oggettiva e flusso creatore della vita spirituale rimane sempre una scissione non meramente virtuale,

un'idea di incivilimento culturale che è simile a quella che regge l'insieme delle *Forme simboliche* di Cassirer”, F. Papi, *Simmel: la filosofia del mito riflesso*, prefazione a G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. XXIII. Una critica al rapporto Vita/più-che-vita viene mossa da Rickert nel suo *Philosophie des Lebens* (Tübingen 1920), cit., in cui si afferma che tale rapporto “stabilisce già un a priori intellettuale dato che il «concetto di vita non è un concetto vivente», e questo a priori è un'intuizione”. Cfr. G. Poggi, *Denaro e modernità. “La filosofia del denaro” di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1998.

98 Dice Simmel: “In un *unico atto* essa [la vita, n.d.r.] plasma qualcosa che è più della stessa corrente vitale, la forma individuale, ed infrange proprio questa forma, delineata dentro quella corrente dal suo coagularsi, facendo sì che essa oltrepassi i suoi limiti e si immerga di nuovo nel suo fluire oltre”, G. Simmel, *Intuizione della vita*, cit., p. 15.

99 Cfr. G. Deleuze, *L'attuale e il virtuale* [1995], in “aut aut”, n. 276, novembre-dicembre 1996, pp. 26-29. “La filosofia è la teoria delle molteplicità. Ogni molteplicità implica elementi attuali e virtuali (...). Il virtuale non è mai indipendente dalle singolarità che lo ritagliano e lo dividono sul piano dell'immanenza”, *ivi*, pp. 26-27.

100 “... svilupparsi oltre se stessa nella crescita e nella riproduzione, declinare al di sotto di se stessa nella vecchiaia e nella morte, non sono funzioni accessorie della vita, bensì è la vita stessa che si esprime in tale annullamento, oltrepassamento della limitatezza dell'esistenza individuale”, G. Simmel, *Intuizione della vita*, cit., p. 17.

che si riconosce nella reciprocità conflittuale. L'opposizione tra vita e forma, il non poter consistere della vita in alcuna forma ma sempre nel suo oltrepassarla mette capo, per un verso, alla "necessità della forma" e alla "necessaria insufficienza della forma semplicemente in quanto tale", e, dall'altro, al manifestarsi della vita solo tramite la forma; e tuttavia, non potendovi sostare in essa, la vita oltrepassa e infrange ogni sua manifestazione e determinatezza. All'interno della sfera della soggettività e della sua struttura sociale, il principio regolatore del conflitto si dà immediatamente come reciprocità, poiché la vita reale della quotidianità, fatta di contenuti, volontà, sentimenti non si esaurisce in essi, ma con un movimento di trascendimento si allontana dalla sua creatura lasciando solo la rappresentazione. Se il *Mehr Leben* è trascendenza assoluta rispetto a qualsiasi forma ed è autotrascendenza in quanto si dà come esistenza, il *Mehr-als-Leben* è trascendimento dei contenuti delle forme, trascendimento dell'immanenza; il primo movimento del trascendere caratterizza la *vita assoluta*, il secondo l'essenza della vita dello spirito¹⁰¹.

Nell'ultimo periodo della vita di Simmel, quello delle "*geistige Entscheidungen*", le decisioni spirituali dettate dalla prima guerra mondiale – che portò alla rottura dell'amicizia con Bloch¹⁰², e in particolar modo nella conferenza del 1918 su *Il conflitto della cultura moderna* emerge con maggiore decisione la scelta metafisica che viene prospettata come *dinamica* della vita, nelle sue stratificazioni: dalla vita spirituale creatrice alla Vita assoluta e viceversa dalla Vita alla vita, dinamica interna ed esterna di una reciprocità non dialettizzabile. Spesso, a proposito della metafisica della vita simmeliana si è parlato di dialettica tra *Mehr Leben* (più-Vita) e *Mehr-als-Leben* (più-che-vita), e più in generale tra vita e forma; ma il movimento della vita non è il movimento dialettico, e non solo perché manca la decisiva figura della *Aufhebung*, quanto piuttosto perché la distruzione di una forma avviene per mano di un'altra forma, che a quella si va a sostituire¹⁰³. Le forme storiche delle

101 "Come il trascendere della vita oltre la sua limitata forma attuale all'interno del proprio piano è più-vita, un trascendere che però costituisce l'essenza immediata e ineluttabile della vita stessa, così il trascendere verso il piano dei contenuti reali, del senso logicamente autonomo, non più vitale, è più-che-vita, un trascendere che è assolutamente inseparabile da essa e costituisce l'essenza stessa della vita spirituale", *ivi*, p. 19.

102 "per tutta la vita lei si è sottratto alla decisione – tertium datur – e ora trova l'assoluto nelle trincee", BdD, p. 13.

103 "Appena questa formazione è arrivata alla sua piena espansione, già comincia a formarsi l'altra immediatamente successiva, che è destinata, dopo una *lotta* più o meno lunga, a sostituirla", G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 106.

società umane, le opere d'arte, le religioni, le leggi, le conoscenze e i saperi sono produzioni della vita che poi essa abbandona e dalle quali si ritira e che contemporaneamente abbandonano la vita e si rendono autonome da esse, con una loro propria esistenza. La vita creatrice – la Vita che si è fatta spirito – deve compiere, per potersi manifestare, una *con-versione*, deve cioè *decidersi-per* la forma, per la reificazione nella determinazione e nell'oggettivazione; dall'altro lato, le forme stabili, che hanno “la pretesa di atemporalità”, sono le sole in grado di manifestare “l'esistenza esterna” della vita che appare come il movimento del continuo trapasso da una forma all'altra, dimostrando per un verso una “illimitata fecondità” e per l'altro evidenziando la sua intima e “profonda contraddizione”.

Noi cogliamo fenomenologicamente questo unico livello della dinamica della vita, al quale attribuiamo il massimo grado di realtà, ma che, al contrario, è l'espressione della sua virtualità, cosicché il *Mehr-als-Leben* si “muove tra morire e divenire, divenire e morire”. La metafisica della vita, che è metafisica della forma in quanto sua eccedenza ed ekstaticità, pone nella forma il principio di morte – che tuttavia è ciò che per primo noi cogliamo, vedendo fin da sempre un mondo di forme e di cose, tramite cui la vita può manifestarsi – e nel movimento il principio della vita¹⁰⁴, capovolgendo la lettura del divenire proposta dalla metafisica classica. Qui l'essere inteso come atto non è la vita, bensì la forma ossia il principio della finitezza della vita, la morte. Sembra quasi che il processo di formalizzazione della vita, pensato come suo morire, possa rimandare al *Sein-zum-Tode* all'*Endlichkeit* heideggeriani; il senso della sentenza prima citata – che la vita è un muoversi tra morire e divenire e tra divenire e morire – consiste nel fatto che essa vita è il movimento dall'essere (morire) alla Vita (divenire) e il ritorno dalla Vita (divenire) all'essere (morire), dall'esistenza formale alla Vita assoluta, dalla Vita assoluta all'esistenza e da questa alla forma. Se non si interpreta l'essere come forma, non si capisce perché Simmel avrebbe messo in prima battuta la formalizzazione e poi il divenire, capovolgendo non solo il senso comune ma anche qualsiasi procedimento logico-metafisico. Il *Mehr Leben*, quindi, non è né l'essere né la *cosa*, bensì il perenne movimento di trascendenza e autotrascendenza che investe e determina anche il *Mehr-als-Leben*. La vita nella sua espressione assoluta e in quella spirituale-esistenziale è “la

104 “...Il lato profondo della cosa dovrebbe consistere in ciò, che la vita, in forza della sua essenza, *che è il moto*, lo sviluppo, lo scorrere oltre, lotta di continuo contro i propri prodotti consolidati e non precedenti insieme con essa”, *ibidem*.

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 di sviluppo della vita assoluta"¹⁰⁵.

In tutta la storia della cultura, dalla Grecia classica al XIX secolo, vi è un "*concetto centrale*", "il re nascosto" che caratterizza un'epoca dello spirito umano: nella Grecia classica era l'Essere, nel Medioevo Dio, nel Rinascimento la Natura, nel XVI secolo la Legge Naturale, nel XIX secolo l'Io e nell'epoca presente "il re nascosto" è la Vita. Tuttavia la contemporaneità si differenzia dalle epoche precedenti, in quanto la vita opponendosi al principio della forma in generale, "sente *la forma come tale* quasi come alcunché di impostole coattivamente", desiderando infrangere non una forma in particolare, ma la forma in generale. La vita scioglie la forma nel flusso continuo che la caratterizza; la *soluzione* della forma da parte della vita rappresenta, allora, la modalità contemporanea del conflitto originario; la lotta non è più lotta della forma riempita di vita contro la vecchia forma ormai priva di vita, ma è la lotta della vita contro il principio della forma in generale, "la vita in ogni sfera si ribella contro il suo dover scorrere in forme fisse di qualsiasi specie"¹⁰⁶. Le diverse forme – i molteplici significati dell'essere – che formano "la cornice fissa" della nostra rappresentazione del mondo, vengono di volta in volta portate via dalla corrente della vita e riassorbite in essa, *come se* la vita fagocitasse l'essere e si manifestasse come un'articolazione mobile autoreferenziale, in quanto, nella *intuizione* di Simmel "solo la vita è in grado di capire la vita". Sotto lo schermo dell'analogia e della metafora, le leggi in ultima analisi della logica della vita, la lotta della vita per sopprimere la forma è la lotta dell'uomo contro la morte.

Il conflitto tra le forme, assumendo la funzione di apriori storici¹⁰⁷, costringe la vita nella staticità, e il loro continuo superarsi è dato dall'esigenza artificiale, ossia tecnica, del *Geistesleben* fattosi *ratio*. Le forme che lo raffigurano sono, nella loro essenza, artificiali e il conflitto che le lega produce il progresso della civiltà moderna e occidentale, tecnologica ed economicista. Rotta l'unità del *Mehr-als-Leben* come unione di *Geist* e *Seele*, e livellato tutto unicamente sull'elemento del Geist, trasformatosi

105 G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 123. Cfr. C.F. Geyer, *Konflikt und Tragödie in der Kultur angesichts des »absoluten Lebens«*, in Simmel Newsletter, 3, 1993.

106 *Ivi*, p. 108.

107 Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, saggio introduttivo di G. Canguilhem; Rizzoli, Milano 1985; cfr. pure G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita*, tr. it. e intr. a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.

in razionalità tecnico-scientifica calcolante, il conflitto si sposta sulle forme innaturali, che caratterizzano e descrivono il paesaggio della civilizzazione. La crisi della civiltà corrisponde all'indebolimento del conflitto, alla sua neutralizzazione e limitazione in senso razionale-tecnico; si determina in tal modo un duplice blocco dell'essenza della vita: per un verso essa si autoincatena al Geist della razionalità regolando il conflitto tramite leggi che daranno luogo alla forma-Stato liberal-democratico, e per l'altro, trasferendo il conflitto da un piano ontologico-esistenziale a uno economico-calcolante, consegnerà se stessa all'ambito formale-astratto dell'economia monetaria e del denaro che diverrà via via sempre di più esso stesso virtuale.

Si può dire allora che nella tarda modernità la vita in quanto esistenza non confligge più con le formazioni che la rappresentano, il conflitto non avviene più tra *Mehr-als-Leben* e *Gestalten* ma ora viene limitato e circoscritto alle forme che di volta in volta entrano in competizione e si superano. In questo modo l'esistenza dell'uomo, che ripensa, ricrede e si vuole libera e spirituale, in realtà si è appiattita e livellata sulla modalità formale economico-tecnologica, sino a identificarsi totalmente con essa, perdendo di fatto la propria essenza originaria. È sufficientemente chiaro che questa riduzione del *Mehr-als-Leben* comporta la sua reificazione ed estraniamento e che l'esistenza dell'uomo, d'ora in poi, sarà identificata e descritta dalla razionalità calcolante dell'economia delle borse informatizzate, in cui l'andamento dei vari indici di un'economia nominale, senza oggetto né prodotto, determina la vita dei singoli e anche degli Stati. L'esistenza perde la sua originaria qualità di dinamicità e di realtà, il proprio progetto di vita, per acquisire la forma della quantità tutta virtuale dell'economia e del denaro. Quello che vediamo mutare sono solo i simulacri delle forme dell'economia e della tecnologia e non quelle prodotte liberamente dalla vita dello spirito; questa, infatti, ormai convoglia le sue esigenze spirituali, in virtù del suo essersi trasformata in ratio calcolante e identificata nel processo di pura intellettualizzazione della realtà, nella determinazione di forme sempre più adeguate sulle quali adagiarsi, forme che sono valori e a priori storici, ossia circoscritti a un tempo limitato, e che hanno nell'economia monetaria la loro matrice.

8. *Metafisica del frammento*

Azione e produzione, determinando e manifestando l'esistenza in virtù di formazioni (*Formungen*) spirituali e materiali, permettono di far emergere

frammenti dai quali è possibile intuire la totalità, ossia quella Vita assoluta e ulteriore, orizzonte nascosto, invisibile e a-formale; “solo la totalità di mondo e vita, come ci è riconoscibile, come è vissuta, come ci è data, è un frammento. Ma il singolo dettaglio di destino e opera è spesso in sé compiuto, un qualcosa di armonico ed integro. Solo il tutto è un frammento, il frammento può essere un tutto”¹⁰⁸. La *Lebensphilosophie* simmeliana mette capo ad una filosofia del frammento, in quanto *intuizione*; il frammento, nel suo emergere e nel suo essere *traccia*, indizio della totalità è temporalmente la fulgorazione dell’attimo d’eternità che si dà singolarmente e irripetibilmente una volta sola. In questo intuizionismo vitalistico sembra esserci una venatura di misticismo¹⁰⁹, come se il frammento fosse segno della totalità, sintomo di qualcosa d’*altro*, e allo stesso tempo *Lichtungsberaubt*, “privo di apertura nella radura”, ossia *Sinnlosigkeit*, mancante di un senso razionale¹¹⁰, essendo qualcosa di unico e irripetibile, che non si comprende con le formule dell’intelletto e la teoria simmeliana del frammento sembra fare da contraltare, se non opporsi, a quella bergsoniana sulla durata¹¹¹. Così, il percorso sul quale Simmel si incammina è terribilmente complesso proprio perché esso stesso frammentario e frammentato, ateleologico; abbandonati i sicuri fondamenti della metafisica classica e sistematica, a costo di essere accusato di relativismo, ma non ancora in grado di dotarsi di un linguaggio necessario per organizzare una nuova ontologia, Simmel risulta mancare di un centro; a differenza che in Dilthey o in Heidegger, non vi è alcuna *ermeneutica della vita*, ma solo il rilevamento che la sua essenza è il frammento, frammento che risulta essere la cifra, il come e il “verso dove” della cultura occidentale novecentesca. L’epoca del frammento non è solo l’epoca della crisi e del passaggio epocale dal XIX al XX secolo in cui vive e lavora Simmel, ma è la stessa nostra contemporaneità, a dispetto di ogni progetto

108 G. Simmel, *Diario postumo*, in Id., *Saggi di estetica*, cit., p. 16. Cfr. W. Schluchter, *Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber*, «Revue Internationale de Philosophie», 49, 2, 1995.

109 Cfr. M. Landmann, *Georg Simmel und Stefan George*, in H.J. Dahme, O. Rammstedt (hrsg. von), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 147-173.

110 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, II, p. 554. Si veda nel *Glossario* curato da F. Volpi la voce *lichten*.

111 Cfr. H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., in particolare sulla durata si vedano le pp. 81-90 e Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., in particolare le pp. 89-100. Cfr. pure G. Simmel, *Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens*, in «Neue Deutsche Rundschau», 8, 1897, pp. 111-122, qui tradotto; A. Cavalli, *Le categorie del tempo in Simmel: una lettura sociologica*, in “aut aut,” n. 257, sett.-ott. 1993, pp. 73-84.

di globalizzazione e omologazione dell'uomo e del mondo; la sua filosofia si mostra come la più compiuta formalizzazione di una cultura e di una modalità di vita che trova nella frammentarietà e nella disseminazione del nostro vivere, non tanto un senso, quanto una giustificazione alla disperazione e al tragico. È per tale ragione che non si può concordare con Lukács, quando afferma che Simmel era “un pensatore preoccupato della compiutezza del suo pensiero”; piuttosto tutta la ricerca simmeliana evidenzia la coscienza e la consapevolezza di realizzare e proporre una *metafisica del frammento*. Se la *forma* della filosofia di Simmel è la forma-*saggio*, tramite cui attua una prima “fluidificazione delle obiettività culturali specifiche”¹¹², il suo *operari* filosofico si identifica con il destino dello spirito dell'epoca contemporanea: “un interminabile scomporre-comporre, dividere-unire”, orientandosi, però, contro le forme obiettivate della cultura e contro la stessa obiettivizzazione della cultura¹¹³, in una visione dinamica e relazionale che intendere non azzerare in modo antimodernistico gli specialismi, quanto mostrare fenomenologicamente come essi siano la concretizzazione più evidente della potenza della forma e del dominio della tecnica.

L'esistenza, il *Mehr-als-Leben*, è quindi *frammento* della Vita assoluta senza-forma; allontanandosi da Schopenhauer e da Nietzsche, così come da Dilthey e Rickert, Simmel legge l'esistenza umana come frammento, al pari di Schnitzler, Hofmannsthal o Rilke, e in questo suo allontanamento e nel suo sforzo di differenziarsi egli si rivela un nostro contemporaneo. La modalità del frammento, in cui si fa presente l'essenza del tragico, si distingue ontologicamente dall'angoscia esistenzialistica, evidenziando piuttosto l'insensatezza¹¹⁴ – tutta contemporanea – del vivere. *Multiversum*, polivocità, intuizione metafisica, vita come frammento indicano che l'opera di Simmel, che certamente per alcuni aspetti rimane ancora un esponente del cosiddetto *mondo di ieri*, legato ad una filosofia che prende le mosse dal

112 M. Cacciari, *Metafisica della gioventù*, in G. Lukács, *Diario (1910-1918)*, tr. it. di G. Caramore, Adelphi, Milano 1983, p. 78.

113 S. Krakauer, *Georg Simmel*, in Id., *La massa come ornamento*, tr. it. di G. Amiran- te Pappalardo e F. Maione, *Presentazione* di R. Bodei, Prismi, Napoli 1982.

114 Cfr. E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Prefazione di P.A. Rovatti, tr. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986; *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980; *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996; *Altrimenti che essere. O al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book Milano 1983; V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi niente*, tr. it. di C.A. Bonadies, Marietti, Genova 1987; J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot* a cura di F. Garritano, Jaca Book, Milano 2000; B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Il Poligrafo, Padova 1999.

criticismo del “ritorno a Kant” degli anni Sessanta del XIX secolo¹¹⁵, alla ricezione del pensiero di Nietzsche, alle teorie positivistiche, si mostra non come la ricerca di una *scienza rigorosa*, quanto piuttosto come un’*opera aperta*. Il mondo dell’arte – il possibile (*das Mögliche*) per eccellenza –, quello religioso, il mondo della *Lebenspraxis*, come quello etico, ridanno solo *frammenti*. Pensata come un susseguirsi di contenuti la vita è attuazione (*Verwirklichung*¹¹⁶) che la frantuma in frammenti, spezzando quell’unità intrinseca propria della vita che si caratterizza come flusso continuo. I valori, l’agire, ciò che pensiamo essere doveri della nostra coscienza manifestano “il carattere di frammento della nostra vita”; e questo è il carattere dominante di tutti i mondi della vita, mondi trascinati via dal “fiume della vita” (*Vitalstrom*); “così mi sembra che i frammenti (*Bruchstuckehafte*) della vita riducano il senso della visione del mondo al di là della più semplice ed elegiaca contemplazione per manifestarlo e svelarlo”¹¹⁷.

115 Cfr. sul rapporto di Simmel con la modernità H.J. Dahme, O. Rammstedt (hrsg. von), *Georg Simmel und die Moderne*, cit.; A Cavalli, *Georg Simmel e la modernità*, Milano 1994.

116 Termine usato anche da Heidegger, almeno sino al 1931, per esprimere l’inautenticità del concetto di realtà.

117 G. Simmel, *Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, cit., p. 39.