

## La vita (sociale) “cucita a fil doppio” col conflitto: il programma della Lebenssoziologie di Georg Simmel

Davide Ruggieri\*

**The (social) life "double warp sewn" with the conflict: Georg Simmel's Lebenssoziologie program.** *The essay intends to highlight the role and value that the theme of the *Leben* ("life") takes on in the sociology of culture and in the philosophy of values of Georg Simmel. The aim of the paper is also to test the relevance and validity of the Simmelian perspective, starting from the established fact of Simmel's unavoidability, up to the possible use of the program of his *Lebenssoziologie*, term indicating, faithfully to the teachings of the Berlin sociologist, the science that investigates the "vital social forms".*

*The characteristic feature of modern society is the progressive proliferation of catalyst semantic centers, for which the "hidden king" of our age seems lost. The extreme paradox that we live is given by the coexistence on the one hand of a very refined rationality and technology making the other ever closer (in a social, political, anthropological, biological, astronomical, etc. sense), and on the other hand, of an inability to "represent", "imagine" this other.*

*The "tragic" dialectic of the social structuring, and therefore of the cultural production, indicated and studied masterfully by Simmel, is the fulcrum of the *Lebenssoziologie* that underpins his last works and which still shows all its freshness, its argumentative vigor and its relevance.*

**Keywords:** Simmel, hidden king, Lebenssoziologie, social life, conflict

### 1. Qual è il “re nascosto” della nostra epoca?

Quello che forse più caratterizza il nostro tempo è l'assoluta mancanza di senso, o meglio, l'incapacità di cogliere un elemento pregnante in grado di spiegare o comprendere i mutamenti rapidi della società e della cultura sotto un comun denominatore. L'elemento probabilmente più radicale e radicato è l'impassibilità dell'uomo moderno dinanzi a questa *Sinnlosigkeit* (o *Zwecklosigkeit*): lo “smarrimento dell'uomo moderno” – per dirla con una locuzione fortunata di Peter Berger e Thomas Luckmann – è la cifra di questo stato di cose (Berger e Luckmann 2010)<sup>1</sup>. È forse il caso di riconoscere a Nietzsche la profezia sul nichilismo, quando scrive che ci avrebbe raccontato la

---

\*Davide Ruggieri, PhD Università di Bologna (e-mail: [davide.ruggieri3@unibo.it](mailto:davide.ruggieri3@unibo.it))

<sup>1</sup> Il titolo originale del saggio, appena citato, di Berger e Luckmann recita *Modernity. Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man* (certamente più suggestivo ed esplicativo dell'orizzonte argomentativo dei due autori). È forse il caso di richiamare Habermas che definiva sintomaticamente la sociologia come “scienza della crisi per eccellenza”, volendo con ciò sottolineare come questa fosse funzionale alla comprensione di quegli “[...] aspetti anomici della disgregazione dei sistemi sociali tradizionali e della formazione di quelli moderni” (Habermas 1986, p. 57).

storia dei successivi due secoli: a occhio e croce, si direbbe che ci siamo ancora dentro. Quello che a Nietzsche interessa è soprattutto una diagnosi morale, legata al grande tema dei valori e della (de)costruzione del Sé moderno. Nella chiosa del frammento che annuncia l'*avvento del nichilismo*, Nietzsche apostrofa: “[...] perché dobbiamo prima vivere il nichilismo, per accorgerci quale fosse propriamente il *valore* di questi valori [...] Noi abbiamo bisogno, quando che sia, di questi *nuovi valori*” (Nietzsche 1971, pp. 393-394).

L’accento cada in questa citazione sulla locuzione “vivere il nichilismo”. L’importanza di Nietzsche ai fini dell’individuazione tematica del vitalismo nella storia della cultura *fin de siècle* è indubbia, quanto l’attribuzione della rivelazione e trattazione del tema del nichilismo. Ma che la trasvalutazione di tutti i valori e che l’avvento dell’oltreuomo (e della cultura della “volontà di potenza”) dovessero realizzarsi col “vivere il nichilismo” rappresenta ai fini del discorso di questo saggio una vera e propria pietra angolare. L’uomo moderno deve vivere [*erleben*] l’esperienza del nichilismo, ovvero di quella congiuntura particolare in cui collassano tutti i valori e gli ideali supremi. Solo così alla tradizione degli Assoluti si può lasciar spazio a quella del “relativo” e della “relazione”, ovvero a quella propriamente moderna.

Il sociologo berlinese Georg Simmel ha condiviso le parole e lo spirito di Nietzsche. Sì, perché Simmel ha certamente vissuto sulla sua pelle l’euforia dei *Gründerjahre* nella Germania *fin de siècle*, ma ha anche metabolizzato l’abisso di quel *Kulturpessimismus* di inizio Novecento che fu la matrice comune della cultura mitteleuropea. L’appello nietzschiano si è trasformato nella ricerca simmeliana di un’avalutativa e neutrale *istantanea* del suo tempo e della sua società: al sociologo è riuscito di descrivere, con nuovi strumenti e nuovi metodi, i tratti caratteristici dell’uomo moderno dalla prospettiva non già di un sistema filosofico-morale, ma da quella della società stessa. La sociologia è dunque primariamente un sapere di tipo “riflessivo”. Scrive Donati: “La sociologia, in quanto scienza della società moderna, è nata e si è sviluppata come quella forma di pensiero che doveva aiutare la società a riflettere su se stessa. In tal senso, fin dall’inizio, la vocazione a essere non solo scienza, ma anche “coscienza” (morale) della modernità” (Donati 2011, p. 12).

La grande rivoluzione culturale del XX secolo è rappresentata, secondo Simmel, dall'aver individuato nel "concetto di vita" il *trait d'union* e la matrice comune di una serie di riflessioni ed esperienze estetico-culturali caratterizzanti lo *Zeitgeist* occidentale. Simmel traccia un bilancio di tutti i principali e trainanti movimenti culturali del primo Novecento (Futurismo, Espressionismo, Fenomenologia, Vitalismo ecc.) e individua come in essi un centro: la vita come flusso, come *élan vital*, come pura forza irrazionale autodispiegantesi e autosuperantesi, divenuto l'oggetto primario di analisi nella filosofia, così come nella letteratura e nell'arte. Nel passaggio cruciale de *Il conflitto della civiltà moderna* si legge:

In ogni grande epoca di civiltà, provvista di caratteri nettamente scolpiti, si può avvertire un concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui insieme essi sembrano confluire; e ciò, sia che l'epoca medesima posseda una coscienza astratta di tale concetto, sia che questo formi soltanto l'ideale punto d'irradiazione di quei movimenti, l'indole dei quali e il significato che essi hanno per l'epoca, solo chi osserva posteriormente riesce a conoscere. Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il re nascosto di quell'era di spirito (Simmel 2014, p. 21).

Simmel utilizza una potentissima metafora per spiegare come la società moderna abbia sviluppato un elevato grado di "riflessività" (per usare una fortunata locuzione molto in voga negli ultimi dibattiti di sociologia della cultura): la vita progredisce a "spirito" [*Geist*] fino a diventare "cultura" [*Kultur*] – nella traduzione italiana del saggio sopra menzionato, a cura di Giuseppe Rensi, si legge "incivilimento". Questo stadio o livello della vita sociale e comunitaria si caratterizza dalla presenza di "forme" che entrano in contrasto con la fonte che le ha generate, ovvero la vita stessa, dal momento che queste sono avvertite – in misura del loro grado di progressiva autonomia – come estranee, opposte. "La vita diventata spirituale costruisce continuamente tali formazioni concluse in sé e che pretendono alla durata anzi all'intemporalità" (Simmel 2014, p. 19).

Sull'aspetto della "riflessività", in relazione alla svolta cosiddetta vitalista di Simmel, aveva già offerto un'analisi esaustiva Vladimir Jankélévitch, il quale non

solo aveva intuito che la “metafisica della vita”<sup>2</sup> fosse il maggior lascito teorico di Simmel, ma aveva colto l’eccentricità della nozione dell’*Erlebnis* nell’iter intellettuale simmeliano. “Per Simmel la vita non è invecchiamento fisiologico, quindi inconsapevole, di un organismo che evolve e cambia nella durata: essa è piuttosto il divenire continuo e creatore che sperimentiamo in noi stessi, allorché si produce una sorta di riflessione della coscienza sulla coscienza” (Jankélévitch 2013, p. 25)<sup>3</sup>.

D’altra parte è proprio Simmel a indicare questa strada nell’ultimo volume dato in stampa, dal titolo emblematico *Lebensanschauung* (1918): la tematizzazione della vita in chiave metafisica è solo apparentemente una virata rispetto agli interessi sociologici, dal momento che in essa ci sono tutti gli elementi necessari per la comprensione dell’intero edificio teorico della sociologia e della filosofia della cultura simmeliana. In esso si compie la parabola già abbozzata in *Philosophie des Geldes*, dove era già chiara l’esigenza di trattare i fenomeni sociali e culturali come “forme” secondo un *modus operandi transcendente*: il denaro (la “relazione”) è sempre *tertium* rispetto alla transazione in sé, allo scambio, all’interazione; esso si colloca in una dimensione altra (*emergenziale*<sup>4</sup>) rispetto ai poli dell’azione o pratica sociale<sup>5</sup>, sia che esso assuma la funzione di valore, sia che esso svolga la funzione di mediazione nell’interazione socio-culturale (e comunque sempre da considerare come “forma” di quest’ultima). Lo stesso impianto trascendente esposto in *Philosophie des Geldes* viene approfondito e sviluppato coerentemente in *Lebensanschauung*, trattando in particolare il tema della vita (sociale) moderna e i suoi esiti tragico-paradossali.

La vita immediatamente vissuta è appunto unità tra essere-formato e aspirare-oltre, è fluire oltre la forma in generale, cosa che nel singolo momento si presenta come infrangersi della forma di volta in volta attuale – la vita è appunto sempre più-vita rispetto a ciò che ha spazio nella forma di volta in volta ad essa data, da essa sviluppata (Simmel 1997, p. 18).

<sup>2</sup> Su quest’aspetto è molto interessante il recente contributo di Pyyhtinen (Pyyhtinen 2016).

<sup>3</sup> E più avanti si legge: “La nozione di vita può essere considerata il principio motore, invisibile e inespresso, dell’epistemologia simmeliana” (Jankélévitch 2013, p. 26).

<sup>4</sup> Ho trattato questo argomento in un precedente contributo, al quale mi permetto di rinviare: Ruggieri 2016.

<sup>5</sup> Ancora una volta Jankélévitch è stato illuminante su quest’aspetto: per Simmel la “forma” è da intendersi come un “ordine plastico, modificabile, *vivente*; è una direzione o una tendenza piuttosto che una cosa” (Jankélévitch 2013, p. 29).

In *Lebensanschauung* Simmel porta a piena maturazione l'idea di quella dialettica aperta e tragica della vita intesa come *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*, ovvero incapacità da parte dello Spirito soggettivo nelle forme che esso stesso produce e di cui necessita per riconoscersi (Spirito oggettivo). La traiettoria teorica sopra descritta passa attraverso l'opus magnum *Soziologie* del 1908: proprio in quella sede nel primo capitolo sono abbozzate le linee-guida fondamentali del programma sociologico simmeliano; anche in quella sede la considerazione preliminare di natura metodologica ed epistemologica, risentono fortemente delle ricadute teoriche dell'eccentricità della nozione di *Wechselwirkung*, di "forma" e di tutte le implicazioni che avrebbe determinato l'impostazione di una "sociologia formale".

La sociologia simmeliana è caratterizzata da un forte impianto epistemologico (nel lessico neokantiano *Erkenntnistheorie*, alla quale aveva dedicato il primo capitolo anche del testo *Ueber soziale Differenzierung* del 1890), che consta di tre apriori sociologici: il primo, fondante, riguarda la possibilità di esperire il sociale attraverso quello che chiama letteralmente "lo sguardo dell'altro". Quello che intende dimostrare è che nelle interazioni sociali l'identità del soggetto è data sempre dallo scambio funzionale e fruttuoso che s'instaura tra "soggetti", e la sua stessa immagine è restituita e completata da ciò che l'Altro percepisce, e da tutte quelle dinamiche di aspettative e ruoli che sono alla base della "messa in scena" del sociale. La costituzione stessa del sociale come "relazione" presuppone questa dialettica aperta tra Sé e Altro, tra soggetto e oggetto, tra soggetto e soggetto, proprio a partire da uno iato essenziale che permette la formazione "immaginifica" della relazione. La dimensione dello spazio, della forma e dell'immagine sono caratterizzanti nella grammatica sociologica simmeliana (si pensi ai testi sullo spazio o alla formulazione di un'*estetica sociologica*). Nel celebre saggio su *Lo straniero* il concetto della costituzione del sociale per mezzo del rapporto Sé/Altro è ripreso da Simmel in una cornice più ampia: l'ambivalenza dello straniero, che è ad un tempo "vicino" e "lontano" rispetto al gruppo di riferimento, è la metafora essenziale di quella oggettività del sociale che si fonda su questa dialettica dell'ambivalenza.

La sociologia della cultura di Simmel individua un processo non dissimile a quello poco sopra descritto, nella misura in cui il prodotto culturale è “mezzo di perfezionamento” per il soggetto in una indefinita e progressiva moltiplicazione del regno dei fini. Le forme (o “stadi”) che genera lo Spirito soggettivo sono i canali attraverso cui la vita sociale può riconoscere se stessa; nelle analisi simmeliane l'*immaginario sociale* è da assimilare a quello “spirito oggettivo”, ovvero all'insieme di quelle forme condivise dai soggetti, che hanno assunto una consistenza propria, che resistono al tempo e che nelle interazioni sociali possono determinarne il senso. Si tratta di immagini o forme che possediamo intimamente nella misura in cui sono condivise, cioè sempre altro da noi: il carattere paradossale di questa formula è la cifra di tutta la sociologia della cultura simmeliana. L'esito tragico della cultura (moderna) è dato dal suo carattere intimamente conflittuale, da una dialettica aperta tra vita e forme: questo tema riecheggia negli scritti maturi simmeliani dedicati alla *Lebensphilosophie* e alla *Lebenssoziologie*, e in particolare nel saggio-testamento *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918).

Il grande merito di Simmel (tra gli altri) resta certamente quello di aver aperto una grande breccia nella riflessione di quella che recentemente ha appunto preso il nome di *Lebenssoziologie*, e che nella “metafisica sociologica” dell'ultimo Simmel altro non è se non la riflessione su quegli aspetti ultimativi e fondamentali che caratterizzano le vite degli individui *in quanto* membri di una società altamente complessa e differenziata. La sfida lanciata da Simmel in *Il conflitto della civiltà moderna* e ancora in *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici* è focalizzare l'analisi sulla dimensione immediata e irriflessa (e poi “riflessa”) della vita dell'uomo moderno in una cornice che non tiene conto delle diversità degli approcci, da quello filosofico, a quello artistico, metafisico, culturale ecc. La sociologia è “scienza all'ennesima potenza”, come già si sforzava di dire energicamente a partire da *Ueber soziale Differenzierung* (1890): Simmel sa bene che la sociologia è la scienza *della* modernità proprio perché raccoglie la sfida di essere una disciplina trasversale e multipla, che trova certamente nell'“azione reciproca” (*Wechselwirkung*) la sua pietra angolare e il suo oggetto principale, ma anche una matrice metodologica.

Come può, dunque, la sociologia esprimere oggi il "re nascosto" del XXI secolo? Come lasciar "raccontare" le nuove dinamiche delle azioni reciproche nell'epoca della globalizzazione? E come, ancora, i nuovi conflitti tra forme e Spirito?

Di recente Peter Sloterdijk ha avanzato un'ipotesi suggestiva in grado di descrivere il "re nascosto" del Novecento, lo spirito del XX secolo e i suoi strascichi. Il Novecento sarebbe caratterizzato, dalla prospettiva del filosofo tedesco, da tre elementi fondamentali:

Chi vuole comprendere l'originalità di quest'epoca [XX secolo] deve tenere conto di tre elementi: la prassi del terrorismo, il concetto di design industriale e l'idea di ambiente. Grazie alla prima, le interazioni tra nemici sono poste su basi postmilitari; grazie al secondo, il funzionalismo è riuscito a riallacciarsi al mondo della percezione; grazie alla terza, i fenomeni della vita e della conoscenza sono stati collegati l'uno all'altro a un livello di profondità fino ad allora sconosciuto (Sloterdijk 2015, p. 81).

Questi tre elementi sopravvivono nell'epoca recente e certamente rappresentano degli importanti centri catalizzatori della cultura dell'uomo del presente. Ciò che ben descrive (e spiega) per Sloterdijk gli atteggiamenti invece del XXI secolo è contenuto poi in quelle summe, che nella sua filosofia prendono il nome di "sfere", "bolle" e "schiume", ovvero forme culturali con le quali l'uomo ha costruito il suo rapporto con il mondo secondo una dimensione intima e individuale, collettiva e interindividuale e, quindi, sociale nel senso più vasto del termine.

Sloterdijk richiama non a caso Simmel nella digressione sulla spazialità del sociale nel testo sopra citato e soprattutto in rapporto a quella "extrasocialità" delle componenti individuali della società (Sloterdijk 2015, p. 279), che il sociologo berlinese è riuscito a mettere brillantemente in rilievo: esiste nella costruzione della vita sociale un dato irriducibile che rimanda all'extrasocialità, che la determina e la trascende. Simmel ne discute ampiamente quando argomenta a favore delle tre apriorità sociologiche (nell'*Excursus: com'è possibile la società?* al primo capitolo di *Soziologie*), in particolare sulla seconda, quella che sinteticamente si può indicare con *Ausserdem*. Esiste sempre una riserva

individuale ulteriore (*Ausserdem* è letteralmente “oltracciò”) nell’azione sociale che non entra nella transazione, ma che in qualche modo la condiziona e la determina. Su questo aspetto Sloterdijk richiama opportunamente anche il sociologo francese Gabriel Tarde e la sua concezione “neomonadologica” dell’individuo in rapporto alla società. La vita dei soggetti eccede la vita sociale, che tuttavia la comprende e la spiega (esistono livelli presociali e subsociali, che tuttavia acquistano senso all’interno dell’interazione col sociale stesso).

La riflessione sulla vita *della* società è quindi quanto mai attuale. L’interesse alla dimensione della vita dell’individuo moderno è certamente oggetto delle ultime riflessioni di Axel Honneth, che ha ultimamente curato le ricerche sulle pratiche del “riconoscimento” a favore di quelle sulle dinamiche paradossali del capitalismo moderno. Facendo tesoro delle importanti argomentazioni avanzate da Chiappello e Boltanski in *Il nuovo spirito del Capitalismo*, Honneth coglie un meccanismo di fondo nelle dinamiche della società contemporanea che trovano un pesante investimento dello spirito del capitalismo economico-finanziario nella dimensione quotidiana e intima della vita individuale. Per Honneth è costantemente in atto un’“informalizzazione dell’economico e una economizzazione dell’informale” (Honneth 2010, p. 67) che erode i confini naturali della vita individuale: esisterebbe una ristrutturazione delle pratiche sociali e individuali all’insegna di questo *double bind*. La vita dell’individuo è caratterizzata da una progressiva “colonizzazione” economica dell’informale (il vecchio motto habermasiano della colonizzazione), al punto che l’osmosi tra i due ambiti, quello propriamente economico e quello intimo-vitale, sarebbe l’anticamera di una schizofrenia ordinaria del quotidiano sociale. Il principio di prestazione, vero faro della logica capitalistica, assume un valore emancipativo al punto che la responsabilità morale perde qualsiasi valore oggettivo. Richiamandosi opportunamente a Daniel Bell e al suo volume *The cultural Contradictions of Capitalism* (1976), Honneth spiega come quei valori legati alla spontaneità vitale della creatività artistica e culturale siano sostituiti da un’“etica” funzionalistica del lavoro.

L’ideale pratico-esistenziale è quindi quello dell’autorealizzazione (Honneth 2010, p. 52) che risponde all’ideologia di un sistema produttivo ed economico

all'insegna della deregolamentazione. Honneth trova in Simmel un'autorevole fonte di riferimento e di stimolo alla riflessione sulle traiettorie della società moderna. Simmel avrebbe centrato le proprie indagini sul carattere essenziale dell'individualizzazione moderna, oltre che a quello della differenziazione (e quindi della razionalizzazione). Per Honneth Simmel individua, oltre al fenomeno dell'individualizzazione dei percorsi di vita, anche il crescente isolamento degli attori sociali, l'aumento delle facoltà riflessive e la crescita dell'autenticità degli individui (Honneth 2010, p. 42). Sullo sfondo di questi punti fondamentali si staglia tuttavia il presagio simmeliano di una crescita del malessere sociale (o dolore sociale) che rappresenta il risvolto della medaglia degli aspetti poco sopra descritti dei fenomeni dell'individualizzazione.

Lo spirito di un'opera come *Philosophie des Geldes*, data alle stampe da Simmel all'alba del XX secolo, è più che mai attuale in questa fase storica della società globale, dove sistemi produttivi, economico-finanziari, politico-sociali, tecnologici e culturali sono fortemente e irrevocabilmente intrecciati tra loro, e funzionali alla spiegazione/comprendimento dell'uomo moderno, così come alla sua riproduzione. Un esperimento teorico importante da questo punto di vista è stato compiuto qualche anno fa da Boltanski e Chiappello nell'opera epica sopra menzionata *Nouvel Esprit du Capitalisme*, nel quale i due autori – sul modello dei grandi *maître a penser* come Weber e Simmel – tentano di descrivere il soggetto moderno a partire dalle nuove dinamiche economico-finanziarie, che di fatto hanno rimodellato l'*habitus* dell'individuo del XXI secolo. Più in particolare le analisi di Boltanski e Chiappello intendono proprio "comprendere come si modificano le ideologie associate alle attività economiche" (Boltanski e Chiappello 2014, p. 63), intendendo per ideologia tutto l'insieme credenze condivise, incorporate in istituzioni e azioni individuali (quindi "forme sociali e culturali"). In altri termini la "vita" sociale dell'individuo moderno s'incorpora e manifesta in azioni e *transazioni* che rispecchiano sempre più non tanto quella logica del denaro – come insegnava Simmel – ma in una logica del credito e del debito (della finanza) sempre più deregolamentata e libertaria.

Quello che il sociologo berlinese aveva ben chiarito nelle prime battute della *Philosophie des Geldes* era il valore esplorativo e fondativo di una teoria generale della società e della cultura moderna che considerava reciproca l'azione tra sfera della costituzione del valore (a partire dall'essenza del denaro come cifra strutturale/strutturante delle dinamiche sociali e culturali) e quella della vita individuale<sup>6</sup>.

Una posizione interessante nel panorama contemporaneo della Teoria critica (e in relazione al tema in oggetto in questo saggio) è certamente quella di Rahel Jaeggi. Nei suoi studi recenti, che focalizzano l'attenzione proprio sul tema delle "forme di vita" [*Lebensformen*] della società contemporanea, definisce queste ultime nel modo seguente: "[...] a culturally informed «order of human co-existence» that encompasses an «ensemble of practices and orientations» as well as their institutional manifestations and materializations" (Jaeggi 2015, p. 17). Come viene chiarito successivamente, per Jaeggi le forme di vita della società sono "[...] inert bundles of social practices". In ognuna di queste forme è possibile trovare traccia di queste pratiche e orientamenti all'agire in funzione di quattro fondamentali condizioni (che potremmo definire in questa sede degli *apriori*):

- a) Intenzionalità;
- b) Interpretabilità;
- c) Normatività;
- d) Finalismo.

Secondo Jaeggi quindi una critica immanente ("trasformativa") della società contemporanea – questo lo scopo della sua teoria – consiste proprio nell'individuazione di "problemi, crisi e conflitti" all'interno delle forme di vita sociali (Jaeggi 2016, 81 e ss.): la critica immanente è una critica di una prassi a partire dalle norme (con le quali questa non concorda), e sincronicamente la critica di queste stesse norme. Si riprenderà più avanti l'analisi del pensiero della Jaeggi in relazione al dibattito e alla fondazione della *Lebenssoziologie*.

---

<sup>6</sup> "[...] Vogliamo edificare un piano al di sotto del materialismo storico, in modo che la riconduzione della vita economica nell'ambito delle cause della cultura spirituale venga comunque assicurata nel suo valore esplicativo, ma nello stesso tempo quelle forme economiche vengano riconosciute come risultato dell'operare di valutazioni e correnti più profonde i cui presupposti sono psicologici e, anzi, metafisici" (Simmel 2004: 88).

## *2. Com'è possibile una Lebenssoziologie?*

Molti autori hanno recentemente fatto riferimento a Simmel in relazione alla tematizzazione della cosiddetta *Lebenssoziologie*. Nel 2005 Scott Lash è stato uno dei primi autori – e certamente uno di più significativi – ad affrontare la questione. In un saggio che s'intitola sintomaticamente *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age*, Lash scrive:

Simmel addresses life in terms of social life. This is the originality of his vitalism. For other vitalists, relations between things or between subjects and things are primary. Relations of perception are primary. For Simmel life is already social. For Simmel social life is literally social life (Lash, 2005, p. 10).

Lash crede che una *Lebenssoziologie* sia possibile, proprio a partire dal contributo simmeliano, e che si snodi sostanzialmente intorno a tre principi: “monism, self-reproduction and becoming” – dove per monismo Lash intende la realtà dei “social networks”, considerati contemporaneamente da un punto di vista globale e informazionale (in riferimento alla teoria di Castells). Questa posizione molto suggestiva, manca però di una indagine sulla sfera “riflessivo-relazionale” – come invece emerge nei recenti lavori di Donati (Donati 2015, Donati e Archer 2015) che è proprio quella che conferisce una proprietà umana alle relazioni sociali, altrimenti riducibili a semplici algoritmi.

Nel 2015 gli autori Delitz, Seyfert e Nungasser hanno individuato tre principali tradizioni alle quali far risalire la *Lebenssoziologie*, 1) quella “neovitalista”, riconducibile sostanzialmente alla filosofia di Henri Bergson e che si sviluppa in autori come Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuze, Georges Simondon o Canguilhem; 2) quella “tedesca”, che si sviluppa dall'Antropologia filosofica (intorno ai nomi di Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen); 3) quella “pragmatista”, che si richiama invece a Charles S. Peirce, William James, John Dewey e George H. Mead (Delitz, Seyfert and Nungasser, 2015). Delitz, Seyfert and Nungasser si sono limitati a fare riferimento a Simmel come fonte d'ispirazione in relazione ai contributi di Maffesoli e Lash.

Nel saggio *Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie* (2008) Seyfert aveva invece colto degli elementi centrali del discorso sulla *Lebenssoziologie* con alcuni importanti approfondimenti sul tema simmeliano della tragedia della cultura moderna. Egli aveva considerato l'“Emergenztheorem”, il carattere emergenziale del “teorema” simmeliano (ovvero il dualismo paradossale tra l'immanenza della vita come flusso e il suo autotrascendersi attraverso “forme”), come concetto-chiave per la costruzione di un programma sulla *Lebenssoziologie*, dal momento che un'ontologia sociale, all'interno della stessa *Lebenssoziologie*, sarebbe possibile proprio a partire dal concetto di “emergenza” (Seyfert, 2008, p. 4688-4689).

In relazione a questo tema, in particolare per quel che concerne l'ontologia sociale, proporrei in questa sede di intendere per “relazione” e “forma” i due poli semantici in Simmel per la costruzione di una *Lebenssoziologie*: la nozione di “relazione” fa immediatamente riferimento alla *Wechselwirkung*, intesa come interazione dinamica che genera la sfera sociale propriamente detta; la forma ha invece a che fare con la proprietà di questa “reciprocità” (*Wechselwirkung*) di assumere una dimensione statica e di orientare le azioni individuali. Quest'ultimo concetto ben si coniuga con l'idea simmeliana di *Vergesellschaftung*, che l'autore menzionava già negli anni '90 dell'Ottocento accanto a quella di *Wechselwirkung* e che serviva proprio per chiarire gli aspetti della sfera sociale e l'oggetto della nascente scienza sociale.

Simmel focalizzò l'attenzione sulla ricerca di quelle “forme sociali” come obiettivo primario per le scienze sociali: esse dovevano essere considerate come comportamenti incorporati (o agenzialità strutturate) all'interno di un sistema culturale di riferimento. Quest'ultimo si concretizza attraverso una dialettica eterna e tragica dello “Spirito creativo” (*die Seele o der subjektive Geist*) e tutte le oggettivazioni e reificazioni dello Spirito stesso (*die Vergegenständlichung des Geistes o der objektiver Geist*). Queste argomentazioni mostrano ampiamente tracce di quel dibattito sulla “vita” di inizio Novecento, che per Simmel fu fonte di grande ispirazione, oltre che oggetto analitico della sua sociologia della cultura.

Sul tema della “Lebensphilosophie” o *vitalismo*, è abbastanza consolidato e condiviso il parere degli studiosi secondo cui Simmel – com’egli stesso ebbe a testimoniare attraverso i suoi scritti – fu largamente influenzato dall’opera di Schopenhauer e Nietzsche da un lato (sulle questioni fondamentali della vita come “volontà” e come “conflitto senza risoluzione”) (Ruggieri 2010), e da quella di Bergson dall’altro (si pensi ai temi della coscienza intesa come flusso, durata e alla contrapposizione tra tempo interno ed esterno). Questo potentissimo elemento vitalista è certamente presente nella dimensione teorica della sociologia e filosofia della cultura del Simmel maturo (Fitzi 2002 e 2016).

Altrettanto consolidata sarebbe l’idea, come testimoniano gli studi di Klaus Lichtblau, secondo la quale il clima culturale e i movimenti artistico-letterari ed estetici *fin de siècle* avrebbero avuto un forte ascendente sul sociologo berlinese, oltre che essere oggetto delle sue analisi sociologico-filosofiche. “Naturalismus, Impressionismus, Symbolismus, Jugendstil und der Dekadenz” hanno giocato secondo Lichtblau un ruolo strategico nella formazione intellettuale di Simmel: “Come nessun altro sociologo e filosofo culturale, Georg Simmel ha, in modo eccellente, rispecchiato tutte le posizioni e le correnti alternate dello *Zeitgeist* tra fine Ottocento e inizi Novecento nei suoi scritti, trattandoli in modo produttivo” (Lichtblau, 1996).

Simmel rappresenta dunque uno spartiacque nella storia della nascente scienza sociale (in relazione alla fondazione della sociologia come “scienza delle forme vitali”) e, nello stesso tempo, funge da sismografo di molte suggestioni culturali del suo tempo, adottando una funzione “mimetica” rispetto ad esse: talvolta accade infatti che la trattazione del tema culturale, preso di volta in volta come oggetto d’analisi, sia una forma di autoevidenza come se si lasciasse raccontare per mano o per bocca del sociologo. L’impianto teorico della *Lebenssoziologie* affonda le radici nei vari contributi provenienti da Vitalismo, Pragmatismo e Fenomenologia (restando nell’ambito del primo Novecento), verso i quali Simmel fu sensibilmente attratto.

Una chiara definizione del programma della *Lebenssoziologie* simmeliana è formulata nel densissimo volume *Grundfragen der Soziologie. Individuum und*

*Gesellschaft*, pubblicato nel 1917. In quella sede Simmel, ponendo la *Wechselwirkung* come “diorama” di una vera e propria ontologia sociale della modernità, sosteneva:

“Se è vero che la società è reciprocità fra individui, la descrizione delle forme che può assumere è compito della scienza della ‘società’ in senso stretto” (Simmel 1983, p. 55).

E più avanti, ricalcando un vecchio motivo già esposto in topiche precedenti di natura epistemologica del sociale, Simmel si richiamava a quella scissione tra “forma” e “contenuto” del fenomeno sociologico. Obiettivo primario del sociologo è la registrazione delle forme pure dell’associazione, la classificazione in modo sistematico e l’analisi da un punto di vista storico e psicologico. Poche righe sopra, aveva indicato come la “vita pulsante della società” (Simmel 1983, 41) si concretizzasse attraverso una mole innumerevole di *sintesi*: le formazioni sociali e le forme del sociale sono “unità” in un senso non kantianamente *soggettivo*, ma *oggettivo*. Non c’è un soggetto che garantisce, in forza di strutture trascendentali preesistenti, la validità dell’unità pervenuta; nella società la sintesi è strutturata al livello delle componenti che interagiscono (“oggetti”, o meglio “soggetti”). Quest’aspetto è magistralmente trattato nell’*Excursus* al primo capitolo di *Soziologie* (1908), che recita come sottotitolo la formula, di evidente richiamo kantiano, “Come è possibile la società?”. Ecco allora che quella dimensione immanente dell’agire sociale viene riproposta nella sede di *Grundfragen der Soziologie*, sostenendo che il compito della sociologia è l’individuazione del “[...] luogo di una reciprocità fra elementi, cui spetta il compito di sopportare la durezza, l’elasticità, la molteplicità e l’unità di un *vivere sociale* tanto intellegibile quanto enigmatico” (Simmel 1983, p. 41; *corsivo mio*).

Se, d’altra parte, l’unità del sociale è data dalle condizioni immanenti di un’interazione (*Wechselwirkung*) funzionale tra le parti o tra soggetti, Simmel riconosce che “l’unità inscindibile che si designa col concetto di individuo non è oggetto della conoscenza, ma solo dell’esperire vivente [*Erlebnis*]” (Simmel 1983, 37). Con questo s’intende che un sapere scientifico che abbia a che fare con tale “oggetto” (*Erlebnis*), è certamente una scienza *sui generis* la cui fondazione

ultima è data da quel corollario di base che richiama il concetto di “forma”. Solo dove la forma (sociale) è rintracciabile ed è indice di un’interazione tra individui (soggetti-che-esperiscono-la-vita), è possibile quella *scientia nova* che prende il nome di sociologia.

Un chiarimento di ciò che si deve intendere per “vita”, sia al livello individuale sia al livello sociale, - ma soprattutto in relazione a quella dialettica del tragico che caratterizza la sua sociologia delle forme culturali - è fornito da Simmel in *Il conflitto della civiltà moderna*:

Essenza della vita è quella di generare dal suo proprio seno ciò che la guida e la dissolve, ciò che le si contrappone e vincendola è vinto; essa si conserva e si eleva sopra il suo proprio prodotto, quasi prendendo il sentiero che lo aggira; e che il suo prodotto le si contrapponga, indipendente e giudice, è appunto la sua originaria condizione di fatto, il modo cioè con cui essa vive. L’opposizione in cui essa così precipita con ciò che le è superiore, è il tragico conflitto della vita come spirito, conflitto che naturalmente è ora suscettibile di essere avvertito nella misura in cui la vita è conscia di generarlo realmente dal suo seno e di essere perciò organicamente e ineluttabilmente cucita a fil doppio con esso (Simmel 2014, pp. 33-34)<sup>7</sup>.

Proprio in questi passaggi fondamentali de *Il conflitto della civiltà moderna*, Simmel propone una lettura interessante di “verità” e “validità”, che anticipa incredibilmente alcune delle intuizioni che Jürgen Habermas avrebbe sviluppato in maniera sistematica in *Teoria dell’agire comunicativo* qualche decennio più tardi. In una cornice “relazionista” Simmel - sulla scorta delle influenze provenienti dalle sue letture pragmatiste - sostiene che non esiste una verità indipendente, che sia successivamente e in modo giustapposto introdotta in una “corrente vitale per guidarla rettamente”, ma è vero esattamente il contrario. “[...] Tra gli innumerevoli elementi teoretici che questa corrente vitale genera e che a loro volta reagiscono sulla sua direzione, ve ne sono alcuni il cui influsso è conforme alla nostra vita [...] ed essi appunto per noi si chiamano veri, si chiamano gli elementi che conoscono il giusto” (ivi, p. 32).

---

<sup>7</sup> Nel complesso, la traduzione italiana di *Der Konflikt der modernen Kultur*, proposta da Giuseppe Rensi, appare talvolta macchinosa o inadeguata (trattandosi di un lavoro del 1925), ma in questo passaggio, in particolare nell’ultima frase, la scelta è inopinabile, suggestiva ed efficace. Tradurre “behafet sein” (Simmel 1999: 200) con “cucita a fil doppio” è quanto di meglio si potesse rendere dal punto di vista metaforico, non solo in omaggio alla lingua tedesca, ma al pensiero sociologico di Simmel che proprio con la “metaforologia” del tessere sociale aveva abituato i suoi uditori e lettori.

Nel panorama sociologico e filosofico novecentesco è possibile rintracciare effettivamente nella teoria dell'agire comunicativo di Habermas un tassello teorico, anche in rapporto alla costituzione di quella cosiddetta *Lebenssoziologie*. Nella teoria habermasiana, il “mondo della vita” o “mondi della vita” [*Lebenswelten*] – contrapposti al “sistema” – sono caratterizzati da quell'agire comunicativo, che si snoda tutto attorno a valori condivisi, spontaneità, tradizioni ecc.; esso fa, per così dire, da sfondo e da orizzonte dell'agire comunicativo, rendendolo possibile. Se la riproduzione materiale della società fa capo all'agire strumentale (e quindi a quella forma di “razionalità tecnica”), la produzione e riproduzione simbolica del mondo sociale dipende da quell'agire comunicativo all'interno del quale si schiudono interpretazioni del mondo e si condividono norme. La sfera dell'agire comunicativo è quella propria del mondo della vita; la contaminazione (o “colonizzazione”, come vuole Habermas) di questa sfera da parte di altre (economica, tecnica ecc.) produce quelle patologie del moderno che caratterizzano l'epoca contemporanea. Habermas rivendica quindi con la sua proposta teorica una dimensione emancipativa di quella dimensione “vitale” dell'interazione (comunicativa) sociale che resta inespresa o semplicemente strumentalizzata.

Habermas espone lo sviluppo dei concetti di mondo vitale, in particolare facendo riferimento al pensiero di Schütz, il quale aveva fatto tesoro di quella lezione sulla coscienza egologica di Husserl “[...] per la quale le strutture generali del mondo della vita sono date come condizioni soggettive necessarie dell'esperienza di un mondo della vita concretamente connotato e improntato storicamente”(Habermas 1997, p. 718), di produzione e riproduzione nella quotidianità del mondo vitale della cultura, della società e della personalità (ivi, pp. 727-734).

Il mondo vitale per Habermas, che va al di là delle speculazioni fenomenologiche husserliane, “[...] consiste anche di abilità individuali, di sapere intuitivo, su come si viene a capo di una situazione, e di pratiche socialmente in atto, di sapere intuitivo su cui si può fare affidamento in una situazione” (ivi, p. 726). Il mondo della vita è la riserva di senso a cui attingono gli individui all'interno di una cornice comunicativo-teleologica (“razionalità comunicativa”).

Il mondo della vita non si costituisce solo intorno a comuni criteri di validità, ma soprattutto si costruisce intorno a criteri di intesa e di collaborazione e di solidarietà tra gli appartenenti, e a criteri di identità tra gli individui socializzati: "L'individualità del mondo vitale, grazie al quale si agisce in modo comunicativo, è dovuta anche alla sicurezza che l'attore possiede grazie a solidarietà comprovata e a competenze sperimentali" (ivi, p. 727).

Nell'ambito della Teoria critica, e dell'attuale dibattito legato alla cosiddetta Scuola di Francoforte di terza e quarta generazione, spicca certamente la posizione di Rahel Jaeggi che instaura una correzione radicale della teoria habermasiana per (ri)fondare la teoria critica sull'analisi delle *Lebensformen*. Nel 2014 veniva dato alle stampe *Kritik von Lebensformen*, un volume nel quale la Jaeggi, dopo aver recuperato e sviluppato un'indagine analitica su una categoria hegelo-marxiana cara alla Scuola di Francoforte, quella dell'alienazione [*Entfremdung*] (Jaeggi 2005), sviluppava un confronto teorico con la prospettiva habermasiana in vista di una fondazione della teoria critica delle "forme vitali" con cui si edificano pratiche e orientamenti sociali. La *Lebensform* è una dimensione mediana tra lo stile di vita personale e individuale e quello delle norme morali-giuridiche, e quindi sociali: mentre Habermas aveva radicalizzato il discorso sulla morale (individuazione di principi universali e quindi di "norme", seguendo lo spirito kantiano), depauperando la sfera dell'etica (la prospettiva cioè dei modi di vita individuali e collettivi), Rahel Jaeggi avanza l'ipotesi di un perfetto ribaltamento di tale posizione. Le forme di vita sono configurazioni sociali di pratiche e orientamenti individuali, che però conservano il loro carattere storico, e quindi il lato intrinseco eventualmente contraddittorio e dinamico, volto alla trasformazione (o alla "trasfigurazione", termine caro allo *spiritus rector* di Max Horkheimer, al quale la Jaeggi spesso si richiama).

Jaeggi riconosce nel contributo simmeliano diversi meriti legati alla comprensione delle dinamiche sociali del moderno e dei processi di individualizzazione: su tutti certamente spicca l'individuazione del "denaro" come metafora dell'interscambiabilità tipica dell'uomo moderno. Il denaro è ciò che meglio incarna quella *Wechselwirkung* che è la parola-chiave di tutto

l'impianto teorico della sociologia e della filosofia della cultura simmeliana. Illuminante nelle pagine simmeliane è anche per Jaeggi l'individuazione del carattere ambivalente e paradossale della modernità.

Non a caso la descrizione della vita moderna presentata da Georg Simmel all'insegna dell'interscambiabilità e del denaro – un'interpretazione del capitalismo come forma di vita invero insuperata e ancora ineguagliata – è spiccatamente *ambivalente*. L'indifferenza nei confronti delle relazioni particolari e delle qualità intrinseche dei beni, infatti significa *anche* libertà. Così come l'assenza dei legami mediata dal denaro significa *anche* indipendenza" (Jaeggi 2016, p. 115).

Si rimanda, in questa riflessione, a quell'intreccio paradossale della modernità evidenziato da Axel Honneth in cui l'*informale* e l'*economico* diventano, all'interno delle cui dinamiche è richiesta, secondo l'ultimissimo grado dello "spirito" capitalistico, una prestazione e misurazione di tipo "quantitativo" di ciò che è informale (o personale, intimo e individuale) e, viceversa, un investimento di tipo "qualitativo" in contesti lavorativi o economici in senso ampio.

La lezione della seconda parte di *Philosophie des Geldes* di Simmel resta certamente insuperata. In particolare il capitolo dedicato allo "stile di vita": attraverso quella peculiare analisi della vita individuale moderna, scandita dal doppio movimento dell'imitazione e della differenziazione (movimento alla base del quale si determinano peraltro tutte le caratteristiche ambivalenti della società moderna), Simmel perviene alla descrizione dello "stile di vita" come modello necessario che incarna "pratiche e orientamenti" – per dirla con Jaeggi – e che è definito da una progressiva quanto inesorabile perdita di "personalità". Tanto più definito e ricercato è lo stile di vita, tanto più ridotta sarà la sfera della personalità dell'individuo, esposto alla necessaria mediazione e transazione con forme sociali e culturali sempre più estesa e sempre più complessa. È un'ipotesi che Simmel aveva in realtà già abbozzato in *Ueber soziale Differenzierung* (1890), quando considerava l'individuo come il punto di intersecazione di svariate cerchie sociali che aumentano progressivamente con la modernità e conferiscono all'identità dell'individuo un profilo certamente più complesso e più articolato. Lo stesso carattere della società subiva, in forza della riflessione esposta poco sopra, una netta curvatura in chiave sia relazionale che "evenemenziale": la società è una *res*

sui generis, che emerge dalle interazioni tra individui e tra individui e istituzioni (nel senso più vasto del termine). Le dinamiche sociali “relazionali” (la *Wechselwirkung* come relazione interattiva e dinamica) sono mediate da forme, nelle quali e attraverso le quali gli individui si rispecchiano e restituiscono immagini del Sé.

“La società – scriveva Simmel nel testo-testamento *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft* del 1917 – non è una sostanza, e di per sé, non è nulla di concreto; è un *evento*, è la funzione dell’agire e del patire, è il destino e la forma cui ciascuno va soggetto per via degli altri” (Simmel 1983, p. 42).

### **Riferimenti bibliografici**

P.Berger e T.Luckmann

(2010) *Lo smarrimento dell’uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.

P.Donati e M.Archer

(2015) *The Relational Subject*, Cambridge University Press, Cambridge.

P.Donati

(2011) *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopomoderno*, Il Mulino, Bologna.

(2015) *Manifesto for a critical realist relational Sociology*, in «International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie», Vol. 25/1, pp. 86-109.

G.Fitzi

(2002) *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Universitätsverlag, Konstanz.

(2016) *Die Geburt der Lebensphilosophie aus dem Geist der Konfliktsoziologie*, in «Simmel Studies», Vol. 20, n. 1–2, pp. 137–153.

J.Habermas

(1986) *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. 1 “Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale”, Il Mulino, Bologna.

(1997) *Teoria dell’agire comunicativo*, vol. 2 “Critica della ragione funzionalistica”, Il Mulino, Bologna.

A.Honneth

(2010) *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze 2010.

R.Jaeggi

(2005) *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.

(2013) *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik*, in *Nach Marx*, hrsg. von R.Jaeggi und D.Loick, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 321-349.

(2014) *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

(2015) *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, in «Raison politique», 1/57, pp. 13-29.

(2016) *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg&Sellier, Torino.

(2017) *A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism*, in *Critical Theory in Critical Times Transforming the Global Political and Economic Order*, eds. P.Deutscher and C.Lafont, Columbia University.

V.Jankélévitch

(2013) *Georg Simmel filosofo della vita*, Mimesis, Milano.

S.Lash

(2005) *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age*, in «Theory, Culture & Society», vol. 22, n. 3, pp.1-23.

F.Nietzsche

(1971) *Frammenti postumi 1887-1888*, Volume VIII, Tomo 2, Adelphi, Milano.

O.Pyyhtinen

(2016) *The Real as Relation: Simmel as pioneer of Relational Sociology*, in *The Anthem Companion to Georg Simmel*, edited by T.Kemple, and O.Pyyhtinen, Anthem Press, London.

D.Ruggieri,

(2010) *Il conflitto della società moderna. La ricezione dell'opera di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel (1887-1918)*, Pensa Multimedia, Lecce.

(2016) *Emergenza, riduzione, relazione: il paradigma della sociologia relazionale e il dualismo tra struttura e cultura*, in «Studi di Sociologia», vol. 3, p. 279-294.

G.Simmel

(1983) *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.

(1997) *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.

(1999) *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

(2004) *Filosofia del denaro*, UTET, Torino.

(2014) *Il conflitto della civiltà moderna*, Ed. Immanenza, Napoli.

*La vita (sociale) “cucita a fil doppio” col conflitto: il programma della Lebenssoziologie  
di Georg Simmel*

P.Sloterdijk  
(2015) *Sfere III. Schiume*, Raffaello Cortina, Milano.